

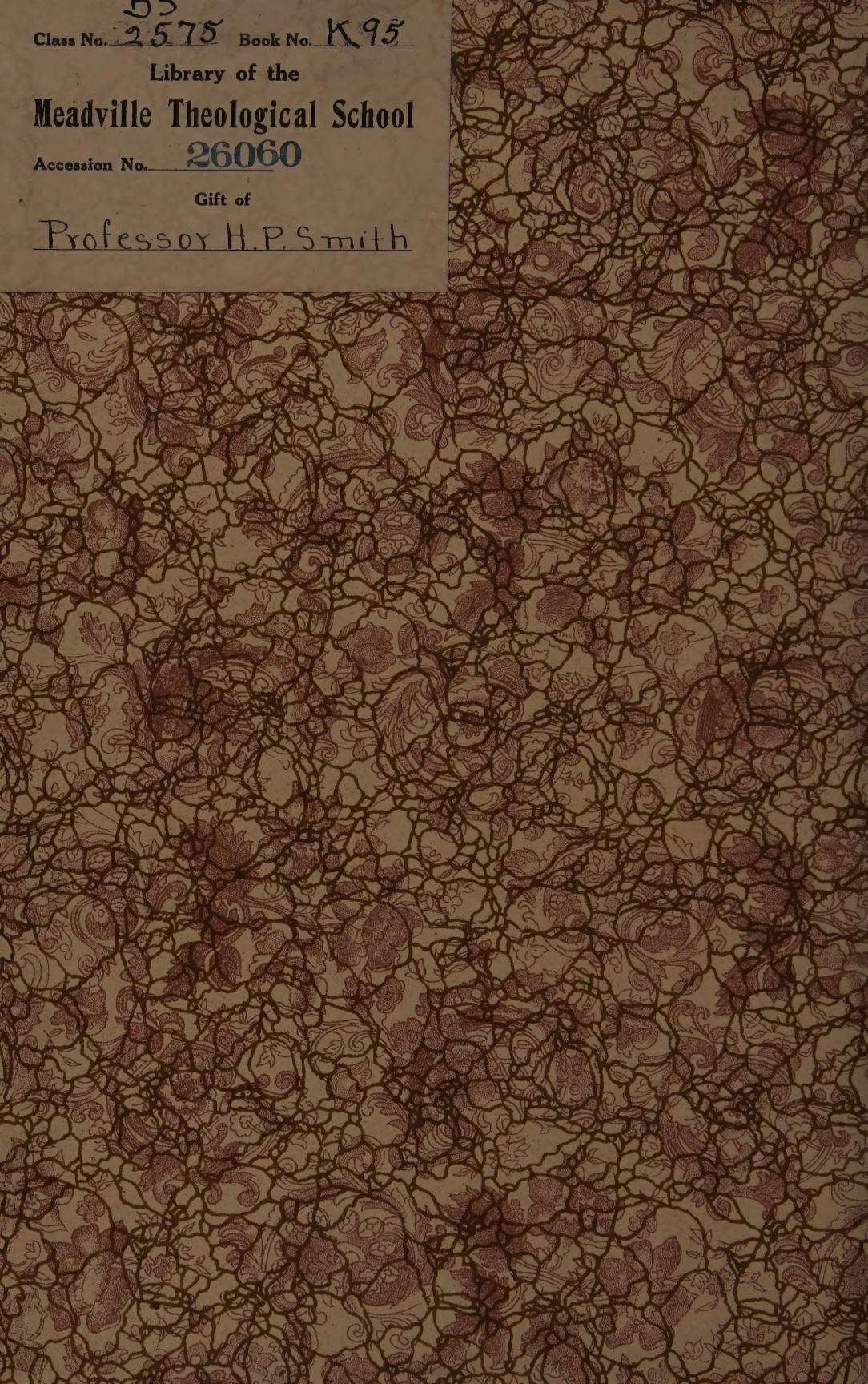
53
Class No. 2575 Book No. K95

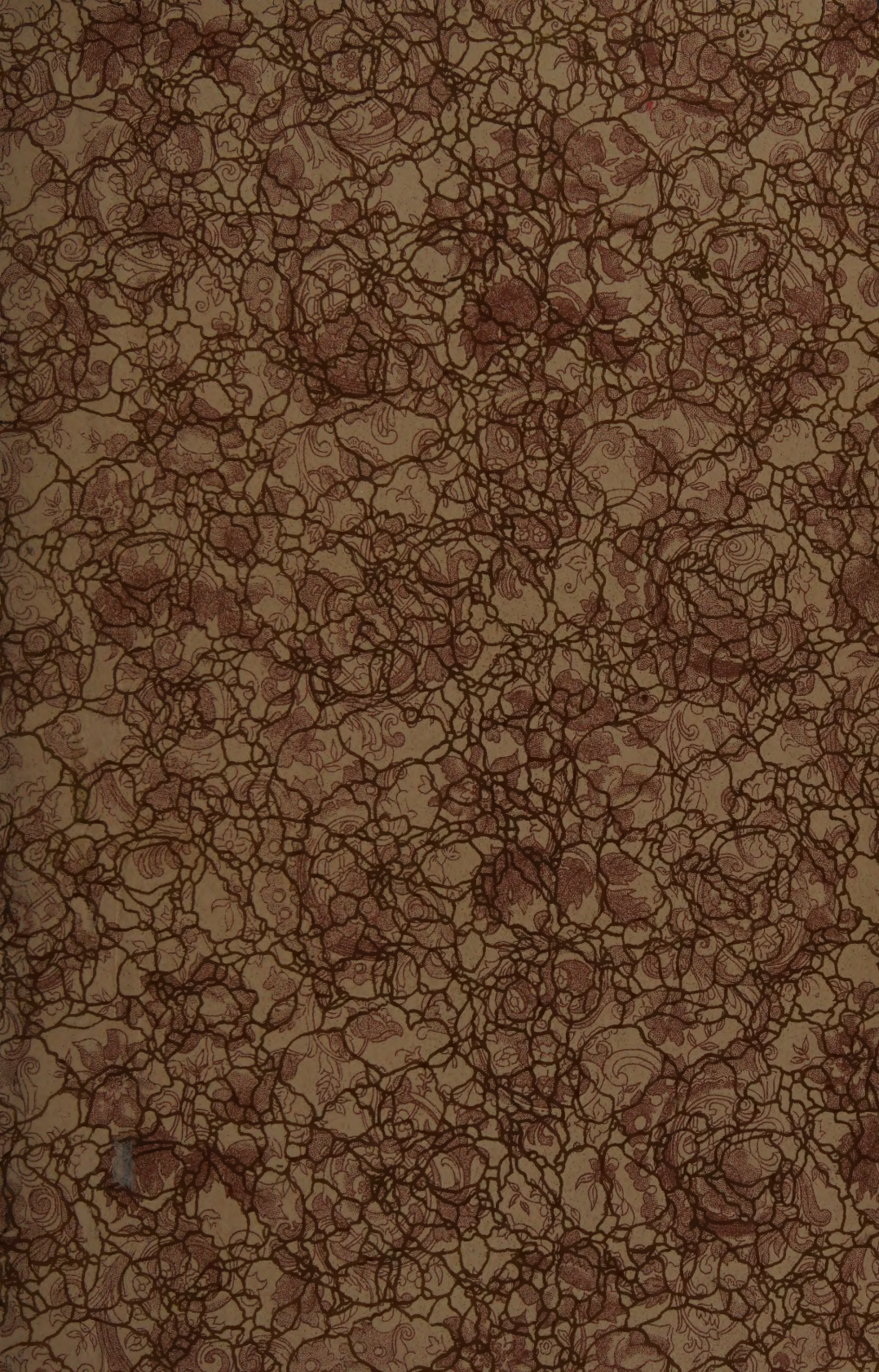
Library of the
Meadville Theological School

Accession No. 26060

Gift of

Professor H. P. Smith





Evangelium des Matthäus.

ord. Professor der Theologie in Tübingen.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Library of the
adville Theological School
ession No. 26060

Gift of

Mr H. P. Sm

YRABU
EST TO
JULY 1893
ONOR. JACOBSON

Vorrede.

Unter akademisch gebildeten Theologen wird heutzutage wohl der Satz auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen, daß zu den allerersten Anforderungen an eine gute Predigt über einen biblischen Abschnitt die Geburt derselben aus wirklich wissenschaftlichem Studium ihres Textes heraus gehört. Man wird aber diesem Satz sofort den andern zur Seite stellen dürfen: es sollte auch zu den ersten Anforderungen an eine gute wissenschaftliche Bearbeitung der h. Schrift gerechnet werden, daß durch sie die praktische, dem Leben dienende Verwendung des biblischen Gottesworts gefördert wird. Damit ist keineswegs gesagt, die praktische oder sogenannte erbauliche und die wissenschaftliche Bearbeitung der h. Schrift sollen dasselbe oder immer ineinander sein, nicht einmal, sie sollen immer miteinander verbunden sein. Vielmehr fordern wir gerade umgekehrt, beide sollen etwas Besonderes sein und bleiben, denn nur so ist jede von ihnen, was sie sein soll. Aber das Leben, dem sie entquellen, der Geist, der sie beseelt, die Wahrheit, die sie darbieten, der höchste Zweck, dem sie dienen, sollen Eins sein. Es ist ein sehr schlimmes Zeichen für einen sogenannten erbaulichen Vortrag, wenn er den genuinen Sinn des Textes, über welchen er ergeht, möglichst beiseite läßt, ja gar beiseite lassen muß. Und es ist ein sehr schlimmes Zeichen für einen Kommentar, wenn der Prediger oder Religionslehrer mit demselben zu seinen Zwecken gar nichts anfangen kann, ja wenn er in die größte Verlegenheit kommt, sobald er das, was ihm sein Kommentar sagt, in Predigt oder Unterricht u. s. f. verwenden will. In wie viel tausend praktischen Fällen spiegelt sich in der Gegenwart, zu wahrer Gewissensnot der Kirchendiener, der trostlose Dualismus wider, welcher so oft — ein tiefer Abgrund — zwischen der theologischen Wissenschaft und den kirchlichen Lehr- und Lebensforderungen klafft. Das Bibelwort selbst ist hieran völlig unschuldig, denn es ist Lebenswort; und wie es Leben in sich hat, so teilt es Leben dem mit, welcher, ob eines wissenschaftlichen oder eines praktischen Zwecks halber, ernsthaft und so, wie es

behandelt sein will, sich mit ihm abgibt. Ein geistlich lebloser, ja Leben tödender Kommentar ist als solcher nicht das, was er sein soll.

Der Versuch, beides, wissenschaftliche Erklärung und praktische, speziell homiletische Bearbeitung neben einander so zu geben, daß kein bloß äußerliches Zusammensein, sondern ein inneres Auseinanderbezogensein stattfindet, ist schon mehrfach gemacht worden. Von dem Lange'schen Bibelwerk unterscheidet sich die hiemit, nach langjähriger Vorbereitung, ans Licht tretende Bearbeitung, zunächst des Evangeliums Matthäi, hauptsächlich dadurch, daß als praktischer Teil nicht bloße Skizzen, aphoristische Gedanken, Winke, kleine Dispositionen oder Exzerpte u. dgl., sondern je einheitliche homiletische selbstständige Meditationen über den betreffenden Abschnitt gegeben werden. Ähnlich ist die Verschiedenheit von Rebe's bekanntem Perikopenwerk, dessen äußerst kurze, oft sehr magere Dispositionen denn doch für den praktischen Zweck gar zu wenig bieten. Dagegen berührt sich unsre Art der Behandlung mit einer Reihe neuerer Werke über die Perikopen, wie z. B. von Sommer, ferner mit Göbels Schrift über die Parabeln, in anderer Weise mit der die beiden Seiten ineinander verflechtenden Bearbeitung des 2 Korintherbriefs von Langehenrich u. a. Doch liegen auch die Unterschiede dieser unsrer Schrift von den genannten klar vor Augen. Die bedeutendste Eigentümlichkeit unsrer Matthäusbearbeitung ist wohl die, daß sie beides ganz sein will, sowohl ein vollständiger Kommentar, als eine Kette von Meditationen über Abschnitt um Abschnitt. Ich erlaube mir nur für den Gebrauch des Buchs noch zweierlei zu bemerken: einmal, wer es wesentlich zum Predigtstudium benützt, sei gebeten, doch ja nicht auf das Durchlesen der Meditationen sich zu beschränken. Dieselben nehmen immer, oft unmerklich für den, der das Vorangehende nicht gelesen hat, Bezug auf den wissenschaftlich-exegetischen Teil und finden sehr oft erst durch diesen ihr volles Verständnis, gleichsam die Ausfüllung ihres Rahmens, wie umgekehrt der exegetische Teil — Bengel war hier unbedingtes Muster — mitten in der Exegese zugleich das zu geben sucht, was jener Lebensbedeutung des Bibelworts entspricht, daher auch vieles, was unmittelbar praktisch verwertbar ist. Sodann bitte ich zu beachten, daß die von mir gemachten Abschnitte möglichst Rücksicht auf die Perikopen nehmen, ich daher nicht schuldig bin, wenn sie sehr ungleichen, oft (z. B. in der Bergpredigt gemäß den württembergischen Perikopen) zu großen, oft nur kleinen Umfang haben.

Endlich über den Standpunkt, auf welchem ich in dieser, wie in allen meinen Schriften stehe, habe ich wohl nicht nötig, ausführlicher zu reden. Es tritt nur gerade in der wissenschaftlichen Bearbeitung eines Evangeliums die von mir versuchte Verbindung des Bibelglaubens mit voller Anerkennung der Gesetze wissenschaftlichen Forschens in eigentümlicher,

ja wohl sonderlich bezeichnender Weise hervor. Der Standpunkt, der Grundsatz selbst scheint mir ein klarer, einfacher: von Beck und seiner Schule strenger Observanz unterscheidet sich derselbe dadurch, daß ich, um es kurz auszudrücken, bei dem Wort „Wissenschaft“ nicht an eine, von allen andern spezifisch unterschiedene, lediglich eigenen Gesetzen folgende exklusiv „biblische“ Wissenschaft, sondern an Wissenschaft im gewöhnlichen Sinn des Worts denke. Mit Beck oder richtiger gesagt mit Bengel und seiner ganzen Schule stehe ich aber von Herzen auf Einem Boden durch den Grundsatz, daß christliche *γνώσις* nicht bloß überhaupt aus der *πίστις* entspringt, daher von Dualismus zwischen diesen beiden keine Rede sein darf, obgleich eine gewisse Duität beider nie ganz überwunden wird, sondern auch, daß die Grundforderung an christliches Erkennen, an christliche Wissenschaft — ohne deren Erfüllung sie gar nicht ist — speziell das gläubige Eingelebtsein in die biblische Wahrheit ist. Wir sagen: „biblische“, nicht bloß „christliche“ Wahrheit; denn eine andere echt christliche Wahrheit, als die biblische, einen andern echten Christus und Gott als den biblischen gibt es für uns gar nicht. Diese Grundforderung aber: „*γνώσις* aus und kraft der *πίστις*“ halte ich eben für eine echt wissenschaftliche; sie ist auf religiösem Boden das, was auf profanem Boden die überall rückhaltlos anerkannte Grundforderung des Sicheingelebthabens in den Gegenstand der Wissenschaft und seinen Geist ist. Indem ich mir vorbehalte, an einem andern Ort diese prinzipiellen Anschauungen über bibelgläubige Wissenschaft weiter zu entwickeln,¹⁾ sei nun hier sofort offen und unumwunden folgendes ausgesprochen: es wird einer auf diesem Boden stehenden Bearbeitung eines Evangeliums ein Vorwurf nicht erspart bleiben, der etwa so lautet: „du mußt infolge dieses Standpunktes sehr oft da Halt machen, wo doch die Konsequenzen weiter führen würden; du stößt manchmal (vgl. z. B. unsre Stellung zur Verfassersfrage des ersten Evangeliums) selbst Thüren auf und thust einen Schritt durch die, vielleicht nur halb geöffnete Thüre hinein, bleibst dann aber stehen.“ Sofern dieser Vorwurf etwas Richtiges im Auge hat, antworten wir ruhig: alles zu wissen, auch das was man nicht weiß und nicht wissen kann, halten wir weder christlich für noch für wissenschaftlich. Im Gegenteil: echte Wissenschaft ist nur die, welche ihrer Grenze bewußt ist und das auch ehrlich bekennt, welche daher auch Halt machen kann. Selbstgefälliges Sichverrennen in und Hochherreden über bloße Vermutungen halten wir für unwissenschaftlich, vollends für unchristlich. Was aber die Bedeutung des Glaubensstandpunktes als solchen für eine gewisse Begrenzung des wissenschaftlichen Forschens betrifft, so sagen wir: wo überhaupt christlicher Glaube ist, da ist der Wissenschaft dieses Glaubens als solcher

¹⁾ Vgl. meinen seitdem, bei J. F. Steintopf in Stuttgart erschienenen Vortrag: über Wesen und Aufgabe einer bibelgläubigen Theologie.

immer eine Grenze schon gesteckt, über die sie absolut nicht hinausgehen kann. Nur das sollten alle Theologen, die der Linken so gut wie die der Mitte und der Rechten, einfach gestehen: etwas, was unsern Christusklauben antastet oder gar unmöglich macht, nehmen wir keinesfalls an, es komme mit welchem Namen es wolle, wäre es auch der der wissenschaftlichen Wahrheit. Man denke nur an die Eine Glaubenswahrheit, daß Christus, der persönliche, auferstandene und erhöhte Christus lebt, wirklich, persönlich lebt; so mag uns alle Wissenschaft der Welt zehnmal, wenn sie will und — notabene — kann, beweisen, daß ein Toter nicht aufzustehen und persönlich fortzuleben vermag, wir glauben ihr's nun und nimmermehr. Selbstverständlich aber wird unter den Theologen immer Differenz sein, wie weit oder eng die Grenze gesteckt oder was alles zu dem unantastbaren Besitz von Glaubenswahrheit gerechnet wird und was nicht. Aber als Theologen haben wir einen solchen Besitz, den uns nichts und niemand antasten darf. Und daß wir ihn haben, das macht nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube. Unsere Wissenschaft bestätigt dann hintenher das, was unser Glaube uns an die Hand gegeben hat; sie reinigt auch unsere Glaubensanschauung, aber sie hebt sie nicht auf, sondern macht sie fester und klarer. Speziell nun aber die Stellung zu den Evangelien betreffend, so gehört für die bibelgläubige Wissenschaft zu jenem unantastbaren Besitz, somit zu den Axiomen und Voraussetzungen unserer biblischen Theologie, Exegese, Kritik u. s. f. einmal der negative Satz: es ist uns Glaubenssache, daß Gott der Herr unmöglich von seinem Sohne Jesu Christo kann der Welt ein falsches oder völlig unklares, zweifelhaftes Lebens- und Geschichtsbild hinterlassen haben; sodann der positive Satz: es ist uns Glaubenssache, daß das von den Evangelien entworfene Lebensbild Jesu wahr ist. Dies statuieren wir nicht etwa bloß kraft des *sic volo sic jubeo* eines nun eben einmal also Glaubentwillens, geschweige kraft autoritativen Dekrets einer Kirche u. dgl., sondern kraft unsrer Erfahrung von diesem evangelischen Christusbild. Unter „Erfahrung“ aber verstehen wir zwar zuerst, aber durchaus nicht bloß den sittlich-religiösen Eindruck, mit welchem das in dem evangelischen Jesus uns vorgestellte Leben sich als beseligend und sittlich-erhebend an unsrem, wie der ganzen Gemeinde Gefühl und Gewissen bewährt. Wäre unsere Erfahrung bloß diese sittlich-religiöse, so wäre der bekannten, beliebten Unterscheidung des „Christus, wie er mir ist“ und des „Christus, wie er an sich war und ist“ wenigstens nicht genügend die Thüre gewiesen. Diese Unterscheidung perhorreszieren wir dann völlig, wenn sie die Bedeutung haben soll, jenen ersten Christus, den „Christus, wie er mir ist“ als den religiösen und wissenschaftlichen Potentaten auf den Thron und an die Stelle des „Christus, wie er an sich war und ist“ zu setzen. Vor diesem Christus, dem subjektiven Ich- oder Gemeinde-

Christus bewahre uns Gott in Gnaden! Hier liegt die eigentliche und, wie wir glauben, äußerst gefährliche Härese der modernen Kirche und Theologie. Nein, die Erfahrung, die uns zu jener Position gebracht hat und immer neu bringt, ist neben und mitten in der sittlich-religiösen ganz wesentlich auch die intellektuelle, ja gerade die wissenschaftliche, darin bestehend, daß, je länger wir nüchtern und ernst mit unsrem Denken in die Evangelien (aber überhaupt in das Neue Testament —, nur reden wir hier speziell von den Evangelien) uns vertieft und sie streng wissenschaftlich verarbeitet haben, der Inhalt derselben und speziell ihr Christusbild sich uns als ein im wesentlichen harmonisches und geschichtlich wahres bestätigt hat und immer neu bestätigt. Wenn es überhaupt einen Jesus Christus gegeben hat — und es hat einen Jesus von Nazaret, welcher der Christ war, gegeben, und mögen die Romann und Genossen, die das leugnen, auch etwa noch die Majorität finden —, so ist er so gewesen, wie die Evangelien ihn zeichnen. Auch hiemit ist noch Spielraum für allerhand Differenzen der Auffassung von einzelem gegeben. Der modern bibelgläubigen Theologie, wenigstens der aus der Bengel'schen Schule, speziell dem Verfasser dieser Schrift kommt es nicht bei, Apologetik und Harmonistik im alten Stil zu treiben, Widersprüche zu leugnen und künstlich zu lösen, Schwierigkeiten zu vertuschen u. s. w., überhaupt der wissenschaftlichen Forschung im einzelnen zum voraus Grenzen zu diktieren. Sie fordert nur, daß im Glauben gearbeitet, aber wissenschaftlich gearbeitet und demütige Selbstsucht geübt werde, und sie weiß im Glauben, daß, mag man auch da und dort zweifeln, streichen, kritisieren u. s. f., im ganzen das Resultat, daß der evangelische Christus der echt historische ist, immer neu bestätigt wird. Und endlich ein dritter Satz: die bibelgläubige Theologie erkennt auch die Evangelien als Gotteswort, als integrierendes Stück des biblischen Gesamtgottesworts an, und aus Erfahrung (dies Wort auch hier in jenem doppelten Sinn verstanden) bezeugt sie: hier redet Gottes Geist, hier schreibt Gottes Finger. Damit ist keine Inspirations-theorie gegeben, am wenigsten die mechanische der früheren Orthodoxen; aber das Daß der Inspiriertheit kann bei den mannigfaltigsten Anschauungen über das Wie der Inspiration statuiert werden. Und es ist mit diesem unsrem dritten Satz nicht bestritten, sondern anerkannt, daß in der Inspiriertheit, in dem Reden und Schreiben eines Menschen als von Gottes und Christi Offenbarungsgeist erfüllten, Stufen oder besser Unterschiede von Zentralem und Peripherischem vorhanden sind, Unterschiede, welche der einzelne Beurteiler wieder im einzelnen verschieden abgrenzen wird, wofür aber der wesentlichste Maßstab der Entscheidung uns sicher gegeben ist. Das ist — um die Sache hier auf die Frage der Person und des Lebens Christi zu beschränken — das evan-

geliche, ja überhaupt neutestamentliche Gesamtchristusbild, dieses ist das Kriterium für alles, was als echte, sei's historische, sei's dogmatische und ethische Christologie gelten will. Daß es aber ein im wesentlichen einheitliches, besser gesagt: lebendig harmonisches neutestamentliches Christusbild gibt, das ist uns freilich wieder Glaubensaxiom, bestätigt durch das strengste wissenschaftliche Studium des Neuen Testaments und seiner in ihrer Verschiedenheit doch wesentlich zusammenstimmenden Lehrbegriffe. Alles, was mit diesem Christusbild stimmt — und wer wollte z. B. leugnen, daß Wunder im allerstrengsten Sinn des Wortes notwendiges Ingrediens desselben sind? — ist uns unantastbare Wahrheit. Und die Konsequenz, die aus diesen Positionen für unser sowohl persönlich-christliches, als wissenschaftliches Verhalten dem Wort des Neuen Testaments, speziell dem Evangelium gegenüber sich ergibt, ist die, daß wir bei der rückhaltlosesten, nüchternsten Forschung niemals die Pietät vergessen, die wir einem Wort schuldig sind, das uns von Satz zu Satz das ehrfurchtsvolle Geständnis abnötigt: hier redet Gott; er redet durch Menschen, und menschliche Schwachheit tritt auch hervor, aber Er redet. Da muß jedenfalls menschliche Selbstverherrlichung, auch menschliche Weisheitsverherrlichung schweigen.

Der letzte praktische Ausweis der Richtigkeit unsres ganzen Standpunktes und Verfahrens kann freilich nur durch die Erfahrung geliefert werden, daß das auf den geschilderten Grundsätzen ruhende Verständnis des Neuen Testaments, ja überhaupt des Christentums, bei allen Irrtümern im einzelnen, doch immer neu als das einzig richtige und wahrhaft dem Leben dienende sich bewährt.

Robert Kübel.

Inhalts-Übersicht.

	Seite
Einleitung	1—35
Die Überschrift	35—37
Erster Teil. Kap. 1 u. 2. Die Vor- und Kindheitsgeschichte Jesus des Christus.	
1, 1—17. Genealogie	37—42
Meditation hiezu	42—43
1, 18—25. Joseph und Maria. Geburt Christi	43—47
Meditation hiezu	47
2, 1—12. Die Magier	47—52
Meditation hiezu	52—53
2, 13—23. Nach und von Egypten	53—56
Meditation hiezu	56—57
Zweiter Teil. Kap. 3,1—4,11. Die Weihe in Judäa.	
3, 1—12. Der Täufer	57—66
Erfurs über „Reich Gottes“	58—60
Erfurs über Pharisäer und Sadduzäer	62—64
Meditation zu 3, 1—12	67—68
3, 13—17. Die Taufe	68—72
Meditation hiezu	72—73
4, 1—11. Die Versuchung	73—80
Meditation hiezu	80—81
Dritter Teil. Kap. 4,12—Kap. 18. Das galiläische Wirken.	
4, 12—25. Auftreten Jesu in Kapernaum, Wirken in Galiläa	81—87
Erfurs über die Beseffenen	85—87
Meditation zu 4, 12—25	87
Vorbemerkungen zur Bergpredigt	87—92
5, 1—16. Seligpreisungen. Die Aufgabe der Jünger in der Welt	92—106
Meditation hiezu	106—107
5, 17—20. Erfüllung des Gesetzes	107—114
Erfurs über die Giltigkeit des alttest. Gesetzes im N. T.	111—113
Meditation zu 5, 17—20	114—115
5, 21—32. Fünftes und sechstes Gebot	116—125
Meditation hiezu	125—126

	Seite
5, 33—48. Eib. Wiedervergeltung. Feindesliebe	126—135
Exkurs über das Verbot des Schwörens	126—128
Meditation zu 5, 33—48	135—137
6, 1—18. Mosen, Beten, Fasten	137—154
Exkurs über den Begriff „Heuchelei“	138—139
Meditation zu 6, 1—18	154—157
6, 19—34. Des Christen Schatz und Sorgen	157—164
Meditation hiezu	164—165
7, 1—12. Nächstenliebe und Gebet	165—172
Meditation hiezu	172—173
7, 13—29. Der rechte Weg und die Wegweiser. Schluß der Bergpredigt	173—179
Meditation hiezu	179—180
8, 1—13. Der Ausfällige und der Centurio	180—184
Meditation hiezu	184—185
8, 14—22. Petri Schwiegermutter. Zwei Nachfolger	185—188
Exkurs über „Menschensohn“	186—187
Meditation zu 8, 14—22	188—189
8, 23—34. Sturm. Die Beseffenen von Gadara	189—195
Exkurs über „Gottessohn“	190—193
Meditation zu 8, 23—34	195—196
9, 1—8. Der Sichtbrüchige	196—198
Exkurs über den Begriff der Sündenvergebung	196—197
Meditation zu 9, 1—8	199—200
9, 9—17. Matthäus. Anfrage der Johannesjünger	200—205
Meditation hiezu	205—206
9, 18—26. Tochter des Archon. Blutflüssiges Weib	206—208
Meditation hiezu	208—209
9, 27—38. Heilungen und sonstige Arbeit	209—211
Meditation hiezu	211—212
10, 1—15. Ausfendung der Jünger	212—219
Meditation hiezu	219—220
10, 16—25. Fortsetzung der Ausfendungsrede	220—223
Meditation hiezu	223—224
10, 26—42. Schluß der Ausfendungsrede	224—231
Meditation hiezu	231—232
11, 1—15. Sendung Johannis	232—237
Meditation hiezu	237—238
11, 16—24. Rüge des kindischen und ungläubigen Geschlechts	238—242
Meditation hiezu	242
11, 25—30. Jesus und der Vater. Einladung der Müsseligen	243—247
Meditation hiezu	247—248
12, 1—21. Sabbatgebot übertreten. Heilungen	248—252
Meditation hiezu	252—253
12, 22—37. Heilung eines Beseffenen. Sünde gegen den h. Geist	253—258
Meditation hiezu	258—259
12, 38—50. Zeichen Jonä. Jesus und seine Verwandten	259—264
Meditation hiezu	264—265
Vorbemerkung zu den Gleichnissen	265—268
13, 1—23. Das vierfache Ackerfeld	268—274
Meditation hiezu	274—275
13, 24—30. 36—43. Unkraut unter dem Weizen	275—279
Meditation hiezu	279—280

13, 31—35.	44 - 52. Die übrigen Gleichnisse	280—285
	Meditation hiezu	285—286
13, 53—58.	Jesus in Nazaret	286—287
	Meditation hiezu	287—288
14, 1—12.	Johannis Hinrichtung	288—290
	Meditation hiezu	290
14, 13—21.	Speisung der Fünftausend	290—292
	Meditation hiezu	292—293
14, 22—36.	Jesus und Petrus auf dem Meer	293—294
	Meditation hiezu	294—295
15, 1—20.	Der falsche Gottesdienst der Pharisäer	295—300
	Meditation hiezu	300—301
15, 21—28.	Das kananäische Weib	301—303
	Meditation hiezu	303—304
15, 29—39.	Zweite Speisung	304—305
16, 1—12.	Zeichen der Zeit. Sauerteig der Pharisäer	305—307
	Meditation hiezu	308
16, 13—20.	Petri Bekenntnis. Die Schlüssel	309—317
	Meditation hiezu	318
16, 21—28.	Erste Leidensankündigung	319—324
	Meditation hiezu	324
17, 1—13.	Verklärung	324—329
	Meditation hiezu	329—330
17, 14—27.	Der Mondstüchtige. Zweite Leidensankündigung. Der Stater	331—334
	Meditation hiezu	334—335
18, 1—14.	Über den Kindesfinn	335—340
	Meditation hiezu	340—341
18, 15—35.	Pflicht der Vergebung. Gleichnis vom König und seinen Schuldnern	341—347
	Meditation hiezu	347—348

**Vierter Teil. Kap. 19—25. Übergang von Galiläa nach Judäa.
Abschluß des Wirkens in Judäa.**

19, 1—15.	Ehescheidung und Ehelosigkeit. Die Kindlein	348—355
	Meditation hiezu	355—356
19, 16—30.	Der reiche Jüngling. Lohn der treuen Nachfolger	356—364
	Meditation hiezu	364
20, 1—16.	Die Arbeiter im Weinberg	365—370
	Meditation hiezu	370—371
20, 17—34.	Dritte Leidensankündigung. Die Zebedaiden. Die zwei Blinden	371—378
	Exkurs zu λόγον 20, 28	375—377
	Meditation zu 20, 17—34	378—379
21, 1—11.	Ginzug in Jerusalem	379—382
	Meditation hiezu	382—383
21, 12—22.	Tempelreinigung. Verfluchung des Feigenbaums	383—387
	Meditation hiezu	387
21, 23—46.	Jesu Vollmacht. Gleichnisse betreffend die Pharisäer	387—393
	Meditation hiezu	393—394
22, 1—14.	Die Hochzeit des Königssohns	394—397
	Meditation hiezu	397—398
22, 15—22.	Gott und dem Kaiser je das Seine!	398—401
	Meditation hiezu	401—402

	Seite
22, 23—33. Die Auferstehungsfrage	402—404
Meditation hiezu	404—405
22, 34—46. Das vornehmste Gebot. Der Sohn Davids	405—409
Meditation hiezu	409—410
23. Strafrede gegen die Pharisäer	410—420
Meditationen hiezu	420—423
24. Die eschatologische Rede	423—452
Vorbemerkungen hiezu	423—433
Gelegese	433—449
Meditationen	449—452
25. Allgemeines zu Kap. 25	452—453
25, 1—13. Die zehn Jungfrauen	453—459
Meditation hiezu	459—461
25, 14—30. Die anvertrauten Talente	461—465
Meditation hiezu	465—466
25, 31—46. Die Vergeltung am Endgericht	466—470
Meditation hiezu	470—471

Fünfter Teil. Kap. 26—28. Geschichte der Passion und Auferstehung.

26, 1—16. Todesbeschluß. Salbung in Bethanien. Judas	471—475
Meditation hiezu	475—476
26, 17—29. Das letzte Mahl. Einsetzung des Abendmahls	476—488
Exkurs über das Verhältnis der Evangelien in der Frage des letzten Mahls	477—481
Exkurs über die Abendmahls Worte	484—486
Meditation zu 26, 17—29	488—489
26, 30—46. Gethsemane	490—494
Meditation hiezu	494
26, 47—68. Gefangennehmung. Jesus vor Kaiphas	494—501
Meditation hiezu	501—502
26, 69—27, 10. Petri Verläugnung. Judä Ende	502—507
Meditation hiezu	507—508
22, 11—31. Jesus vor Pilatus. Verurteilung und Abführung	508—511
Meditation hiezu	512—513
27, 32—50. Jesus am Kreuz	513—519
Meditation hiezu	519—520
27, 51—66. Die Vorgänge nach dem Tod Jesu. Begräbnis	520—526
Exkurs zu Vers 51—53	522—523
Meditation zu 27, 51—66	526—527
28, 1—10. Auferstehung	527—533
Exkurs über das Verhältnis der Berichte	529—533
Meditation zu 28, 1—10	533—534
28, 11—20. Abschied Jesu von der Erde	535—543
Exkurs über die trinitarische Bedeutung von 28, 19	541—542
Meditation zu 28, 11—20	543—544

Einleitung.

1. Inhaltsübersicht und Anordnung des Evangeliums.

1. Inhaltsübersicht. Geschlechtsregister Jesu (Kap. 1, 1—17). Die Geburt von der Jungfrau und der Jesusname (18—25). Die Magier (Kap. 2, 1—12), Flucht nach Egypten (13—15), bethlehemitischer Kindermord (16—18), Rückkehr aus Egypten und Niederlassung in Nazaret (19—23). Auftreten des Johannes (Kap. 3, 1—12); Jesu Taufe durch ihn (13—17). Versuchung (Kap. 4, 1—11); Jesus läßt sich in Kapernaum nieder und beginnt die Himmelreichspredigt (12—17); erste Jünger, und erstes Wirken in Galiläa (18—25). Bergpredigt (Kap. 5 — Kap. 7). Die drei ersten Heilwunder, wobei bereits Ankündigung der Verstoßung Israels (8, 11. 12); allgemeiner Blick auf die heilende Thätigkeit Christi (Kap. 8, 1—18). Der Ernst seiner Nachfolge (19—22), der Sturm auf dem Meer (23—27), die zwei Bejessenen (28—34). Erste Kollision mit den Schriftgelehrten bei der Heilung und Sündenvergebung des Gichtbrüchigen (Kap. 9, 1—8) und der Berufung des Matthäus (9—13). Jesu Äußerung über das Verhältnis des Neuen und des Alten (14—17); vier weitere Heilwunder, welche die Pharisäer bereits zu Lästerworten führen (18—34); allgemeinerer Blick auf Jesu Thätigkeit (35—38). Aussendung der Zwölf und Rede an sie (Kap. 10). Botschaft des Johannes, Rede Jesu über diesen und des Volks Stellung zu ihm und Jesu selbst (Kap. 11, 1—19), Rede gegen die besonders bevorzugten Städte und für die Armen, die zu ihm kommen dürfen (20—30). Neuer Konflikt mit den Pharisäern wegen der Sabbatfrage, der dieselben schon zum Beschluß führt, Jesum aus dem Weg zu schaffen (Kap. 12, 1—14). Jesus der stille Knecht Gottes (15—21); Streitrede mit den Pharisäern aus Anlaß von deren Lästerung und Zeichenforderung (22—45). Abweisung der Verwandten (46—50). Sieben Gleichnisse (Kap. 13, 1—52). Verwerfung Jesu in Nazaret (53—58). Johannes Tod (Kap. 14, 1—12), Jesus in der Wüste, erste Speisung, Wandel auf dem Meer (13—36). Dritter Konflikt mit den Pharisäern, betreffend das Verhältnis von Gottes Gebot und Menschenfatzung (Cap. 15, 1—20). Jesus findet Glauben beim cananäischen Weib, heilt Kranke, erbarmt sich des Volks, zweite Speisung (21—39). Abweisung der Zeichenforderung der Pharisäer (Kap. 16, 1—4), Warnung vor ihrem Sauerteig (5—12). Bekenntnis Petri (13—20), erste Leidensankündigung (21—28). Verklärung und Rede über Elias (Kap. 17, 1—13); Rede über die Kraft des Glaubens bei Ge-

legenheit eines Heilwunders (14—21). Zweite Leidensankündigung (22. 23); die Tempelsteuer (24—27). Reden an die Jünger, betreffend den Kinderfuss, das Argernis u. dgl. (Kap. 18, 1—14), die Liebe in der Brüdergemeinde, besonders die Pflicht der Vergebung, aber auch brüderliche Zucht (15—35). Gespräch mit den Pharisäern über Ehescheidung (Kap. 19, 1—9), mit den Jüngern über Ehelosigkeit (10—12). Segnung der Kinder (13—15). Der reiche Jüngling und der Jünger Lohn für ihre Verleugnung (16—30). Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Kap. 20, 1—16). Dritte Leidensankündigung (17—19); Bitte der Zebaiden und daran sich anschließende Rede (20—28). Die zwei Blinden (29—34). Einzug in Jerusalem (Kap. 21, 1—11), Tempelreinigung (12—16), Verfluchung des Feigenbaums (17—22); Gespräch mit den Pharisäern über seine Vollmacht (23—32). Gleichnis von den Weingärtnern (33—46), von der Hochzeit des Königssohns (Kap. 22, 1—14). Letzte Versuche der Pharisäer, mit der Steuerfrage (15—22), sodann mit der nach dem größten Gebot (34—40), und der Sadducäer, mit der Auferstehungsfrage (23—33) Jesus zu Fall zu bringen, abgewiesen. Jesus seinerseits bringt die Pharisäer mit der Christusfrage zum Schweigen (41—46). Konstatierung des totalen Bruchs mit den Pharisäern und Ankündigung des Gerichts über Jerusalem durch eine große Rede (Kap. 23), der sofort die über die Zerstörung Jerusalems und seine Parusie (Kap. 24), sowie eschatologische Gleichnisse (Kap. 25) folgen. Die Endkatastrophe: Vorbereitung auf dieselbe bei Feind und Freund (Kap. 26, 1—16). Letztes Passahmahl (17—29). Gethsemane (30—46). Gefangennehmung (47—58), Verhör vor Kaiphas (59—68), Petri Verleugnung (69—75). Überführung an Pilatus, Judä Ende (Kap. 27, 1—10). Jesus vor Pilatus (11—31), Kreuzigung, Tod und Begräbnis (32—66). Auferstehung, die Erscheinung des Auferstandenen (Kap. 28, 1—10). Die von den Wächtern herrührende Sage (11—15). Abschiedsbefehl und Verheißung (16—20).

2. Was die Anordnung dieses Stoffs betrifft, so hebt sich von selbst Kap. 1 u. 2 einerseits als Vor- oder Kindheitsgeschichte und Kap. 26—28 andererseits als Endgeschichte von dem Hauptkörper Kap. 3—25 ab. Wie der in letzterem vorliegende Stoff zu ordnen sei, deutet der Verfasser teils durch den Unterschied der beiden Wirkungskreise, Judäa (3, 1—4, 11; dann wieder 19, 1; 20, 17.) und Galiläa (4, 12—Kap. 18), teils durch die verschiedenen Stadien des Kampfes mit den Pharisäern (9, 3 ff.; 12, 2 ff. 24 ff.; 15, 1 ff.; 16, 1 ff.; 19, 3; 21, 15. 23 ff.; 22, 15 ff.; 23), teils durch Hinweisungen auf Entwicklungsstufen von Glauben, resp. Unglauben im Volk (11, 20 ff.; 13, 13 ff.) und im Jüngerkreis (Höhepunkt 16, 13 ff.) an. Hiernach teilen wir: 1) Vor- und Kindheitsgeschichte Kap. 1 u. 2. 2) Die Weihe in Judäa 3, 1—4, 11. 3) Das galiläische Wirken Kap. 4, 12—Kap. 18. a) Auftritt, erstes Lehren und Wunderthun, Kap. 4, 12—Kap. 8. b) Gegenüber drei Stadien der pharisäischen Anfeindung (Kap. 9, Kap. 12, Kap. 15 u. 16) erweist sich Jesus immer klarer als den Christus, wie auch andererseits immer deutlicher im Volk eine Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden vor sich geht. Im ersten Abschnitt (Kap. 9—11) wird einesteils die Jüngerfchar zur ersten Ausendung reif, andererseits bei Gelegenheit von Johannes Sendung das Volk von seiner Wanfelmütigkeit überführt und die Scheidung deklariert zwischen den Städten,

die Christum verworfen haben und den Armen, die zu ihm kommen. Im zweiten Abschnitt (Kap. 12—14) erreicht der Kampf gegen die Pharisäer schon einen Höhepunkt (12, 14), welcher den völligen Bruch auf Tod und Leben zeigt. Im Volk konstatiert Jesus den Unterschied zwischen denen, zu welchen als verstockten er nur noch in für sie nicht verstehbar sein sollenden Gleichnissen redet (13, 13 ff.) und zwischen denen, die als Gläubige gerade durch diese Lehrweise weiter gefördert werden; aber einesteils des ganzen Volkes erbarmt sich der Hirte in der Wüste, andererseits auch bei seinen Jüngern findet er Kleinglauben (Kap. 14). Im dritten Abschnitt (Kap. 15—18) ergehen über die Pharisäer die zwei Worte: „Lasset sie fahren“ u. s. w. (15, 14) und das von der ehebrecherischen Art (16, 4). Im Jüngerkreis kommt es zu dem entscheidenden Höhepunkt mit dem Bekenntnis Petri (16, 16); aber mit den beiden ersten Leidensankündigungen (16, 21 ff.; 17, 22 ff.) sucht sie Jesus, welcher in der Verkürzung die göttlich feierliche Deklaration seiner Sohneshehre erhält, auf seine Passion vorzubereiten; und im engern Jüngerkreis gibt er Lehre und Mahnung für die speziellen Bruderpflichten und Rechte (Kap. 18). 4) Den Übergang vom galiläischen Wirken zum Leiden in Judäa, in gewissem Sinn der Reisebericht des Matthäus bilden Kap. 19 u. 20, während Kap. 21—25 den Abschluß des Wirkens Jesu in Judäa darstellen. a) In dem ersten Abschnitt, der durch 20, 17 wieder in zwei Teile zerlegt ist, wird den Pharisäern gegenüber das richtige Verständnis von Gottes Ordnung und alttestamentlichen Gesetz (19, 8), dem reichen Jüngling und den Jüngern der Ernst, aber auch die Verheißung den Nachfolge Christi dargestellt; auf die dritte Leidensankündigung folgt die Belehrung über den Unterschied des Reiches Christi von weltlichen Reichen (20, 25 ff.). b) Im zweiten Abschnitt weist alles, Geschichte (21, 1 ff. 12 ff. 18 ff.; 22, 15—46) und Lehre (21, 23 — Kap. 25) auf die Endentscheidung hin und zeigt, daß es gerecht ist, wenn Israel, das seinen König verschmäht, das Reich genommen und es den Heiden gegeben wird (21, 43); aber nicht verschwiegen wird, daß auch unter diesen, überhaupt unter den Gläubigen eine Scheidung vorgenommen (22, 11 ff.; 25, 1 ff.), also ernsteste Pflichterfüllung (25, 14 ff.), besonders der Liebe (25, 31 ff.) erfordert wird. 5) In der Geschichte der Passion und der Auferstehung, Kap. 26—28, ist wohl der bedeutendste Nachdruck auf den Nachweis gelegt, wie der von seinem Volk in entsetzlicher Blutschuld (27, 25) dahingegebene, von den eigenen Jüngern verlassene, seines Vaters Willen bis zur Gottverlassenheit gehorsame (26, 39; 27, 46) Jesus als der Christ sich erweist, als solchen sich selbst bekennt (26, 64) und als Gottes Sohn bekannt wird (27, 54), Er der Stifter des Neuen Bundes durch sein Blut (26, 28), der Eröffner des Heiligtums und des Lebens (27, 51 ff.; 28, 1 ff.), der Herr, dessen Erdenwandel abschließt mit dem Gebot der Gewinnung aller Völker für Seine Jüngerschaft und mit der Zusage seiner Gegenwart bis zum Ende der Welt (28, 18 ff.).

2. Grundgedanke und Zweck.

1. Die im Evang. Matth. selbst enthaltenen Data zur Beantwortung der Frage nach dem Grundgedanken und Zweck desselben.

a) Alttestamentliche Citate. Schon der Quantität nach liegt in dieser Beziehung der große Unterschied zwischen M. und den beiden andern Synoptikern klar vor. Da wo der Evangelist selbst redet, finden sich Citate bei Matthäus in folgenden Stellen: 1, 23; 2, 15. 18. 23; 3, 9; 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 35; 21, 4 f.; (26, 56); 27, 9 f.; 27, 35 (nicht wohl ächt); bei Markus, wo er selbst redet, nur 1, 2 f. (15, 28 unächt), bei Lukas 2, 23 und 3, 4. Bei beiden letzteren fehlt z. B. selbst das so naheliegende Citat aus Sach. 9, 9 bei der Einzugsgeſchichte; bei Lukas hat ſogar die Geburtsgeſchichte kein Citat. Auch in den vom Evang. berichteten Reden Jeſu hat Matth. mehr Citate, als die beiden anderen; eigentümliche, dem Matthäus fehlende Citate hat Mark. in Reden Jeſu gar nicht (in gewiſſem Sinn 12, 29), Luk. nur 4, 25 ff. und 22, 37. Dazu ſind die bei Matth. in Jeſu Reden enthaltenen Citate zum Teil beſonders ſignifikant; ſo fehlt das bei ihm zweimal (9, 13; 12, 7) gegen die Phariſäer verwendete Wort des Joſea (6, 6) in den Parallelen bei Mark. und Luk., ebenſo das zweite altteſtamentliche Beiſpiel für Sabbatentheiligung Matth. 12, 5; von der Bergrede, aus der 5, 21 ff. hieher gehören, wird noch mehr die Rede ſein. Auch die Art, wie citiert wird, iſt bezeichnend. Die dem Matth. faſt ſtehende Formel *ἐν αὐτῷ* u. ähnl., welche auch bei Johannes 12, 38; 18, 9 ſich findet, haben Mark. u. Luk. in eigener Rede (Mark. 15, 28 unächt) niemals. Das alles zeigt doch, daß dem Matth. teils überhaupt die Beſtätigung des Neuen Teſtaments durch das Alte, teils ſpeziell der Nachweis, daß und wie in Chriſto die altteſtamentliche Verheiſung erfüllt d. h. Realität geworden ſei, beſonders wichtig iſt.

b) Ausſprüche, welche die innere Stellung unſeres Evang., reſp. ſeines Inhalts, beſonders Chriſti in ihm, zum Alten Teſtament klar legen. Mit dem biſher beſprochenen gehören in eine Linie inſofern, als es ſich um das poſitive Erfüllungsverhältnis zum A. T. handelt, folgende Data: 1, 1 iſt zwar (ſ. Gregeſe) nicht Überschrift des ganzen Buches, ſondern nur von Kap. 1; aber die Bezeichnung *I. X. υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* zeigt doch jedenfalls, unter welcher Kategorie der Verſ. überhaupt Jeſum hauptſächlich gedacht haben will; vergl. dagegen Mark. 1, 1 (wo *υἱοῦ Δεοῦ* nicht zu ſtreichen iſt) und vollends Joh. 1, 1 ff.: „Jeſus der Chriſt, der verheißene Davidide“ iſt zweifellos Thema unſeres Evang. Damit ſtimmt die Zurückführung der Genealogie bloß bis Abraham und ihr Schluß 1, 16. Aber die „Erfüllung“ des A. T. enthält auch eine negative Seite, und dieſe tritt bei M. ſehr hervor. Daß die Antithefe Chriſti und unſeres ganzen Evang. vor allem gegen die damaligen, ſein wollenden Vertreter des A. T., Schriftgelehrte und Phariſäer ſich richtet, daß ihrer Auffaſſung des A. T. die von Chriſto gegebene richtige Auffaſſung und Plerose mit Energie gegenübergeſtellt wird, braucht kaum eines Beweiſes. Schon was in § 1 über die Bedeutung, welche für Inhalt und Anordnung der Kampf Jeſu gegen die Phariſäer hat, geſagt wurde, iſt des genug Zeugnis; die andern Synoptiker haben zwar, Mark. faſt alle, Luk. die meiſten hierauf bezüglichen Abſchnitte auch; aber außer dem, was oben über M. 9, 13; 12, 7 u. 12, 5 angeführt wurde, beachte man, daß nur M. ſchon 9, 34 eine Läſterung der Phariſäer berichtet, nur er das ſcharfe Wort gegen ſie 15, 13. 14 (Luk. 6, 39 iſt ganz anders),

das Gleichnis von den zwei Söhnen mit dem herben Wort gegen die Pharisäer 21, 28—32, die antipharisäische Rede Kap. 23 als ein ganzes, abschließendes Gesamtzeugnis, endlich die Erzählungen 27, 62 ff., 28, 11 ff. bringt. Noch mehr aber fällt in die Waagschale, daß die Bergrede bei Matth., ganz anders als bei Lukas (dem Pauliner!), fast durchaus von dem Gegensatz gegen die Pharisäer und ihre Gerechtigkeit beherrscht ist, jedenfalls 5, 20 — 6, 18 vollständig.

Hienach wird der Satz gewiß gerechtfertigt sein, daß der diametrale Gegensatz zwischen Christus und dem Pharisäismus unserem Evang. noch viel wichtiger ist als Mark. u. Luk.; und gewiß beachtenswert ist es, daß, da des Johannes Opposition gegen die *Ἰουδαῖοι* jedenfalls etwas ähnliches ist wie des Ev. Matth. Opposition gegen die Pharis., gerade die zwei apostolischen Evangelien es sind, welche jenen Gegensatz zu einem so zentralen Hauptgegenstand ihrer Darstellung machen. — Aber die Antithese Christi im Ev. Matth. gilt gar nicht bloß der pharisäischen Auffassung des A. T., besonders seines Gesetzes; die reformirtenomistische Anschauung, welche unter den neueren Kommentatoren des Matth. besonders Michelhaus¹⁾ vertritt, wonach Jesus im Gegensatz zur pharisäischen Gesetzesdeutung und Anwendung gerade das alttest. Gesetz selbst voll belassen, anerkannt, in keinerlei Beziehung „aufgehoben“ habe, ist, wie wir freilich erst bei der Exegese, besonders von 5, 17 ff. näher zeigen können, durchaus einseitig und daher unrichtig. Zwar muß 5, 17 ff. seine volle Bedeutung für positive, freilich pneumatisch-positive Gültigkeit des Gesetzes behalten; und da zu dieser Stelle Mark. gar keine, Luk. (16, 17) nur eine relativ schwächere Parallele hat, so gehört sie zu denen, welche jenes Interesse des Matth., die *πλήρωσις* des A. T. durch Christum darzuthun, besonders deutlich zeigen. Dazu füge noch aus der Bergpredigt M. 7, 12, wo die Befräftigung „dies ist das Gesetz und die Propheten“ ebenfalls keine Parallele bei Luk. 6, 31 (noch weniger Mark.) hat. Außerdem sei, was die positive Stellung Christi zum Gesetz betrifft, an Stellen wie M. 22, 34 ff. u. Parall. nur erinnert. Aber eine Antithese gegen das alttest. Gesetz irgend welcher Art liegt doch zweifellos vor in der Gegenüberstellung des *ἐρρεῖν τοῖς ἀρχαίοις* und *ἐγὼ δὲ λέγω*, welche nur Matth. hat, 5, 21. 22. 27. 28. 31. 32. 33. 34. 38. 39. 43. 44. Denn mit *ἐρρεῖν* sind nun eben einmal zweifellos auch Worte des alttest. Gesetzes eingeführt, und diesen, nicht bloß ihrer (pharisäischen) Deutung, stellt Jesus sein *ἐγὼ δὲ* entgegen; ganz anderer Art ist Luk. 6, 27. Daß etwas ähnliches in den Äußerungen, betr. die Sabbathheiligung liegt, kann nicht geleugnet werden. Dazu kommt das bei einem Judenchriften wahrhaftig bedeutsame *argumentum ex silentio*, daß mit keiner Silbe in unserem Evang. angedeutet ist, das von Christo gebrachte oder vielmehr zu bringende Himmelreich (s. u.) sei ein solches Gottesreich, wie das Gesetz statuiert und die Propheten größtenteils gemalt haben, ein israelitischer, auch äußerlich herrlicher Gottesstaat unter dem Davididen u. dgl. Das freilich nicht bei Matth., sondern bei dem andern Apostel unter den Evangelisten aufbewahrte

¹⁾ Michelhaus, Akad. Vorlesungen über das A. T., II Ev. Matth., herausgegeben und ergänzt von A. Zahn (von diesem allein stammen die Bem. zu Kap. 19—28). Halle 1876.

Herrnwort „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ paßt völlig auch in den Mund des Matthäus'schen Christus. Nach all dem ist doch die Plerose, welche Christus dem A. T. bringt, eine solche, womit dieses, sein Gesetz und seine Weissagung, auf eine neue, eben die pneumatistische Stufe, gehoben, alles an und in ihm zwar bejaht, aber nur so bejaht ist, wie es dieser Stufe des *πνεῦμα* entspricht. Dazu nehme man noch, daß nur bei Matth. der Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden schon 8, 11 gegenüber dem Hauptmann, dem ersten Menschen, bei dem das Wort *πίστις* bei Matth. vorkommt, angekündigt wird (vgl. Luk. 7, 9; 13, 28 f.); und auch im Gleichnis von den Weingärtnern haben Mark. 12, 9 u. Luk. 20, 16 zwar in der Gleichnisrede selbst den Gedanken, nicht aber in der daran sich schließenden direkten Rede Jesu gegenüber den Pharisäern das ausdrückliche Wort: das Reich Gottes wird von euch genommen werden u. s. w. Matth. 21, 43. Eine Art Gegensatz hiezu bildet aber, daß das Verbot Jesu an die Jünger, die Straße der Heiden und Samariter zu betreten (Matth. 10, 5 f.), sowie das Wort gegenüber dem kananäischen Weibe „ich bin nicht gesandt“ u. s. w. (15, 24) nur bei Matth. (vgl. Mark. 7, 27) aufbewahrt ist. Andererseits wieder, nur Matth. berichtet den universalistischen Missionsbefehl des scheidenden Herrn 28, 19; denn Mark. 16, 15 wird als schwerlich echt übergangen werden dürfen; Lukas seinerseits hat zwar 24, 47 die Sache, aber jenen feierlichen Schlußbefehl eben nicht. Anderes, was aus dem Gebiet des Unterschieds zwischen Matth. und den beiden andern Synoptikern noch hier beigezogen werden kann, wird unten hervortreten. Fassen wir alles hier angeführte zusammen, so sieht man, daß Matth. zeigen will: das was Christus bringt, ist ein Neues und doch das Alte, ist das vom Alten Testament verheißene Gottesreich, das aber die alttestamentlichen Schranken durchbricht, und zwar dies einmal nach seinem Geist und seiner Lehre, sofern das Gesetz Christi das pneumatistische Lebensgesetz, nicht das Buchstabengesetz ist, sodann seinem Umfang nach, sofern dieses Reich zwar zuerst den Juden angeboten wird, aber von diesen verschmäht zu den Heiden übergeht, endlich der Art und Weise nach, wie Jesus es pflanzt und ausbreitet, sofern er zwar pädagogisch zunächst in den alttestamentlichen Schranken sich hält, aber ganz klar von Anfang an und von Stufe zu Stufe deutlicher das Gottesreich als das allumfassende Geistesreich hervortreten läßt.

c) Dem Matth. eigentümliche Anschauungen. Wir ziehen hier nur in Betracht die Begriffe Himmelreich und Gerechtigkeit, sodann die Gemeinde und einen besondern Zug am Bild Christi. Bekanntlich ist der Name *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* dem Matth. ausschließlich eigen. Diesen Namen zieht Matth. vor einerseits im Interesse positiven Anschlusses an das A. T. — denn er erinnerte jeden Leser sofort an Dan. 2, 44 und Kap. 7 —, andernteils wieder im Gegensatz zu jüdischen Anschauungen — denn er wehrte allen bloß diesseitigen, irdisch-sinnlichen Erwartungen eines äußerlich herrlichen jüdischen Messiasreiches. Inwiefern durch den wesentlich eschatologischen Begriff des Himmelreichs (s. d. Geregese, besonders zu 3, 2) die irdischen Erwartungen zu einem gewissen Recht kommen, haben wir hier nicht zu untersuchen, da es sich hierbei nicht um etwas dem Matth. eigentümliches handelt. Dagegen ist ihm wieder eigen die nahe Zusammennahme des

Begriffs der δικαιοσύνη mit dem des Reiches Gottes, überhaupt die hohe Bedeutung jenes Begriffs. Das Wort δικαιοσύνη von dem Gut und der Beschaffenheit der neutestamentl. Reichsbürger gebraucht, ist dem Mark. und selbst dem Pauliner Lukas vollständig (außer Luk. 1, 75) fremd, während letzterer das Verbum δικαιοῦσθαι im paulinischen Sinn 18, 14 (anders Matth. 12, 37) hat. Bei Matth. tritt die von Christo gebrachte (5, 6) und verlangte (5, 20) Gerechtigkeit scharf der pharisäischen gegenüber; daß die Lebensgerechtigkeit zugleich bei Matth. als Erfüllung des alttest. Gottesgesetzes gedacht mehr hervortritt als bei Mark. und Luk., wurde schon bemerkt; bei Mark. fehlt das Wort νόμος überhaupt, und in der Unterredung über die πρώτη ἐντολή 12, 28 ff. gibt er das schon angeführte Wort Jesu über die Summe von Gesetz und Propheten (Matth. 22, 40) nicht. Lukas hat νόμος im Mund Jesu nur zweimal, 16, 16 und 24, 44, beidemale vom Gesetzbuch. — Noch merkwürdiger ist die Bedeutung, welche ἐκκλησία bei Matth. hat. Nur er hat bekanntlich die beiden Aussprüche Christi über seine Gemeinde 16, 18 und 18, 17. An ersterer Stelle ist das Fehlen dieses Wortes Christi bei Mark. und Luk. deswegen besonders auffallend, weil beide (Mark. 8, 27 ff., Luk. 9, 18 ff.) doch den Anlaß, das Bekenntnis Petri berichten; selbst der „Dolmetsch des Petrus“, Markus, sagt von der Übertragung der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus nichts! Zu der zweiten Stelle Matth. 18, 15 ff. hat Luk. 17, 3 f. eine kurze Parallele, aber von der ἐκκλησία sagt auch er nichts, derselbe Lukas, in dessen zweiter Schrift, den acta, doch ἐκκλησία so oft vorkommt. Aber noch mehr, der ganze Redeabschnitt Matth. 18, obgleich einzelne Parallelen bei Mark. und Luk. nicht fehlen, hat das eigentümliche, daß — vgl. die Inhaltsübersicht — nur bei Matth. der Zweck klar hervortritt, hier solche Worte Jesu zusammenzustellen, welche den engern Jünger- oder Bruderkreis und dessen Pflichten betreffen; das Wort und der Begriff ἀδελφοί für die Angehörigen der spezifisch christlichen Gemeinschaft tritt überhaupt bei Mark. (nur 3, 34 f.) und Luk. (nur 6, 42; 8, 21; 17, 3; 22, 32, während oft in den acta) gegenüber Matth. (5, 22 ff. 47; 7, 3 ff.; 12, 48 f.; 18, 15. 21. 35; 23, 8) zurück. Man sieht: dem Matth. (wie ähnlich dem andern apostolischen Evangelisten Johannes, der zwar auch nicht von ἐκκλησία redet, aber die Bruderliebe betont) steht die Gemeinde Christi als ein besonderer, organisierter Verein der Christuskgläubigen, sich abhebend von der israelitischen Gemeinde, klar vor Augen und die hierauf bezüglichen Worte Christi sind ihm sonderlich wichtig.¹⁾ — Auf einen ganz andern Punkt endlich führt uns ein dem Matth. eigentümlicher Zug aus dem Christusbild, der noch kurz berührt sei. Wir reden nicht weiter davon, daß M. viel häufiger (achtmal) als Mark. und Luk. (zweimal) den Namen υἱὸς Δαβὶδ, ebenso βασιλεὺς, teils allein, wie 25, 34 ff., teils mit τοῦ Ἰσραὴλ u. dgl., (vgl. die interessanten Parallelen Matth. 21, 5 mit Mark. 11, 10, Luk. 19, 38) für Jesus gebraucht; sondern besonders bezeichnend ist folgendes: nur Matth. stellt 8, 17 f. das Heilen Jesu als Erfüllung von Jes. 53 hin, nur er überhaupt (verglichen mit Mark. u. Luk.)

¹⁾ Aus dem Gesagten ist auch deutlich, wie wenig genau die Rede moderner Kritiker von „katholisch-kirchlichem“ Zug in manchem bei M. ist, vgl. Holtzmann, Einl. S. 371 ff.; weiteres s. d. Organe.

überträgt (vergl. noch 12, 17 ff.) die deuteromesianische Idee vom Knecht Gottes, welche doch Luf. in den acta mehrmals verwendet, auf Christum; und damit hängt wohl auch die bei ihm besonders beliebte, mehrmals (4, 23 ff. vgl. Mark. 1, 39; Matth. 9, 35 ff. vgl. Mark. 6, 34; Matth. 15, 29 ff.) gegebene ausführliche Schilderung des Hirtenerbarmens Jesu gegenüber der Volksherde zusammen. Diese tritt zugleich in schroffen Kontrast zu der Verwerfung Jesu von seiten Israels, dessen schrecklichstes Wort 27, 25 auch nur Matth. berichtet. Gerade der von seinem Volk verworfene Knecht und Hirte sammelt sich eine neue Heerde unter den bisher vom Gottesreich ausgeschlossenen Heiden.

d) Die dem Matth. eigentümlichen Abschnitte und wichtigsten einzelne Worte: Kap. 1 u. 2: Genealogie (vgl. Luf., s. o. und die Egelese), Geburt, Magier, Flucht nach Egypten, Rückkehr, Ansiedlung in Nazaret: Alles von alttestamentlichen Citaten durchzogen und offenbar dem oben angegebenen Hauptgesichtspunkt „Jesum der verheißene Messias“ dienend. — 3, 14. 15 Gespräch zwischen Jesus und Johannes, besonders beachte πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. — 4, 13—16. — Citat aus Jes. 9. — 4, 23—25 s. o. — Kap. 5—7 als diese Eine große, von dem Gesichtspunkt der δικαιοσύνη in dem besprochenen Sinn getragene Rede nur bei Matth.; einzelnes aber in derselben, was dem Matth. ausschließlich eigen ist, s. 5, 5. 7. 8. 10 (mehrere Matzarismen). 13 (teilweise). 14. 16 die Jünger das Licht, 17—20 (s. o. die Gesetzeserfüllung) 21 u. s. w. „den Alten ist gesagt, ich aber u. s. w.“ s. o. — 21—24 das fünfte Gebot. — 27—32 das sechste (Parallele bei Mark. und Luf. nicht hiezu, sondern zu Matth. 19); 6, 1—8. 14—18 Almosen, Beten, Fasten; 7, 6 das Heiligtum und die Hunde; 7, 12 s. o. 14^b. 15. 16^a der schmale Weg, die Pseudopropheten. — 8, 11. 12 s. o. — 8, 17 s. o. — 9, 13 s. o. — 9, 27—38 die 2 Blinden, der Stumme, erste Lästerung der Pharis. u. s. w. — Kap. 10 die Aussendungsrede als diese einheitliche große Rede nur bei M., einzelnes darin, was ihm ausschließlich eigen, s. 10, 5. 6 s. o. οὐ δοξεῖν. 16 klug und einfältig. 23 Nähe der Parusie. 25 haben sie mich Beelzebub geheißten u. s. w. — 11, 28—30 Einladung an die Mühseligen. — 12, 5 s. o. — 12, 7 s. o. — 12, 17 ff. s. o. — 12, 36. 37 das unnütze Wort. 12, 40 das Jonaszeichen anders als bei Luf. u. Mark. — 13, 24—30. 36—43 Gleichnis vom Unkraut. — 13, 35 Citat, betreffend die Parabeln. — 13, 44—52 Gleichnisse vom Schatz, Perle, Netz, Schlußwort. — 14, 28—31 Petrus auf dem Meer. — 15, 13. 14 s. o. — 15, 24 s. o. — 15, 29—31 s. o. — 16, 17—19 s. o. — 16, 28 zu beachten die Zukunftsankündigung bei Matth. gegenüber Mark. 9, 1, Luf. 9, 27. — 17, 20 διὰ τὴν ἀπιστίαν (ὀλιγοπιστίαν) ὑμῶν. — 17, 24—27 die Geschichte vom Stater. — 18, 10 die Kinderengel. — 18, 15—35 s. o. — 19, 10—12 Eunuchen. — 20, 1—16 die Arbeiter im Weinberg. — 21, 4. 5 s. o. — 21, 10. 11 das Volk bekennt Jesum als den Propheten. — 21, 16 Citat aus Ps. 8. — 21, 28—32 s. o. — 21, 43 s. o. — 22, 6. 7 (cf. Luf. 14, 16 ff.) Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems. — Kap. 23 als diese einheitliche große antipharisäische Schlußrede nur bei Matth., einzelnes darin, was ihm ausschließlich eigen, s. B. 2. 3 besonders beachte: „was sie sagen, das thut, aber . . .“, ferner B. 5. 8—11. 15—22. 24. 28. — 24, 10—12. 20 μηδὲ ἐν σαββάτῳ. 29 εὐθέως. 30 Zeichen des Menschensohns. — 25, 1—13 die

10 Jungfrauen. — 25, 14—30 (? vgl. Luf. 19, 12 ff.). — 25, 31—46 die Gerichtsrede. — 26, 15 die 30 Silberlinge. — 26, 63 f. der Schwur Christi. — 26, 72 der erste Schwur des verläugnenden Petrus. — 27, 3—10 das Ende des Judas (cf. act. 1, 16 ff.). — 27, 19 das Weib des Pilatus. — 27, 24. 25 dessen Händewaschen und der Ruf des Volks. — 27, 51b—53 Erdbeben und Totenerfcheinungen nach Christi Tod. — 27, 62—66 u. 28, 11—15 die Grabeswächter. — 28, 2—4 der Engel wälzt den Stein weg. — 28, 9. 10 Begegnung Jesu mit den Weibern. — 28, 16—20 Schlußerscheinung und Schlußwort Christi.

Diese Zusammenstellung nun, bei welcher natürlich kleinere Variationen innerhalb von mit Mark. und Luf. oder einem derselben stimmenden Worten nicht berücksichtigt werden konnten, gibt zu folgenden Erwägungen Anlaß. Die Quantität der dem M. ausschließlich eigenen Abschnitte und Worte ist relativ nicht sehr groß. Wollte man etwa alle aneinanderreihen, so ergäbe sich ungefähr der Umfang von 6—7 Kapiteln von der Durchschnittsgröße der Kapitel des Matth., also nicht ganz ein Viertel des Evang. Die größte Eigentümlichkeit liegt in den Reden und Gleichnissen; übrigens hat Luf. mehr ihm eigene Gleichnisse als Matth.; und was die Reden betrifft, so ist, was sehr zu beachten, nicht die Quantität des in ihnen enthaltenen Stoffes, sondern die Zusammenstellung des bei den andern, besonders Luf. mehr zerstreuten Stoffes je zu großen einheitlichen Reden die bedeutendste Eigentümlichkeit des Matth. Sofern dieser Punkt große Wichtigkeit hat für die Frage nach dem Verfasser und seiner Art, können wir hier noch nicht weiter darauf eingehen. In unserem Zusammenhang betonen wir: das, daß Matth. überhaupt solche große Reden und zwar Reden dieses Inhalts zusammenstellt, ist charakteristisch für seinen Hauptgedanken und Zweck. In ausführlicher Lehrrede legt Jesus schon frühe (5—7) das Programm seines Reiches und seiner Gerechtigkeit gegenüber den Pharisäern dar, in ausführlicher Missionsrede Kap. 10 Beruf und Los seiner Jünger; in einer großen Kette von Gleichnissen Kap. 13 zeigt er einestheils wieder sein Reich und dessen Entwicklung, und andernteils, wie die Erkenntnis desselben für die große Masse des verstockten Volkes ein Mysterium ist; in einer Reihe zusammenhängender Reden schildert er das Leben seiner *ἐκκλησία* Kap. 18; in großer Schlußrede Kap. 23 bricht er ab mit den Pharisäern und dem von ihnen geleiteten Judentum; in durch zwei Kapitel hindurchgehenden eschatologischen Reden Kap. 24 u. 25 lehrt er, wie seine Gemeinde sich auf die Parusie bereit machen soll. Da ist also eine förmliche eingehende und umfassende *διδασχὴ* gegeben über die Wahrheiten, die wir seither schon als die für Matth. wichtigsten beobachtet haben. Können wir diese Punkte etwa so zusammenstellen: „Verhältnis dessen, was Christus bringt, zum A. T., positiv und negativ, letzteres besonders gegenüber dem pharis. Judentum; das Himmelreich nicht ein jüdisch-äusserliches Reich, aber einstens bei der Parusie auch als Herrlichkeitsreich erscheinend, die *δικαιοσύνη* der Reichsbürger, die Gemeinde, die sie als *ἀδελφοί* in spezieller Gemeinschaft mit einander bilden, alles das für die Juden deswegen verloren, weil sie ihren erbarmenden Hirten und Gottesknecht zurückgewiesen haben“: so brauchen wir nur noch von einigen der angeführten eigentümlichen Stücke des Evang. zu zeigen, wie sie sich in diese Gesichtspunkte einfügen. In den Magiern

Kap. 2 beten die ersten Heiden den von Jerusalem, seinem König, seinen Schriftgelehrten und seinem Volk nicht erkannten Messias an. Dem Johannes sagt Jesus bei der Taufe: uns gebührt πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην 3, 15. Zu den alttest. Weissagungen auf ihn gehört auch das Jonaszeichen, zugleich aber ein Gerichtszeichen gegenüber Israel 12, 40. Er unterwirft sich, obgleich als Gottessohn frei, der Pflicht der Tempelsteuer 17, 24 ff. Als verherrlichter Reichskönig wird er kommen, Kap. 24 u. 25, und zwar bald (εὐθέως 24, 29). Endlich bekennt er sich als Gottessohn 26, 64, selbst des Pilatus Weib erkennt ihn an 27, 19; die alttestamentlichen verstorbenen Frommen kommen durch ihn zum Leben 27, 51 ff., als Herr der Welt gibt er seinen Schlussbefehl 28, 16 ff. Für all diese Punkte ist klar der schon 1, 1 gegebene Grundgesichtspunkt maßgebend. Zum Gegensatz zum Pharisäertum gehört, außer den schon mehr besprochenen Punkten, auch 27, 62 ff., 28, 11 ff.: selbst ihre letzte Machination gegen Christum ist erfolglos. Sodann zur Schilderung der Gerechtigkeit seines Reichs, sowohl wie man in dieses hineinkommt als wie man sich darin erweist, gehören, außer den schon berührten Punkten, noch folgende: die Erklärung der Gebote u. s. w. 5, 21 ff.; 6, 1 ff.; 7, 14 ff., die Einladung 11, 28 ff., die Gleichnisse 13, 44 ff., das Wort über die Eunuchen 19, 10 ff. Betreffend die Jünger Christi, ihren Beruf und ihr Los in der Welt vgl. 5, 14 ff.; 7, 6; 10, 5 f. 16, 25; 20, 1 ff. Aber auch im Jüngerkreis findet Christus, obgleich feierlich bekannt 16, 15 ff., doch Klein- und Unglauben; obgleich die stärksten Ausdrücke über die Herzenshärte der Jünger Markus (6, 52 u. dgl.) aufbewahrt hat, so sind doch die Worte 17, 20, die Erzählungen von Petrus 14, 28 ff., 26, 72 (s. o.), einzelnes aus dem warnenden Exempel des Judas 26, 15; 27, 3 ff. dem Matth. eigen. Die Jünger, obgleich einen eigenen Bruderkreis bildend, werden doch noch 24, 20 μηδὲ ἐν σαββάτῳ (nach der gewöhnlichen Auffassung der Stelle, übrigens handelt es sich hier nur um Palästinenser) als Juden gedacht. Andererseits ist, wie gezeigt, dem Verf. der Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden besonders wichtig. Dieser erfolgt als definitive Zurückweisung der Juden (doch nicht ohne Hoffnung künftiger Bekehrung 23, 39) mit der Zerstörung Jerusalems.

Damit kommen wir noch auf einen ganz speziellen Punkt, der vielleicht geeignet ist, die bis jetzt gegebenen Andeutungen über den Zweck unseres Evang. ganz bestimmt mit Bezug auf die Zeitverhältnisse des Verf. zu fassen. Nur Matth. 22, 7 gibt im Gleichnis von der Hochzeit des Königsjohns (Luk. 14, 16 ff.), die Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems, nur er hat das εὐθέως 24, 29; der Unterschied von Matth. 24, 15 und Luk. 21, 20 ist in die Augen springend; und wenn hier auch Mark. 13, 14, selbst mit der, sicher bei beiden Evangelisten von diesen, nicht von Jesu herrührenden Zwischenaufforderung ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, mit Matth. zusammengeht, so ist doch bei letzterem ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ bestimmter als bei ersterem ἐστὶν ὅλα ὅπου οὐ δεῖ. Nehmen wir dies alles zusammen und dazu jene Stellen 27, 25; 8, 11; 21, 43, so wird — mag es mit Mark. und Luk. stehen, wie es wolle — von Matth. (die „Quellenfrage“ vorerst noch bei Seite gelassen) jedenfalls gesagt werden dürfen, er schreibe in einer Zeit, wo die Zerstörung Jerusalems sehr nahe bevorstand und es besonders wichtig war,

nicht bloß den Lesern Anweisung für das Verhalten in dieser Krisis zu geben, sondern ihnen zu zeigen, wie nunmehr es sich herausstelle, daß der Untergang der jüdischen Theokratie ein gerechtes Gottesgericht und der Übergang des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden, wie er eben durch diesen Untergang besiegelt werde, die gerechte Folge der Verwerfung Jesu von seinem Geschlecht sei. Auf andere Fragen, welche bei den angegebenen Stellen, namentlich dem εὐδαίμων sich erheben, so besonders betreffend das Verhältnis der Zerstörung Jerusalems zur Parusie, haben wir hier nicht einzugehen, s. d. Eregese. Nur soviel zeigt auch das εὐδαίμων, sowie Stellen wie 10, 23, daß es unsrem Evang. ein vorzüglich wichtiges Anliegen ist, ähnlich wie alttest. Propheten, ein Joel 3. B., die Leser in großen, Gottes Gericht beweisenden Zeitereignissen die unmittelbaren Vorboten des Herrntags, der Vollendung des Reiches erkennen zu lehren.

2. Das Resultat aus den zusammengestellten Data für die Frage nach dem Grundgedanken und Zweck unseres Evang. möchte folgendes sein. Es führt uns Jesum vor als den Christ, den Bringer des Himmelreichs, nach welchem die Glenden, vor allem das arme, einer hirtlosen Heerde gleichende Volk Israel, sich sehnen, von dessen Erlangung aber Israel durch seine damaligen Leiter, die Pharisäer, abgehalten wird. Die Eröffnung des Himmelreichs für die Glenden kostet daher Jesum den herbsten Kampf gegen die Pharisäer, welchen er denn auch sofort mit der Bergpredigt eröffnet, ja dieser Kampf kostet ihn den Verbrecherstod am Kreuz. Aber aus dieser sauern Arbeit des Knechtes Gottes geht nicht bloß Christi eigene siegreiche Auferstehung und Erhöhung zum Herrn der Welt (28, 18), als welcher er einst in seiner Parusie sich ausweisen wird, hervor, sondern die neutestamentliche ἐκκλησία und das Heil der Welt. Daß aber dieser Jesus wirklich der Christ ist, weist Matth. daran nach, daß in seiner Person, seinem Lehren und Wirken, seinem Ende alles das Realität geworden ist, was gemäß dem Alten Testament von dem Christus zu erwarten ist: in seiner Person, denn er ist — wie schon seine Abstammung, Geburt u. s. w. zeigt — der verheißene Davidide, und wird Schritt für Schritt immer klarer und entschiedener als υἱὸς Θεοῦ erkannt und bekannt; in seinem Lehren und Wirken, denn sein Wirken ist das des jesajanischen Knechtes Gottes, des Hirten, welcher sich der Heerde Gottes annimmt, das Thun des δίκαιος (27, 19. 24), der alle Gerechtigkeit erfüllt, der selbst dem Gesetz Gottes pünktlich nachkommt, aber — ganz anders als die Pharisäer (23, 4) seinen Jüngern ein sanftes Joch auflegt; und seine Lehre ist die der wahren δικαιοσύνη, die Lehre vom Himmelreich, in welches man durch Sinnesänderung, Selbst- und Weltverleugnung eingeht, als dessen Bürger man in der Nachfolge Christi das Kreuz trägt, aber dafür herrlichen μισθός ἐν οὐρανοῖς erhält; endlich in seinem Ende, denn in diesem tritt vollends klar die Erfüllung der γοαγαί hervor, durch seinen Tod wird das Lösegeld für die Vielen bezahlt, im neutestamentlichen Passahblut der neue Bund gestiftet, das verschlossene Heiligtum eröffnet, die auf die Erlösung harrenden, verstorbenen Gerechten des A. T. zum Leben erweckt. Mit alldem ist eine Plerose von Gesetz und Propheten gegeben, in welcher Position und Negation verbunden, das vom Alten selbst geforderte höhere Neue hergestellt ist, das

Himmelreich des Menschensohns; dieses ist seinem Begriff nach ein allumfassendes (8, 11), und obgleich Jesus für seine Erdenarbeit pädagogisch auf den Boden Israels sich beschränkt hat, so sind doch alle Hungernden und Dürstenden dazu eingeladen; ja weil Israel diese Einladung verschmäht, geht das Reich Gottes von ihm zu den Heiden über, und der scheidende Herr heißt alle Völker zu seinen Jüngern machen. Und dieser Übergang wird ein definitiver mit dem Gericht über Jerusalem, und mit besonderem Nachdruck weist unser Evang. gerade auf die Bedeutung dieser kritischen Epoche hin. Mit dieser wird aber auch der Übergang zur Vollendungszeit, zur Parusie und der Aufrichtung des Herrlichkeitsreichs gemacht. Aber nicht in dem Sinn universalistisch ist das von Christo gebrachte Geistesreich, daß nicht unter den *κκλημένοι* desselben ein großer Unterschied wäre, nur wenige als *ἐκλεκτοί* gehören demselben wirklich als Bürger und Erben an. Die neutestamentliche *ἐκκλησία* ist ein sonderlicher Verein von *ἀδελφοί*, mit ernster Zucht an einander, mit dem Wort von der Vergebung, das auch ein Wort des Bindens, nicht bloß des LöSENS ist. Unkraut und Weizen sind wohl unter einander, werden aber einstens definitiv geschieden. Und die wichtigste Pflicht ist eben daher, auf diese letzte Krisis ernst sich zu bereiten. — Kurz, Zweck unseres Evang. ist, in der kritischen Periode des definitiven Übergangs des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden, mit Ausblick auf die Reichsvollendung Jesum als den Christ vorzuführen, welchen die Juden mit Unrecht verworfen haben und der sie deswegen mit Recht dem Gericht dahingibt und den Heiden das Heil zuwendet, das Heil, das Er als der verheißene Messias und Gottesknecht lehrend, wohlthuend, leidend, auferstanden ausgewirkt hat und als der Wiederkommende in der Herrlichkeit seines Reiches vollenden wird, das Heil, das in seiner Gemeinde allen Glenden angeboten wird, das sich aber ethisch in Seiner Nachfolge, in Übung Seiner *δικαιοσύνη* erweisen muß.

3. Wird die angegebene Bestimmung des Zwecks etwa noch spezialisiert oder modifiziert oder ist neben dem geschilderten Hauptzweck noch ein Nebenzweck anzunehmen gemäß dem, was vielleicht das Evang. in betreff eines speziellen Leserkreises, an den es sich wendet, andeutet? Daß der Verfasser Judenchrist ist, geht aus allem bisherigen klar hervor, freilich Judenchrist nicht im dogmatischen Sinn des engherzigen, partikularistischen und dogmatisch befangenen JUDAISMUS, wohl aber im Sinn teils der Angehörigkeit an Israel kraft Abstammung, sowie Denk- und Darstellungsweise, teils im Sinn des vorwiegenden Interesses für die Stellung des Neuen zum Alten Testament, für Erkenntnis Jesu als des Christ u. s. w. Wenn er ein Apostel war, so gehörte er sicher zu den *ἀπόστολοι τῆς περιτομῆς*, die jedenfalls hauptsächlich *εἰς τὴν περιτομὴν* arbeiteten, Gal. 2, 7 ff. Aber nun ist auch dieses sein Evangelium wesentlich oder gar nur *εἰς τὴν περιτομὴν* bestimmt? Sind auch die Leser Judenchristen? Und sodann, ist vielleicht aus dem Gesamtgebiet der *περιτομῆς*, ohne Ausschluß der übrigen Beschneittenen, doch als vorwiegend ins Auge gefaßt ein spezieller Kreis, etwa der der palästinensischen Juden, resp. Judenchristen anzunehmen? Die erstere Frage können wir dann bejahen, wenn

nicht gemeint ist, der Verf. wolle nur für Juden, mit ausdrücklichem Ausschluß von Heiden, schreiben. So war, wie das Beispiel von Paulus einerseits, Petrus und Johannes andererseits beweist, überhaupt jene Teilung der Arbeitsgebiete Gal. 2, 6—10 nicht gemeint. Und wenn unser Evang. auf den Nachweis Jesu als des Christ besondere Gewicht legt, so war das ein Gegenstand, der die Heidenchristen so gut interessieren mußte, wie die Judenthristen; und auch in neutestamentlichen Schriften, die ganz oder größtenteils Heidenchristen zu Lesern haben, wird auf diesen Punkt, überhaupt das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament der größte Wert gelegt. Noch mehr, wenn der Verf., wie gezeigt, in der Zeit des Übergangs des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden schrieb und diesen darstellt als durch Gottes Gerechtigkeit und kraft Jesu ausdrücklichen Worten erfolgt, so faßt er damit eo ipso eine Christenheit ins Auge, für welche die *περιτομή* mehr und mehr aufhörte, ein eigenes, vom übrigen abgeschlossenes Gebiet zu sein, und in welcher die Gemeinden aus den Juden (soweit sie nicht, mehr und mehr sektiererisch werdend, sich geflüchtlich absperrten) und die aus den Heiden mehr und mehr in einander fließen mußten. So kann er also gar nicht gemeint haben, nur für Judenthristen in jenem Sinn der Ausschließung von Heidenchristen zu schreiben, er schreibt für die ganze Christenheit. Aber wie er selbst Judenthrist ist, so ist selbstverständlich, daß er den Kreis, dem er selbst angehört, auch als den sich denkt, welcher der nächste und unmittelbare Leserkreis seines Evang. sein wird. Es ist zwar keine einzige direkte Andeutung im Evang. selbst enthalten, die uns zeigen würde, wohin speziell der Verf. seine Schrift gleichsam adressiert hat. Ganz anders nicht bloß Lukas, sondern bis auf einen gewissen Grad auch Johannes (20, 31). Aber indirekte Beweise dafür, daß er in erster Linie für Judenthristen schreibt, sind doch in der ganzen bisher geschilderten Art des Evang. genug enthalten; die Genealogie von Abraham her, die Bekämpfung des Pharisäismus u. s. w. war doch für Judenthristen wichtiger als für Heidenchristen. Dem Verf. selbst aber ist dies beim Gedanken an judenthristliche Leser wichtig nicht im Sinne irgendwelcher Begünstigung, sondern gerade umgekehrt im Sinn der Bekämpfung des Judenthums, letzteres Wort im — kurzgesagt — antipaulinischen Verstand genommen. Seine eigentliche Absicht bei Abfassung des Evang. überhaupt ist zwar diese Bekämpfung nicht, aber sowohl die Betonung der positiven Plerose von Gesetz und Propheten durch Christum 5, 17 ff., als die Hinweisung auf die negative Seite derselben, besonders wieder auf den Übergang des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden, tritt doch in eine besondere Beleuchtung, wenn wir annehmen, zugleich mit seinem Hauptzweck trete der Verf. auch eng jüdischen Anschauungen innerhalb der Christenheit selbst gegenüber. Der eigentliche Gegner, dem Matth. entgegentritt, ist zwar das pharisäische Judentum selbst, wie es außerhalb des Christentums diesem gegenübersteht; aber insoweit Pharisäismus eben in der Form des Judenthums auch auf christlichem Boden sich geltend macht, wird auch dieser von solchem Gegensatz getroffen. Wir meinen das alles, wie gesagt, nicht in dem Sinn, daß solche Polemik der eigentliche Zweck unseres Evang. sei; von einer polemischen Tendenzschrift, ja überhaupt von einer Tendenzschrift

hat es keine Spur an sich. Aber die Art und Weise seiner Darstellung des Wirkens Jesu, die Art seiner Auswahl von — und seiner Konstruktion der Reden Christi u. s. w. zeigt, daß der Verf. ein Mann ist, dem dieser Gegensatz ohne alles Suchen und Machen ganz von selbst auch, neben anderem, die Feder führt.

Man könnte aber — und dies führt zur zweiten Frage — die unmittelbaren Adressaten unseres Evang. noch spezieller fassen und damit noch einen zwar nur sekundären, aber doch für seinen Charakter und die Zeit seiner Abfassung nicht unwichtigen Nebenzweck finden. Sind, wie die Kirchenväter großenteils annehmen, die Judenchristen, die der Verf. sich in erster Linie als Leser denkt, speziell in Palästina zu suchen? Das, daß der Verf. „alttestamentl. und palästinensische Verhältnisse nicht erklärt“¹⁾ — vgl. z. B. Matth. 15, 2 mit Mark. 7, 3 f., die Nichterklärung von *ἀγία πόλις* 4, 5; 27, 53 u. dgl. — nötigt nicht, diese Frage zu bejahen; denn dies war überhaupt Judenchristen gegenüber nicht nötig und hat zudem an der Dolmetschung hebräischer Namen und Worte (1, 23; 27, 33. 46) ein gegenteiliges Pendant, welches — wie vielleicht auch die eigentümliche Stellung unseres Evang. zu den LXX, s. § 3; sodann vgl. auch die Frage über die Ursprache unseres Evang., s. § 4, 2 — beweist, daß keinesfalls Hellenisten ausgeschlossen zu denken sind. Dagegen kann Matth. 24, 15–20 beigezogen werden. Zwar stimmt hiemit Mark. 13, 14–18 fast wörtlich überein, und es ist eine — nach unsrer Überzeugung treu berichtete Rede Jesu, was hier vorliegt, also muß der darin liegende Zweck als Zweck Jesu selbst und das Motiv, warum diese Rede so genau berichtet wird (vgl. dagegen Luk. 21, 20 ff.) als den beiden ersten Evangelisten gemeinsam betrachtet werden; machen ja doch auch beide durch *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω* sonderlich auf die Sache aufmerksam. Doch unterscheidet die Relation des Matth. sich, wie schon angeführt, von der des Mark. noch mit *ἐν τόπῳ ἀγίῳ* und besonders *ἐν σαββάτῳ* (20); auch fehlt bei Markus (14) *τὸ ἑρῆν ἐπὶ Δαυὶδ τοῦ προφήτου*. Somit faßt doch Matth. die Sache, um welche es sich handelt, am speziellsten ins Auge. Nun ist hier davon die Rede, daß die Einwohner von Judäa — ganz allgemein, also nicht bloß die palästinensischen Christen —, wenn sie den Greuel der Verwüstung sehen, schleunigst fliehen sollen. Und die Einschärfung *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω*, wozu wir als Objekt des *ἀναγινώσκειν* (s. Greg.) nicht die Worte des Buchs Daniel, sondern die Worte Jesu ergänzen, hat doch — nicht ausschließlich, wohl aber auch den Sinn: merket auf, zu dem, was ihr hier leset, kommt es bald, folget ja dieser Aufforderung u. s. w. Ist dies richtig, dann denkt der Verf. doch hiebei speziell eben an Palästinenser, denn nur für diese, *οἱ ἐν Ἰουδαίᾳ*, hatte die Einschärfung speziell dieser Aufforderung einen Sinn. Also werden wir doch jene Frage dahin bejahen müssen, daß wir drei Kreise von Lesern, an die der Verf. denkt, unterscheiden; den weitesten bilden die Christen überhaupt, den engern die Judenchristen, den engsten die palästinensischen Judenchristen (in gewissem Sinn auch: Juden); diese konzentrischen Kreise schließen sich selbstverständlich nicht aus. Aber an besonderen Punkten tritt der engere und engste als die eigentlich

¹⁾ Grau in Böcklers Handbuch 2. Aufl. I S. 424. Vgl. auch Weiß, und Güder NAG³ IX. Dagegen Holtmann Einl. S. 367 f.

gemeinte unmittelbare Adresse hervor. Und nehmen wir das Gesagte mit dem zusammen, was oben über den durch die Zeitlage gegebenen speziellen Zweck bemerkt wurde, so finden wir als einen speziellsten Nebenzweck auch das, für die nahe bevorstehende Zeit des Gerichts über Jerusalem und Juda den Judäern Weisung und Ermunterung zu geben.

3. Sonstiges zur Charakteristik unseres Evangeliums.

1. Verhältnis des Texts der in Matth. citierten Stellen zu LXX und zum hebr. Text. Im ganzen verfährt M. sowohl dem griechischen, als dem hebr. Text gegenüber, die er beide kennt und benützt, sehr frei. Doch schließt er sich a) an LXX, nicht an den Grundtext, teils ganz, teils in der Hauptsache an in folgenden Stellen: 3, 3 f. Jes. 40, 3, mit den LXX läßt hier M. מְבַרְכֵּךְ im zweiten Glied weg und zieht deswegen ἐν τῇ ἐρήμῳ zu φωνῇ βοῶντος; 4, 4 f. Deut. 8, 3 מַכְרִיחַ לִבְּךָ לִבְּךָ LXX ἐπὶ παντὶ ὀνόματι; 4, 7 f. Deut. 6, 16 LXX ebenfalls Sing. ἐκπειράσεις, doch Cod. Al. wie hebr. Plur.; 4, 10 f. Deut. 6, 13 mit LXX αὐτῶ μόνῳ λατρεύσεις; doch weicht M. mit προσκυνήσεις sowohl von LXX als Grundtext ab; 13, 14. 15 f. Jes. 6, 9 f. mit LXX statt der Imperative des Grundtextes Futura, sowie ἐπαχύνθη statt ἰσχυρῶν u. f. w.; 15, 8. 9 f. Jes. 29, 13 μάτην δὲ u. f. w. nach LXX, die vom Grundtext ziemlich abweicht; 19, 5 f. Gen. 2, 24 οἱ δύο aus LXX; 21, 16 f. Ps. 8, 3 κατηγορίσω αἶνον aus LXX statt יְהַלֵּל; 21, 42 f. Ps. 118, 22 f. stimmt mit Grundtext und LXX, doch hat nur letztere οὗτος, auch das neutrale αὐτῇ für τῇ erklärt sich am leichtesten als aus LXX aufgenommen; 24, 15 f. Dan. 9, 27 βδέλυγμα ἐρημώσεως aus LXX, die übrigens den Plur. ἐρημώσεων hat; 27, 46 f. Ps. 22, 2 LXX ἵνα τί ἐγκατέλιπες με. — b) Nicht der LXX, sondern dem hebr. Text folgen die Citate: vielleicht 2, 6 f. Micha 5, 1 in dem ἡγεμόσι (LXX χιλιάσι), sofern dies auf der Lesart מְלָכִים ruhen kann, sonst gehört die Stelle unter die bei Nr. c zu nennenden, sicher 2, 15 f. Hos. 11, 1 τὸν νιόν μου, מִלֵּךְ, LXX τὰ τέκνα αὐτοῦ; 8, 17 f. Jes. 53, 4 ganz nach Grundtext; 9, 13 u. 12, 7 f. Hos. 6, 6 καὶ οὐ, אֵין, LXX ἡ; 11, 10 f. Mal. 3, 1 κατασκευάσει, בָּנֵה, LXX ἐπιβλέψεται, übrigens in anderem (σου statt μου) ist das Citat dem Grundtext und LXX gegenüber ganz frei; 27, 9. 10 f. Sach. 11, 12 f., wo LXX Grundtext und LXX gegenüber ganz frei; 27, 9 ganz vom Grundtext abweicht. — c) In einer großen Zahl von Stellen ist zweifelhaft, ob der Verf. sich überhaupt mit Bewußtsein an diesen oder jenen Text anlehnte, so 4, 6 f. Ps. 91, 11 f.; 21, 13 f. Jes. 56, 7, Jerem. 7, 11; 27, 43 f. Ps. 22, 9. Wieder in andern liegt die eigentümliche Erscheinung vor, daß das Citat beide Texte verwendet, so liegt 13, 35 f. Ps. 78, 2 für das erste Glied (ἐν παραβολαῖς, hebr., aber auch LXX Cod Sin Sing. בְּפָרָה) die LXX, für das zweite (LXX φθέζομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς) der hebr. Text zu Grunde; 22, 37 f. Deut. 6, 5 folgt der Verf. mit der Reihenfolge καρδία, ψυχὴ, διάνοια (LXX διάνοια, ψυχὴ, δύναμις) dem Grundtext, mit διάνοια aber der LXX (doch Cod. Al. καρδία). Wieder anders ist es 4, 15 f. f. Jes. 8, 23; 9, 1, wo aus LXX nur Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν und χώρα (Matth. nach Cod. A. Sin.² in LXX καὶ σὺν θανάτου, das übrige aber teilweise sehr frei aus dem

Grundtext genommen ist; 21, 5 f. Sach. 9, 9 folgt dem Grundtext, nimmt aber das Wort *ἐπολύγων* aus LXX. Endlich ganz frei sowohl dem Grundtext als der LXX gegenüber verfahren die Citate 1, 23 f. Jes. 7, 14 (besonders mit *καλέσουσι*); 2, 6 f. o.; 2, 18 f. Jer. 31, 15 (*καὶ* vor *οὐκ ἤθελεν* weder in LXX, außer Cod. FA., noch hebr.); 2, 23 *Ναζωραῖος*; 5, 31 ist ganz freie Zusammenziehung aus Deut. 24, 1; 11, 10 f. o.; 12, 18—21 freie Reproduktion von Jes. 42, 1 ff.; 22, 24 ähnlich aus Deut. 25, 5; 22, 44 f. Ps. 110, 1 (cf. *ὑποκάτω, οὐρῇ, LXX ὑποπόδιον*). Die noch übrigen wenigen Citate, die wir nicht angeführt haben, geben zu keinen Bemerkungen Anlaß. Inwieweit aber für die Besprochenen die verschiedenen Codices der LXX¹⁾ in bemerkenswerter Weise in Betracht zu ziehen sind, geht aus unserer Darstellung hervor.

Nach dem vorggeführten Thatbestand ist die beliebte Behauptung nicht völlig richtig,²⁾ daß die LXX wesentlich da benützt ist, wo mitten im Kontext der Erzählung Allegationen vorkommen und in Reden Jesu eingeflochten sind — also in der Quellenchrift, f. u. — der hebr. Text da, wo Matth. selbst redet; es ist ja sehr zu beachten, daß (vgl. § 2, 1) auch in den ersten Fällen Matth. Citate gibt, die Mark. u. Luk. gar nicht haben. Wir dürfen also hier von der Frage nach der „Quelle“ noch absehen und sagen: klar ist, daß der Verf. sowohl den hebr. Text als die LXX kennt, aber weder überhaupt und immer sich an den einen oder anderen bindet, vielmehr auch ohne Rücksicht auf dieselben frei aus dem Gedächtnis citiert, noch auch da, wo er an jene Texte sich hält, dies in slavischer oder mechanischer Weise thut. Offenbar steht ihm bei jedem Citat sein Zweck, die neutestamentl. Thatsache, resp. Wahrheit im Vordergrund, diese will er durch das Citat als die Plerose des N. T. nachweisen, und diesem Zweck gemäß formiert sich ihm die alttest. Stelle; die letztere selbst hat er zunächst eben im Gedächtnis; wohl nur, wenn das, was er memoriter inne hatte, nicht ausreichte, verglich er noch ausdrücklich den schriftlichen Text und wählte dann den einen oder andern, kombinierte und reproduzierte frei. Das alles aber thut er weder in subjektiver Willkür noch in tendentiöser Mache, sondern in lebendig unmittelbarer Naivität oder vielmehr er thut es als ein pneumatisch freier und reifer, in Geist und Wort des N. T. eingelebter Jünger Christi, so daß er selbst mit seinen Citaten in ähnlicher Weise, wie sein Herr dem N. T. überhaupt gegenüber, so er einzelnen Stellen gegenüber diejenige Plerose vollzieht, welche dem Geist Gottes am treuesten entspricht. Er ist pneumatisch reproduktiv und produktiv zugleich gegenüber dem N. T. Nicht wie ein Gelehrter am Buchstaben klebend und herumarbeitend verfährt er, sondern als ein Mann des Geisteslebens für das Leben schreibend bringt er aus seinem, aus Gottes Schatz altes und neues hervor. Und sein Produzieren ist ein durchaus nüchternes, dem Geist und Wort der Schrift genau entsprechendes. So ist ja auch von rabbinisierendem Allegorisieren — etwa nur auch, wie es Paulus Gal. 4 übt — bei M. keine Rede; man müßte denn 2, 23 hieher rechnen. — Machen wir

¹⁾ Wir folgen hiebei der edit. sexta von Tischendorf-Nestle, mit dem Suppl. des letzteren.

²⁾ Vgl. Güder PRG.² IX S. 407.

aus alle dem auch einen vorläufigen Schluß auf den Verfasser selbst, so sehen wir, er ist ein geistig und geistlich, christlich-pneumatisch bedeutender Mann gewesen, welcher sich selbst dem alttest. Gotteswort gegenüber, ohne die geringste Alteration seines wirklichen Sinnes, im Gegenteil mit treffendster Beleuchtung desselben, deswegen so frei stellen darf, weil ihn eben der Geist des Gottes, der das A. T. gegeben hat, und der Geist dessen, der es erfüllt hat, völlig bejeelt und leitet. Und blicken wir von hier aus auch nochmals auf die § 2, 3 verhandelte Frage über die Leser, die er voraussetzt, zurück, so sieht man, er weiß, daß diese seine Art, die er dem A. T. gegenüber beobachtet — es ist ja die Art Christi selbst — auch für ihr Bewußtsein die richtige ist; auch seine Leser sind ähnlich wie er stehende Christen, sind in erster Linie Judenchristen, aber nicht ängstlich am Buchstaben klebende, aber auch nicht willkürlich mit diesem spielende Judenchristen. Auch an diesem Punkt tritt, für Verfasser und Leser, die Grundanschauung von der Plerose des A. T. (durch das Neue in helles Licht.

2. Die innere Einheit des Evang. Matth. Daß dasselbe von einem einheitlichen Grundgedanken und Zweck getragen ist, hoffen wir erwiesen zu haben. Nun hat man aber — neuerdings besonders Holsten¹⁾ — gerade das Gegenteil behauptet. Gerade dieses Evang. soll „den Widerspruch zu seinem Wesen haben“, nämlich den zwischen der echt petrinischen Lehre, welche halb und halb paulinisch, also dem Judaismus gegenüber relativ frei sei, und dem späteren strengen Judaismus; „zwei Seelen schlagen in der Brust dieses Evangeliums“. Jener relativ freiere Standpunkt soll hauptsächlich in 16, 18. 19, dieser judaistische 5, 17–19 uns klar entgegentreten. Allein, wenn die Beweiskraft von 16, 18. 19 für die erstere Behauptung nicht besser nachgewiesen werden kann, als durch die exegetisch rein unmögliche Erklärung, das Binden und Lösen beziehe sich auf das alttestamentliche Gesetz und dessen Fesseln, so darf man diese Art der Anschauung von der Freiheit unsres Evang. gegenüber dem Gesetz getrost auf sich beruhen lassen. Was aber die zweite, judaistisch sein sollende Stelle betrifft, so müssen wir (vgl. § 2, 1, b) der Exegese derselben den nähern Nachweis überlassen, daß von strengem Judaismus hier keine Rede ist. Man kann diesen nur dann darin finden, wenn man 5, 17–19 ohne alles und jedes kritische Recht aus dem Zusammenhang der Bergpredigt herauschneidet und für anderweitigen Eintrag in diese erklärt. Insbesondere muß die Erklärung, die Jesus selbst in ganz unmittelbarem Anschluß an jene Stelle darüber gibt, wie er verstanden sein will, muß der Gegensatz: „den Alten ist (nämlich im alttest. Gesetz) gesagt — ich aber sage euch“ einfach ignoriert werden. Endlich immer neu muß den im A. T. Judaismus findenden Theologen ins Gedächtnis gerufen werden, wie auch der Antijudaist Paulus in zweifellos ächten Stellen ganz dasselbe sagt, wie Jesus M. 5, 17 ff. Ist denn Röm. 3, 31 u. 8, 4 nicht im wesentlichen dieselbe Plerose des Gesetzes statuiert, wie in der Matthäusstelle? nur daß in letzterer die Sache rhetorisch-plastisch, konkret anschaulich verdeutlicht wird. Nun hat ja freilich die neuere Theologie entdeckt, daß eben auch in des ehemaligen Phari-

¹⁾ Holsten, die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, 1883.

(säers Paulus Brust in gewissem Sinn zwei Seelen schlagen, eine antinomistische und eine nomistische. Nun ja, auch bei dem ehemaligen Mönch Luther war es so; ja, sind diese fein sollenden zwei Seelen nicht der sehr natürliche, notwendige Pulsschlag des Lebens aus einer Anschauung heraus, welche eben in der That sachlich diese zwei Seiten in sich hat, die wir als den positiven und den negativen Pol im Begriff der Plerose erkannt haben? zwei Seiten der christlichen Lebensbewegung, welche noch heute jeder ächte Christ in seiner Ethik und der von dieser beeinflussten Dogmatik, in seiner praktischen und dann auch theoretischen Stellung zum Gesetz sehr wohl kennt und erfährt? Man verlerne es doch einmal, Lebenswahrheiten mit den bloßen Mitteln der Gelehrsamkeit der Studierstube erforschen und erklären zu wollen. Nein, der Christus unseres Evang. ist eine durchaus einheitliche, aber im Leben stehende, aus und fürs Leben arbeitende, auch dozierende Persönlichkeit; ein solches Lehren — das beste Nachbild ist Luther, der ja auch Anlaß genug bietet, ihm Selbstwidersprüche aller Art vorzumerfen¹⁾ — muß jetzt diese, jetzt jene Seite oft so hervorgehen, daß für unsere begriffliche Zurechtlegung Antinomieen, ja Widersprüche entstehen, die vielleicht bloß logisch betrachtet unvereinbar erscheinen, ihre volle Einheit aber eben in der Lebenswahrheit haben. Und so schreibt auch unser Evangelist aus dem Leben fürs Leben; und rein im Dienst des Lebensgeistes und Lebensinteresses stehen auch seine theoretischen Anschauungen, wie wir sie teils aus einzelnen, eigenen Äußerungen, teils aus den Gesichtspunkten, unter denen er Christum vorführt, und aus der Art und Weise, wie er seinen Stoff wählt und gestaltet, kennen lernen. Eine größere Verkenntung der Genesis und Art unserer Evangelien ist kaum denkbar, als wenn man sie mit Holsten die Dogmatik des Urchristentums nennt. — Der einheitliche Charakter unseres Evang. ist nach dem Gesagten vor allem die des einheitlichen Grundgedankens und (nicht dogmatisch-didaktischen oder theologisch-polemischen, sondern lebensmäßigen, im Interesse des Lebens lehrenden und kämpfenden) Zwecks. Ob und wie auch sprachliche Einheit unserem Evang. zukommt, können wir hier noch nicht untersuchen. Überhaupt aber ist mit dem Gesagten darüber noch gar nicht geurteilt, ob und welche „Quellen“ etwa dem Verfasser des uns vorliegenden Matthäusevangeliums floßen. Wenn solche anzunehmen sind, so hat er jedenfalls aus dem Stoff, den er bearbeitete, ein einheitliches Ganzes gemacht. Und verschiedene „Schichten“ in dem Sinn, daß die innere Geistesseinheit des Ganzen verletzt wäre, erkennen wir nicht an. Den entscheidenden Beweis für die Geistesseinheit des Evang. kann freilich erst die Exegese bringen. Doch wird auch im unmittelbar folgenden noch manches, das hieher gehört, besprochen werden.

3. Die Selbständigkeit und originale Geistesmacht unseres Evang. leuchtet schon aus dem bisherigen hervor. Das Evang. ist von Einem prinzipiellen Gesichtspunkt aus konzipiert, und dieser ist in bewundernswerter Weise durch alles durchgeführt. Aber besonders deutlich tritt die Freiheit und Geistesmacht des M. hervor in der Art, wie er die Reden Jesu gibt. Der Unterschied der Reden Jesu

¹⁾ Vgl. die schönen Worte Tholuck's, Bergpredigt 5. A. S. 171.

bei M. und Lukas springt in die Augen. Letzterer ist rein reproduktiv, ersterer in der Reproduktion zugleich produktiv. Größere Reden Jesu und Redekomplexe gibt Lukas, abgesehen von den Gleichnissen, an folgenden Stellen: 6, 20—49; 10, 2—16; 11, 2—13. 17—26. 29—36. 39—52; 12, 2—12. 22—59; 13, 22—35; 14, 8—15; 17, 1—10. 20—37; 21, 6—36. Von diesen kann man als einheitliche, zusammenhängende Reden nur bezeichnen 10, 2—16; 17, 20—37 und 21, 6—36, und auch in diesen Abschnitten kann man — von der Frage nach der „Quelle“ noch ganz abgesehen — da und dort zweifelhaft sein, ob die Zusammenordnung des Vielfältigen zur Einheit wirklich auf innerer prinzipieller einheitlicher Anschauung ruht oder mehr auf Kombination von Stücken, die der Verf. nur zusammengestellt, nicht zu innerer Einheit gebracht hat, vgl. z. B. das Verhältnis von 10, 13 ff. 16 ff. zum vorangehenden. Die anderen Abschnitte aber machen vollends den letzteren Eindruck. Namentlich die Stücke der Bergpredigt 6, 20—26. 27—36. 37—42. 43—46. 47—49, cf. 16, 17. 18, die ebenfalls größtenteils an die Bergpredigt erinnernden Worte 11, 2—4. 5—8. 9—13. 29—32. 33. 34—36; 12, 2—9. 10—12. 22—32. 33. 34. 35. 36—40. 42—48. 49. 50. 51—53. 54—57. 58 u. 59 lagen offenbar dem Verf. als einzelne Worte, resp. Reden vor, und er reiht sie — oft in nicht ganz gelungener Weise — aneinander, und wagt gar nicht, ein einheitliches Ganzes aus ihnen zu machen. Ähnliches ist in kleinerem Maßstab z. B. am Verhältnis von 8, 16 ff. und 13, 28 ff. 34 ff. je zum vorangehenden zu sehen. Ich sage: Lukas wagt da, wo nicht seine Quelle ihm schon eine Einheit bot, nicht aus den betreffenden Stücken ein Ganzes zu machen; in der That, dazu fehlt dem Apostelschüler die *ἐξουσία*. Ganz anders Matthäus. Die Frage, ob die Reden, so wie er sie gibt, „ursprünglich“ d. h. so von Jesu wirklich gehalten sind oder nicht, ferner ob die Art, wie er ganze einheitliche Reden komponiert, wie er sie „einfügt“, den Redestoff an Geschichtliches anreicht und dann wieder von jenem zu diesem übergeht u. dgl., immer gelungen, nicht manchmal auch etwas künstlich ist u. s. w., diese Fragen können wir hier nicht weiter verfolgen. Ein besonderer Punkt, das, daß M. seine Redekomposition manchmal nicht durchführt, wird uns unter Nr. 4 beschäftigen. Zweifellos ist einmal jedenfalls, daß er in seinen Reden wirklich komponiert, wirklich je — das einmal mehr, das anderemal weniger — ein Ganzes zu geben versucht, das durch innern Zusammenhang in sich verbunden ist. Darüber kann doch bei Vergleichung seiner Bergrede mit der des Luk. kein Zweifel sein; jene hat ein wirkliches Thema (5, 17—20) und läßt sich disponieren, wobei die Frage, ob die Disposition sozusagen korrekt durchgeführt ist, nichts ausmacht. Ähnlich die Aussendungsrede Kap. 10, die Redestücke Kap. 18 u. 19, 1—13, die große antipharisäische Rede Kap. 23, und die eschatologischen Reden Kap. 24 u. 25. Man hat diesen unzweifelhaften Thatbestand, daß M. seine Redestoffe frei bearbeitet, gegen die apostolische Abfassung unseres Evang. benützt.¹⁾ Ohne daß wir hier schon auf diese Frage näher eingehen, scheint uns umgekehrt mindestens mit gleichem Recht Wichelhaus zu sagen: „wir behaupten im Gegenteil, daß diese

¹⁾ Vgl. z. B. Holzmann, Einl. S. 365; Weiß, Matthäusevangelium 1876 (S. 41 f.); Meyer-Weiß, Komm. z. Matth. (S. 17). Außerdem ist im folgenden noch da und dort auf Weiß, Markusevangelium 1872, und sein Leben Jesu Rücksicht genommen.

großartige Freiheit der Zusammenstellung langer Reden und dann wieder folgender Wunderreihen auf einen apostolischen, mit den Vorgängen genau bekannten und eben darum so frei waltenden und schaltenden Mann schließen lassen.“¹⁾ Sei es nun mit der Person des Verf. wie es wolle, derselbe ist jedenfalls Meister seines Stoffes; und mag er denselben haben, woher er wolle, er steht nicht unter, sondern in und gewissermaßen über demselben, hat pneumatische ἐξουσία über denselben, die er ähnlich, obgleich nicht in so weitgehender Weise wie Johannes gebraucht. Der Geist aber, in welchem er so schafft und waltet, ist ebenso sein eigener, sagen wir einmal: der ächte Matthäus-Geist, als der ächte Geist Christi. Das erstere brauchen wir nicht mehr zu beweisen, wir haben ja bisher gezeigt, wie die Eigentümlichkeit, der Grundgedanke und der Zweck des Evang. in allem, auch in den Reden Jesu klar hervortritt. Was aber das zweite betrifft, so ist ja darüber kein Streit, daß das, was man das Christentum Christi nennt, in den Reden und Gleichnissen bei Matth. am genauesten hervortritt. Wenn aber dies, und wenn das, was M. aus dem Schatz Christi schöpft, und das, was er aus seinem eigenen Schatz gibt, so lebensvoll harmoniert, so ist die Originalität unseres Evangelisten selbst eine aus der Geistesfülle Christi geflossene; wenn irgendwo, so heißt es hier: wer euch hört, der hört mich. Und hierin ruht das Ineinander von Produktion und Reproduktion, dessen Eindruck bei Matth. wie bei Joh. in so unvergleichlicher Weise uns dessen vergewissert, daß sie, obgleich frei, doch völlig treu und wahr Jesu Bild in Worten und Thaten vorführen.

4. Das Verhältnis des Evang. zu etwaigen schriftstellerischen Quellen, aus denen es schöpft. a) Die Frage nach dem „daß“ von Quellen. Der behaupteten originalen Selbstständigkeit unseres Evang. scheint die von der heutigen Wissenschaft doch ziemlich allgemein angenommene Abhängigkeit desselben von einer, resp. mehreren schriftstellerischen Quellen entgegenzustehen. In der That bekennen auch wir, daß wir der Anschauung, die unter den neueren Kommentatoren besonders Wichelhaus (s. o.), größtenteils auch Keil,²⁾ in anderer Weise Nösgen³⁾ vertreten, nicht beistimmen können, wonach die vielfache, oft wörtliche Berührung der drei ersten Evang. unter einander nur oder fast nur aus der einheitlichen mündlichen Paradosis, aus jenem *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς ἀντόπται καὶ ὑπὸρρέται γινόμενοι τοῦ λόγου* (vorausgesetzt, daß, wie wir allerdings glauben, diese Worte auf die mündliche Paradosis gehen, Luk. 1, 2) zu erklären sei. Auch wenn man alles zugeben wollte, was Wichelhaus über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer bestimmten, bis auf die Ausdrücke genauen Fixierung und Stereotypisierung der Tradition sagt, vermöge deren „die Erzählungen in ihren Worten gebannt wurden und mit denselben in die weite Welt wanderten“, so daß „das ihnen von den Aposteln umgelegte Kleid nicht zerriß, sondern als wirklich heiliger Rock bewahrt wurde“ (a. a. O. S. 38); auch wenn man die Berufung auf ähnliches

¹⁾ Vgl. auch Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter, 3. Aufl. S. 179.

²⁾ Keil, Kommentar über das Evang. Matthäi 1877. Vgl. auch zum Ganzen Wezel, die synopt. Evangelien 1886.

³⁾ Nösgen, Kommentar in Zöllers kurzgef. Komm. 3. N. I., 1886.

Verfahren in Volksagen, Rechtsformeln, Sprüchen von Weisen, Lehren jüdischer Rabbinen u. s. w. noch soviel gelten läßt: es bleibt doch nicht nur sehr vieles übrig, bei welchem das Gleichlauten des Textes nur auf diese Weise sich eben nicht erklären läßt; sondern — und das für sich ist schon voll entscheidend — die einfache Thatsache liegt vor, daß gerade da, wo man am allerehesten solche einheitliche, mündliche wörtliche Fixierung erwarten sollte, sie in den Evang. gar nicht vorhanden ist. Nehmen wir das eine Vaterunser. Dieses ist mit seinem sonderbaren, bei Matth. u. Luk. gebrauchten Wort *ἐπινοστος* einmal, in der erstgenannten Richtung, ein Hauptbeweis gegen die bloße mündliche Traditionshypothese, dieses Wort konnte nur auf dem Weg gemeinsamer Benützung einer schriftlichen (und zwar griechischen) Quelle in die beiden Evang. kommen. Sodann aber ist das Vaterunser vollends in der zweiten Beziehung der sicherste Beweis gegen die bloße mündliche Traditionshypothese; denn wenn etwas, so mußte doch dieses Gebet, das Jesus mit einem *οὗτος ὕμνός προσεύχεσθε* seinen Jüngern übergab, sich ihnen wörtlich einprägen und sich als ein heiliges Vermächtnis des Herrn so, wie Wichelhaus die Sache sich denkt, von Mund zu Mund fortpflanzen. Und doch hat es nun eben einmal sich nicht so fortgepflanzt. Es liegt nun eben einmal in zwei, ziemlich verschiedenen Texten Matth. 6 und Luk. 11 uns vor; vgl. auch, was wir bei der Exegese von M. 6, 9 ff. über die Stellung der neutestamentlichen Schriften zum Vaterunser bemerken werden. Beiläufig gesagt ist dies Verhältnis auch einer der schlagendsten Beweise für die großartige Geistesfreiheit der apostolischen Christenheit. Ähnliches wie vom Vaterunser ließe sich von anderem sagen. Nehmen wir z. B. die Leidensgeschichte; wenn für irgend etwas, so mußte doch hiefür die mündliche wörtliche Tradition möglichst sich fixieren. Bei diesem Heiligtum wurde doch gewiß alles möglichst treu und übereinstimmend immer neu berichtet, und in der That herrscht ja hier zwischen allen vier Evang. große Übereinstimmung. Aber wie kommt es, daß etwas vom wichtigsten darin, die Worte Jesu vom Kreuz, nicht gleichlautend wiedergegeben werden, daß Matth. und Mark. einerseits, Lukas andererseits und dann wieder Johannes je andere Worte berichten? Welche Relation hierüber ist wohl die jener Paradoxie, welche „die Worte Jesu als einen heiligen, unzerrissenen Rock festhielt?“ Ist nun schon aus diesen paar gewiß unanfechtbaren Thatsachen bewiesen, daß die Voraussetzung einer genau fixierten mündlichen Tradition gar nicht dem vorliegenden Thatbestand entspricht, so ist es vornweg unerlaubt, von solch unrichtiger Voraussetzung die Übereinstimmung der Evang. allein erklären zu wollen. Wir sagen: „allein“; wir glauben nämlich, daß auch von der andern Seite, von der (richtigen) These aus, wonach eigentlich schriftstellerische d. h. auf gemeinsam als Quellen benützte Schriften zurückgehende Berührung der Synoptiker — Johannes lassen wir ganz außerhalb unserer Untersuchung — vorliegt, viel übertrieben wird. Es ist keineswegs notwendig, für Alles und Jedes, worin sich entweder alle drei oder je zwei der synopt. Evang. nahe berühren, Benützung derselben schriftlichen Quelle anzunehmen. Bei manchem läßt sich in der That mit der bloß mündlichen Traditionshypothese durchkommen. In Erzählungen, wie der von der Verklärung Matth. 17, 1 ff., Mark. 9, 2 ff.,

Luk. 9, 28 ff. gehen alle drei, bei Übereinstimmung in der Hauptsache doch auch wieder so sehr auseinander, daß eine absolute Nötigung, schriftliche gemeinsame Quellen anzunehmen, nicht vorliegt; mehr wagen wir freilich nicht zu sagen, denn es finden sich doch auch hier manche Ausdrücke gemeinsam, wie bei Matth. u. Mark. ἀναγέγει αὐτοὺς, μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, ὥσθ' ἡ αὐτοῖς u. s. w., bei allen drei ἐπισκιάζειν, Ausdrücke, die immerhin am bequemsten durch schriftstellerische Berührung sich erklären, die aber sicher andererseits doch keine so eigentümliche sind, daß sie nicht auch ohne solche sich denken ließen. Wenn aber auch der Text der Erzählung selbst aus der mündlichen Paradosis hergeleitet werden kann: das, daß im Kontext des Ganzen die schriftstellerische Anknüpfung (und zwar hier nach vorn und hinten) dieser Erzählung bei allen drei dieselbe ist, kann doch kaum auf diesem Grunde ruhen. — Noch mehr wird es möglich sein, mit der bloßen mündlichen Traditions-hypothese durchzukommen beim Auferstehungsbericht, Matth. 28, 1 ff., Mark. 16, 1 ff., Luk. 24, 1 ff. Immerhin läßt sich auch hier das bei allen gebrauchte ἀπο(ἀνα) κλῆω, vielleicht noch mehr das eigentümliche Verhältnis, in welchem die Hinweisung auf Galiläa Luk. 24, 6 zu Matth. 28, 7, Mark. 16, 7 steht, leichter erklären, wenn man schriftstellerische Berührung annimmt. Auch der Bericht über die Versuchung bei Matth. (4, 1 ff.) und Lukas (4, 1 ff.) könnte an und für sich aus nur mündlicher Tradition erklärt werden, da ja die Unterschiede bedeutend sind, vgl. außer der Reihenfolge der Versuchungen noch Matth. 4, 1 mit Luk. 4, 1. 2; Matth. 4, 4 mit Luk. 4, 4; Matth. 4, 9 mit Luk. 4, 6; Matth. 4, 11 mit Luk. 4, 13. Aber auch hier weist z. B. das gemeinsame ἰσχυροῖν (ἐσχυρεῖν) αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερυγίον τοῦ ἱεροῦ zwar nicht mit zwingender Notwendigkeit, doch immerhin mit Wahrscheinlichkeit auf schriftstellerische Berührung hin. Ähnliches könnte an vielen gemeinsamen Abschnitten aufgewiesen werden. Wir sagen dies nur, um vor dem nimis zu warnen, das so leicht beim Forschen nach schriftlichen Quellen, die doch nur hypothetische Existenz haben, sich einstellt, besonders in der Beziehung, daß man zu schnell ganze geschlossene Theorien, ja Systeme über die Genesis der Quellen und der aus diesen gewordenen Schriften mit ihren Tendenzen, Ursprungszeiten u. s. w. entwirft. Bei Schriftstellern, welche, wie die Verfasser unserer Evangelien, aus dem Leben fürs Leben arbeiten, müssen wir es für möglich, ja vielmehr für von vornherein wahrscheinlich erklären, daß Benützung eigener Erinnerungen und Erkundigungen bei Ohrenzeugen, Verwendung der mündlichen Gemeindetradition und andererseits schriftlicher Quellen in einer für uns sehr oft unscheidbaren Weise zusammen stattfinden, resp. ineinander greifen; so daß nicht bloß an verschiedenen Orten, sondern vielleicht am nämlichen Ort diese drei Arten des Verfahrens (von dem eigenen produktiven Bearbeiten abgesehen) zusammen vorliegen. Allein das steht uns im allgemeinen fest, daß für sehr vieles, ja das meiste in dem, worin die Evangelisten übereinstimmen, ohne Annahme von schriftlichen Quellen nicht durchzukommen ist. Erstreckt sich doch die Übereinstimmung sehr oft in die allerkleinsten Dinge, die bezeichnendsten Zufälligkeiten, Übergänge, Anknüpfungen, Wortformen, Wortstellung u. s. w. Den Nachweis hiefür hat die Evangelienkritik, besonders Weizsäcker, Holz-

mann, Weiß u. s. w. in so erschöpfender Weise geliefert, daß wir uns desselben hier überhoben glauben dürfen.¹⁾

b) Auch in Beziehung auf die Frage, welche Quellen es nun sein mögen, die unser Matthäusevangelium — nur um dieses handelt es sich für uns — benützt hat, glauben wir der in der Gegenwart von den Meisten angenommenen Zwei-Quellen-Hypothese wenigstens als der wahrscheinlichsten beitreten zu sollen, und lassen, indem wir zur Begründung oder vielmehr zu einiger Illustration derselben nur das anführen, was unmittelbar für Matth. in Betracht kommt, und Hypothesen, wie die einer etwaigen Priorität des Lukas vor Matth. u. Mark. ganz ignorieren, unsere Anschauung folgendermaßen zusammen: Es sind für das, was unser erstes Evangelium mit den andern, resp. einem derselben gemein hat, zwei Quellen ^x Schriften anzunehmen, deren eine wesentlich die geschichtlichen Abschnitte angeht und „Urmarkus“ genannt werden kann, deren andere wesentlich die Redeabschnitte, zusammen mit dem unmittelbar dazu gehörigen historischen Beiwerk, wie Situationsbezeichnung u. dgl. angeht und meist Logiaquelle benannt wird (wobei wir mit dem Gebrauch dieses Namens über das Recht desselben, speziell seine Datierung von der Papiasausgabe über Matth. her gar nichts präjudizieren, s. § 4); übrigens gibt es manche Fälle, in denen keineswegs eine klare, scharfe Scheidung dessen möglich ist, was in dem Gemeinsamen aus der einen oder andern Quelle geflossen sein mag. Was näher die erstere Quelle betrifft, so können wir der Ansicht, daß das uns vorliegende Markusevangelium selbst diese Quellenschrift ist oder daß wenigstens unser Matth. unsern Markus schon kannte und benützte (Weiß), nicht bestimmen. Der Grund hierfür ist, daß wir dann nicht einsehen, warum dann Matth. dem Mark. so viel eigenes ließ, wie faktisch vorliegt, nämlich einestheils folgendes, was Mark. überhaupt ausschließlich hat (von Kleinigkeiten abgesehen): Mark. 3, 9–11; 3, 17 (Boanerges); 4, 26–29 (der wichtigste dieser Abschnitte, das Gleichnis vom allmählich wachsenden Saatkorn, das für eine sekundäre Bildung aus dem Gleichnis vom Unkraut zu erklären Weiß²⁾ mit nichts berechtigt ist); 5, 41 (Talitha kumi); 7, 2–4; 7, 32–37; 8, 22–26; 9, 21–26; 9, 48. 49; 11, 16; 12, 32–34; 14, 51. 52; 15, 28; 15, 44. 45; andernteils folgendes, was Mark. nur mit Luk., nicht mit Matth. gemein hat: Mark. 1, 21–28; 1, 35–39; 5, 15. 16; 5, 18–20; 5, 25–43 (größeren Teils); 9, 38. 39; 11, 18; 12, 41–44. Sodann zeigt verschiedenes klar, daß schon unser Mark. Bearbeitung einer Quelle, einer ihm vorliegenden evang. Schrift ist, die er teils durch Ausmalungen u. dgl. erweitert, teils abgekürzt, zusammengezogen hat. Das erstere liegt vor in folgenden Stellen: Mark. 1, 20. 41; 2, 19. 23; 3, 5. 7–12. 30; 4, 37. 38; 5, 3–5; 5, 26 ff. 41; 6, 14. 40; 7, 3. 4. 30; 9, 3. 15. 21 ff.; 10, 16. 17. 21. 49 f.; 11, 13; 14, 59; 15, 28; 16, 3; das letztere 1, 9 f.; 1, 12 f. (das bezeichnendste Beispiel, wo wir unmöglich etwas anderes als Zusammenziehung eines weitläufigen Berichts, verbunden mit Ausmalung ἦν μετὰ τῶν Ἀγγέλων sehen

¹⁾ Außer den schon angeführten, resp. älteren hergehörigen Schriften seien noch von den neuesten genannt: Wendt, Lehre Jesu I; Hilgenfeld, Zeitschrift für wiss. Theol. 1887, I; Weizsäcker, apost. Zeitalter S. 381 ff; Beshälag, Leben Jesu I S. 70 ff.

²⁾ Vgl. gegen Weiß auch Feine, Jahrb. f. prot. Th. 1888, S. 302 f.

können); 3, 14 f.; 8, 12. Trotz jenen Ausmalungen und sonstigen Erweiterungen glauben wir nun, daß unser Mark. dieser Duellenschrift näher verwandt d. h. eine den Stoff derselben in seinem ursprünglichen Bestand treuer wiedergebende Schrift ist, als Matth. u. Luk. Der Beweis hierfür liegt besonders teils darin, daß die von Mark. gegebene Anordnung, Reihenfolge der Stücke sich als die im wesentlichen auch von Matth. u. Luk. befolgte ausweist — was natürlich nicht ausschließt, daß nicht Matth. hier und da auch anders und richtiger verfahren kann als Mark. —, teils besonders darin, daß in den gemeinsamen Abschnitten oft ganz deutlich die teleologisch-pragmatisch verarbeitende, resp. aus eigenem vermehrende Hand bei Matth. u. Luk. sich zu erkennen gibt. Wir bitten nur die folgenden Abschnitte geschichtlichen oder aus Geschichte und Lehre gemischten Inhalts, die nur Mark. u. Matth. (3. L. Johannes), nicht aber Luk. gemein haben, zu vergleichen: Mark. 6, 45–56; 7, 1–30; (hier die Malerei des Mark. sehr klar, und doch das eigene des Matth., i. 15, 12 ff. 22 ff. 29 ff.); 8, 1–21; 9, 11–13; 10, 1–12; 10, 35–45 (größtenteils); 11, 11–14; 11, 20–26; 14, 3–9; 14, 55–59. 63; 15, 16–19. 34. Die Frage, ob für Luk. diese Quelle direkt oder nur durch Vermittlung des Mark. und Matth. hindurch floß (resp. beides der Fall ist), berührt uns nicht. Für Matth. glauben wir sagen zu können: er hat eine Geschichtsquelle vor sich, aus welcher auch Mark., letzterer aber unmittelbarer, resp. in größerer Abhängigkeit als er geschöpft hat, und die man deshalb, ohne damit über ihren und des zweiten Evangeliums Verfasser definitiv zu urteilen, Urmakrus zu nennen berechtigt ist.

Was aber die zweite, die sog. Logia-Quelle betrifft, so fließt diese auch schon unserem Markus; und eine Vergleichung der Redestücke, welche alle drei Synoptiker, sodann Matth. und Mark., endlich Matth. und Luk. gemein haben — bezeichnenderweise ist unter denjenigen Stücken, die Mark. nur mit Luk. gemein hat (i. o.) kein bloßer Redeabschnitt —, in ihrer Beschaffenheit bei Mark. und Luk. einerseits, Matth. andererseits zeigt, einmal daß jene beiden sich in dieser Beziehung näher stehen, als beide oder einer von ihnen zu Matth.; sodann daß jene beiden den Text der Logia in ursprünglicherer d. h. einer der Quelle unmittelbarer entsprechenden Gestalt wiedergeben als Matth., welcher dieselben selbständig zu einem Ganzen verarbeitet; ebendaher endlich, daß diese Logiaschrift die Reden Jesu in einer, der Gestalt bei Mark. und Luk., hauptsächlich aber Mark. entsprechenden Form, also mehr in der von einzelnen und relativ kurzen, lose aneinander gefügten Lehrstücken — wohl so, wie man solche zum Lehrzweck brauchte — enthalten haben muß, nicht — oder doch selten — in Form von „Reden“ in unserem Sinn des Worts, in der uns eben aus Matth. bekannten Gestalt von großen, einheitlich verarbeiteten Lehrvorträgen. Als Beweis für diese Sätze führen wir 1) betreffend die allen drei gemeinsamen Redeabschnitte nach dem schon früher (§ 3, 3) Gesagten nur noch das, wie uns scheint, signifikanteste Beispiel an, die antipharisäische Rede Matth. 23 verglichen mit Mark. 12, 38–40, Luk. 20, 45–47, ferner Luk. 11, 39 ff.; 13, 34 f. (vgl. die Greg.). Daß der hier und sonst klar vorliegende Thatbestand, wonach Matth. selbständig produktiv mit dem ihm und den anderen, letzteren aber nur teilweise, vorliegenden Stoff umgeht, auch die Annahme, unser

Matth. selbst sei — sit venia verbo — die Logiaquelle für Mark. und Luk. gewesen, unmöglich macht, brauchen wir nicht zu bemerken. Eine besondere Illustration des Gesagten gibt auch noch die Tatsache (vgl. Weizsäcker, ap. J. A. S. 388), daß in den großen Matthäusreden — z. B. der Bergpredigt — „die Einheit der Rede im Verlauf eine ungleichartige ist, sich nur bis zu einem gewissen Punkt erstreckt und der darauf noch folgende letzte Teil dann nur eine freiere Anknüpfung an das Vorige, sowie in sich selbst einen loseren Zusammenhang des einzelnen hat.“

2) Was die Redeabschnitte betrifft, welche nur Matth. und Mark. mit einander gemein haben, so ist zu den oben als „gemischten“ angeführten nur noch die Rede Mark. 9, 43--47 zu fügen. Man vergleiche nun z. B. Mark. 7, 1--23 mit Matth. 15, 1 ff., oder Mark. 9, 43--47 mit Matth. 18 (auch 5), so möchte klar sein, daß einerseits Mark. den Stoff, den unmittelbaren Text der Worte als einzelner in mehr der Quelle einfach entsprechender Form gibt als Matth., daß aber letzterer aus dem, was die Quelle eben in loserer Fügung bot, mit größerer Geschicklichkeit als Mark. etwas zusammenhängendes machte. 3) Eine ganze Reihe von Lehrabschnitten hat nur Matth. und Luk. gemein, nämlich (mit Einschluß der gemischten) Luk. 6, 20--49 (außer 34 und größtenteils 37 u. 38); 7, 18--35; 10, 2 ff. (größtenteils); 10, 13--15; 10, 21--24; 11, 2--4; 11, 9--13; 11, 24--26; 11, 29--32. 34--36. 39--42. 44--52; 12, 3--10; 12, 22--31; 12, 33--40; 12, 42--46 (größtenteils); 12, 51--59; 13, 21. 26. 28. 30. 34 f.; 14, 11; 14, 16--24. 26; 15, 3--7; 16, 13; 16, 16 f.; 17, 1. 3. 6; 17, 24. 26--30. 35. 37; 19, 11--27 (teilweise); 22, 30. Auch hier ist in den meisten Fällen klar, daß die betreffenden Stücke bei Luk. „in einer Gestalt, wie sie eher dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff, als einem bereits wieder in Ruinen zerfallenen, ehemaligen Organismus zu vergleichen ist“ oder „mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen“, dagegen bei Matth. „schon in einer gewissen architektonischen Struktur“ (Holtzmann Einl. S. 351 f.) vorliegen. Daß auch Luk. — ob dieser sonst etwa Beziehungen zu unserem Matth. aufweist, haben wir nicht zu untersuchen — hier nicht aus unserem Matth., sondern aus einer, auch diesem vorliegenden Quelle schöpft, ist uns streitlos. Man nehme nur, außer den schon § 3, 3 besprochenen Reden, das Vaterunser; dieses kann dem Luk. nicht in unserem Matthäusevangelium vorgelegen sein, wie sollte sich denn dann seine Verstümmelung bei jenem — in der That wäre in diesem Fall das lukanische Vaterunser eine Verstümmelung — erklären? Haben aber Matth. und Luk. aus der Logiaquelle noch eine ganze Reihe von Stoffen genommen, die Mark. nicht daraus schöpfte, so ist einmal auch eine Möglichkeit abgewiesen, welche durch alles bisher Entwickelte etwa noch offengelassen wäre, nämlich daß die Logiaquelle und der sog. Urmarkus zusammen Eine Schrift, Ein einheitliches Urevangelium gewesen wäre. In diesem Fall wäre kaum begreiflich, wie unser Markus diesen Urmarkus so, wie er that, bearbeitet, resp. mit Auslassung von mehrerem des allerwichtigsten (z. B. Vaterunser) reproduziert hätte; lagen ihm aber zwei Quellen vor, so läßt sich sein Verfahren, wenn er nun eben einmal den Plan hatte, wesentlich Geschichte zu geben, eher verstehen. Sodann aber scheint uns allerdings die Möglichkeit offen gelassen werden zu müssen, daß die Logiaquelle selbst in verschiedenartiger,

jetzt mehr, jetzt weniger Stoff enthaltender Bearbeitung den Evangelisten vorlag, wenn man es nicht so ausdrücken will, daß (was für Luk. zweifellos sein möchte) mehrfache Logiazusammenstellungen umliefen, die teils einen gemeinsamen Grundstock, teils je eigenes dazu enthielten, die einen manches entbehrten, was die andern gaben. Daß aber mindestens ein gemeinsamer und in dem meisten, ja gerade auch in unwichtigem gleichlautender Grundstock angenommen werden muß, beweist das Verhältnis der entsprechenden Redestücke, beweisen Fälle, wie Luk. 6, 27 (*ἀλλ' ὑμῖν λέγω* vgl. Matth. 5, 39, wo anderer, aber passenderer Zusammenhang) zweifellos. Gerade solche Fälle aber, wie auch noch z. B. Luk. 13, 28 ff. vgl. Matth. 8, 11 ff.; 19, 30 u. a., scheinen uns bei jener Annahme verschiedenerer Gestalt, in welcher die Logia umliefen, am meisten erklärbar. Diesen verschiedenen Gestalten der Logia aber nachzugehen und Hypothesen über mehrere derartige Quellen zu ersinnen, halten wir für eine vornherein aussichtslose Sisyphusarbeit. Endlich sind wir bei unserer Annahme der näheren Prüfung des Beweises überhoben, den besonders Weiß (Matthäusevangel. S. 25 ff.) dafür angetreten, daß der Sprachgebrauch in denjenigen Stellen, die Matth. dem Urmarkus (Weiß: Markus) entnimmt, sichtlich ein anderer sei, als in denjenigen, die aus der „apostolischen Quelle“ (Weiß) stammen. Weiß scheint uns hier manches nicht ganz richtig dargestellt zu haben, und eine genaue Untersuchung eher zu beweisen, wie sehr unser Matth. verstanden hat, dem aus den verschiedenen Quellen entnommenen — obgleich allerdings da und dort die sprachliche Charakterverschiedenheit hervortritt — seinen Stempel zu geben. Aber das steht uns ebenso mit größter Wahrscheinlichkeit fest: er hat aus den zwei Quellen, die man Urmarkus und Logiaquelle nennt, geschöpft. Und — mehr als Vermutung können wir ja freilich hier nicht geben — er konnte das um so ungeschwächer, als dies wohl Darstellungen des Wichtigsten aus dem Leben und der Lehre Jesu waren, welche in der Urgemeinde (vgl. die Darstellung der Entstehung einer „gebundenen Überlieferung“ bei Weizsäcker, ap. J. A. S. 381 ff.) zur Zeit seines Schreibens schon etwas wie offizielle Geltung, wenigstens häufige Verwendung in den Gemeindeversammlungen, etwa auch als eine Art Instruktion für Evangelisten u. dgl., gewonnen hatten, wobei gewiß die Apostel wenigstens eine Art Kontrolle über die Richtigkeit der Mitteilungen geübt hatten. Doch sei dem wie ihm wolle, jedenfalls hat unser Evangelist den diesen Quellen entnommenen Stoff ganz selbständig bearbeitet; von „Quelle“ in dem Sinn, daß er mechanisch ab- und ausgeschrieben oder schülerhaft reproduziert hätte, ist überhaupt keine Rede, sondern nur von einem willkommenen, jedoch ganz frei benützten Anhalt für den zu behandelnden Stoff und auch im großen Ganzen für dessen Anordnung. Nicht bloß ist alles dem eigenen Zweck des Evangelisten völlig dienstbar gemacht, allem nach Inhalt und Sprache sein Charakter und sein Kolorit aufgeprägt, sondern nirgends tritt nur auch das hervor, daß jetzt da, jetzt dort etwas äußerlich von wo anders her entlehnt, eingeschaltet, am Ende gar eingezwungen ist (vgl. auch im nächsten § über die Übergänge u. dgl.). Die Schrift, die des Matth. Namen trägt, läuft, wenn der Ausdruck erlaubt ist, im ganzen eben und glatt dahin, sie ist aus Einem

Guß und zeigt Einen Fluß; von Mache, sei es der des gelehrten, gewandten Schriftstellers, sei es der des ungewandten Entlehners und Flickarbeiters ist keine Spur zu entdecken. Auch von dem unter Nr. 4 betrachteten Punkt aus sagen wir: der Stempel des freien Geistes eines bedeutenden Mannes und der Stempel des Geistes Christi ist diesem Evang. sichtlich aufgeprägt.

4. Der Verfasser.

1. Das Zeugnis des Evangeliums selbst. Da die uns vorliegende nach Matth. benannte evang. Schrift selbst direkt nichts über ihren Verfasser sagt — die Überschrift *κατὰ Ματθαῖον* betreffend s. d. Gregese —, so können aus ihr nur indirekte Beiträge zur Entscheidung dieser Frage gewonnen werden. Hierbei ist aber zu unterscheiden zwischen der Frage, ob und wie unser Evang. sich als überhaupt von einem Apostel verfaßt ausweist, und der anderen, ob etwas und was etwa speziell für oder gegen die Autorschaft des Matthäus spricht. Auch sei zum voraus (weiteres unter Nr. 3) bemerkt, daß, wenn wir von Matthäus als „Verfasser“ oder „Autor“ reden, dies nicht an sich auch notwendig bedeutet, daß auch alles so, wie wir es lesen, von seiner eigenen Hand niedergeschrieben ist. a) In jener erstgenannten Hinsicht fragt sich einmal: ist das, was man nach 1 Kor. 2, 4 den Beweis des Geistes und der Kraft nennt d. h. der mächtige Eindruck einer auf uns wirkenden pneumatischen ἐξουσία, wie wir sie auf Grund des Neuen Testaments nur einem der Apostel kraft ihrer besondern Geistesausrüstung zuerkennen können, in unsrem Evang. vorhanden? Sodann, da ein Apostel auch Augen- und Ohrenzeuge ist, also zu jenem Eindruck bei einem apostolischen Verfasser der andere kommen muß: so, wie dieser Mann kann nur ein Augenzeuge schreiben, so fragt sich: ist auch dieser Eindruck bei unsrem Evang. vorhanden? Mindestens, ist in beiden Beziehungen nichts, was diese Urteile unmöglich macht, zu finden? In ersterer Hinsicht, betreffend den Eindruck pneumatisch-apostolischer ἐξουσία antworten wir mit einem vollen und ganzen Ja; unsre Schrift trägt den Stempel apostolischen Geistes an sich, und zwar eben als ganze einheitliche Schrift, nicht bloß einzelnes in ihr. Dieses Urteil kann ja freilich nur subjektiven Wert beanspruchen. Aber bekanntlich sind die Werturteile die am meisten apodiktischen. Wir berufen uns für das von uns gefällte Urteil auf alles, was wir über die originale Geistesmacht unsres Evang., namentlich verglichen mit den beiden andern synopt. Evang. gesagt haben. Wir sind überzeugt, daß so, wie dieser Verf. redet, mit solcher Einsicht und doch Geistesiefe, mit solcher freien Produktivität und doch Treue, namentlich teils dem Alten Testament gegenüber, teils selbst Jesu Worten gegenüber, nur ein Apostel reden konnte; uns scheint die Entstehung dieses Evang. nur auf Grund von Aussprüchen Christi, wie τὸ πνεῦμα ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει κτλ. Joh. 14, 26; 16, 13. 14 erklärt werden zu können. Und das Faktum liegt doch unstreitig vor, daß nun eben einmal die beiden Evang., die niemand einem Apostel zuschreibt, diesen Eindruck in diesem Grad nicht machen. Aber, sagt Weiß,¹⁾ die Art wie

¹⁾ Weiß, Matthäusevangelium S. 41 f.; Kommentar (Meyer-Weiß) S. 17. Ähnlich Beshlag a. a. O. S. 92 f.

unser Evang. von dem Werk eines Apostelschülers (für uns: Urmarfus) abhängig ist und wie es die in der apostolischen Quelle überlieferten Stoffe frei bearbeitet, paßt nicht für einen Apostel. Wir hoffen, gezeigt zu haben, daß von einer eines Apostels unwürdigen Abhängigkeit gar keine Spur vorhanden ist, sondern gerade umgekehrt von einer nur einem Apostel zuzutruenden Freiheit gegenüber der „Quelle“. Oder sollte es überhaupt eines Apostels unwürdig sein, sich an „Quellen“, wenn er sie richtig befand, anzuschließen? Arbeitet etwa ein Apostel wie ein auf seine Sachen und Sächlein, auf seine Ehre eifersüchtiger Gelehrter? zumal da, wo es sich darum handelt, zu möglichst richtiger und zugleich einheitlicher Paradosis des λόγος Χριστοῦ in der Gemeinde beizutragen, da soll er nicht, wo es möglich war, an die schon vorhandene, auch wohl nicht ohne sein Zuthun entstandene, wohl da und dort in den Gemeinden schon einheimisch gewordene Darstellung sich angeschlossen haben? Wie hat der freieste aller Apostel, der, welcher sein Evang. auch gegenüber dem der Säulenapostel so energisch vertrat, in solchen Fällen gehandelt? Die Antwort gibt 1 Kor. 11, 23 ff., wo Paulus selbst bei etwas, was er παρέλαβεν ἀπὸ τοῦ κυρίου (was wir auf Empfang vom Herrn selbst beziehen zu müssen glauben) in den Hauptsachen einfach denselben Text reproduziert, den die evang. Paradosis bot. Auch der Apostelprimas, Petrus, hat in seinem ersten Brief, den wir für wesentlich echt halten, eines andern, ja seines sein sollenden Antipoden Paulus Schriften benützt. — Schon zugleich den zweiten Gesichtspunkt, der die Augenzeugenschaft betrifft, bringen andere Einwände von Weiß u. a. herbei: viele Zeit- und Ortsangaben u. dgl. sollen zu unbestimmt sein, als daß ein Augenzeuge Verf. sein könnte; man vergleiche das häufige (zum alttestamentlichen Colorit gehörende) ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, τότε, das scheinbar bestimmte, in Wahrheit unbestimmte ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ u. dgl., s. z. B. 3, 1. 13; 4, 1; 9, 14; 11, 20. 25 f.; 12, 1. 22 f.; 13, 1; 13, 36; 14, 1; 15, 1; 18, 1. 21; 19, 13; 20, 20; 22, 23; 23, 1; 26, 3. 14. 31. 36; 27, 3. 27; das hebraisierende καὶ z. B. 4, 23; 8, 14. 19. 23. 28 u. s. w., andere Übergänge und Anschlüsse, wie 4, 12; 11, 1. 2; 12, 9; 16, 1. 13; 17, 1; 17, 24; 20, 29; 24, 1; 26, 6 u. dgl. Abgesehen von der uns hier nicht mehr beschäftigenden Frage nach dem an manchen dieser Stellen vorliegenden Anschluß an die „Quelle“, kann man diese unbestimmten Angaben gerade umgekehrt auf die Scheu des Augenzeugen zurückführen, Begebenheiten und Worten, deren er inhaltlich sich noch genau erinnert, deren temporelle und lokale Bestimmtheit aber seinem Gedächtnis entfallen ist, eine solche von sich aus zu geben. Eine Vergleichung mit Lukas spricht auch hier zu Gunsten des Matth.; wie vieles reißt jener, zum Teil mit offenbarem Zwang, in seinen „Reisebericht“ ein! Damit ist natürlich gar nicht ausgeschlossen, daß in einzelnen Fällen die Einfügung, besonders von Lehraussprüchen bei Luk. mehr den Eindruck der Richtigkeit macht als bei Matth. Eine Illustration des Gesagten scheint mir z. B. Matth. 13 in fast überzeugender Weise zu geben. Züge wie v. 36 verraten wohl den Augenzeugen, die ganze Zusammenstellung von 7 Gleichnissen aber den freien Komponisten, und Stellen, wie v. 24. 33. 34. 44 ff. 53 scheinen uns am besten erklärt durch die Annahme, daß dies jemand schreibt, der sich noch des Allgemeinen,

des in jener Zeit Gesprochenseins dieser Gleichnisse, nicht aber mehr des einzelnen erinnert. Selbst positive Unrichtigkeiten, Irrtümer (cf. z. B. zu 2, 22 ff.), Ungenauigkeiten u. s. w. sind doch auch bei einem Apostel und Augenzeugen nicht verwunderlich, der nicht bloß menschliche Schwachheit hat wie ein anderer, der nicht bloß ziemlich lange Zeit nach den betreffenden Ereignissen schreibt, sondern dessen Zweck gar nicht der eines chronologisch, lokal u. s. w. genauen Detailberichts ist. Warum sollen denn z. B. Reden Jesu einem Apostel „unlösbar mit ihrer geschichtlichen Veranlassung verknüpft“ (Weiß) sein müssen? Und wenn auch „unauflösbare Diskrepanzen mit dem vierten Evang., dessen Apostolizität sich fortwährend gegen alle Angriffe behauptet“¹⁾ vorhanden sind — ob sie so sehr bedeutend sind, wird bei der Exegese zur Sprache kommen —, soll es denn unmöglich sein, daß zwei Apostel, lange nach den Ereignissen schreibend, auch sich in verschiedener Weise erinnern und sich täuschen können? Übrigens halten wir dafür, daß man die johanneische Frage mit der unsern überhaupt nicht vermengen sollte. Andere Beweisgründe, die man gegen die Autorschaft eines Apostels und Augenzeugen vorbringt, stehen und fallen mit dem Glaubensstandpunkt, welchen man zum neuesten Wort einnimmt. So schon die Bemerkung von Weiß, daß je und je der Verf. „nicht nach anderweitigen Nachrichten, sondern lediglich nach der Voraussetzung, die alttestamentl. Weissagung müsse buchstäblich erfüllt sein, die Erzählung ergänzt oder berichtet“ (21, 2–7; 26, 15; 27, 34. 43) und „Weissagungen ex eventu umgestaltet“ (16, 21 mit 23, 35). Soweit es sich hierbei um exegetische Fragen handelt, verweisen wir auf die Erklärung; was aber die Sache betrifft, so ist es einfach Prinzipienstreit, de quo non disputandum, ob man kurzgesagt den biblischen Verfassern pia, resp. impia frans zutraut, oder ob man, unter Anerkennung sowohl menschlicher Irrtumsfähigkeit, als pneumatischer, also göttlich gegebener Freiheit, ihr Wort für Wahrheit hält. Vollends nun Sätze von Weiß u. a., wie: die Vorstellung von einer Wiederholung der Speisungsgeschichte sei bei einem Augenzeugen nicht denkbar, ebenso „die von jeher anerkannte Ungeschichtlichkeit der Pharisäer und Sadduzäer“ 3, 7; 16, 1, die sein sollende Ungeschichtlichkeit der beiden Petrusgeschichten (14, 28 ff.; 17, 24 ff.), der Erzählung vom Ende des Judas, von den Grabeswächtern, den auferstandenen Heiligen u. s. w., endlich im allgemeinen die Diktate, betreffend die Ungeschichtlichkeit, weil sein sollende Unmöglichkeit vieler Wundererzählungen, der sagenhaft sein sollenden Urgeschichte, „einer Reihe unverkennbar sagenhafter Züge, selbst im öffentlichen Leben des Herrn“ (Beysslag, I S. 92 f.) u. s. f. — Alles das ist die offenbare *petitio principii*; daß nicht zweimal wunderbare Speisungen sollen stattgefunden haben können, daß Pharisäer und Sadduzäer nicht in einzelnen Fällen gegen den gemeinsamen Gegner hätten zusammenstehen können, wer will

¹⁾ Güder, bei Herzog 2. Aufl. IX S. 403. Die wichtigste Diskrepanz ist die das letzte Mahl Jesu betreffende, wo auch wir bei Matth., überhaupt den Synoptikern einen Irrtum annehmen, s. z. B. 26. Gegen die Autorschaft des Matth. kann man aber diesen Irrtum schon deswegen nicht mit entscheidendem Gewicht geltend machen, als die den Syn. gemeinsame Basis ihrer Darstellung ja jedenfalls aus den Kreisen der Urgemeinde stammt, hier also dieser Irrtum sehr frühe und ziemlich allgemein vorhanden war.

daß beweisen? Und was die Wunder betrifft, so gestehe man doch, daß man zum voraus entschlossen ist, z. B. für die Speisung ein Wunder im eigentlichen, strengen Sinn nicht anzuerkennen. Für diese Voraussetzung aber entscheidet nicht die objektiv wissenschaftliche, geschichtliche oder kritische Forschung, sondern der Standpunkt des Glaubens oder Un-, resp. Halbgläubens; vgl. die starken, sachlich aber berechtigten Worte von Wichelhaus S. 46 ff. — Kurz die bis jetzt besprochenen Gründe, welche gegen die Autorschaft eines Apostels und Augenzeugen vorgebracht worden sind, glauben wir, als nicht stichhaltig, zurückweisen zu können. Können wir aber auch umgekehrt — außer jenem doch immer subjektiven Eindruck apostolischer Geistesmacht — positive Data vorbringen, die eines Apostels und Augenzeugen Hand verraten, jedenfalls wenn von einer solchen stammend, am besten zu erklären sind? Hier kommen nun hauptsächlich solche Abschnitte in Betracht, in welchen sich ganz notwendig die Hand des Augenzeugen, wenn der Verf. ein solcher war, zeigen muß. Von dem wichtigsten hieher gehörigen Abschnitt 9, 9 ff. soll unten die Rede sein; über 13, 36 s. o. Hier sei einmal an einige dem Matth. eigentümliche Erzählungen erinnert: von den beiden Petrusgeschichten 14, 28 ff. u. 17, 24 ff. läßt sich sehr begreifen, daß sie nicht über den Apostelkreis hinausdrangen, also nicht — nicht einmal in einem „petrinischen“ Evangelium — der gewöhnlichen Paradosis gegenüber der Gemeinde einverleibt wurden; wenn aber dies, so spricht ihre Reproduktion in unserm Evang. für einen dem Apostelkreis angehörigen Verfasser. In Erzählungen sodann, wie 15, 21 ff. gibt unser Evang., ohne in der Weise des Mark. in malende Ausführung zu verfallen, historische Details (die dreimalige Abweisung der kananitischen Frau, das Wort v. 24), wie sie ein Augen- und Ohrenzeuge am ehesten geben konnte. Doch sind — das muß einfach zugestanden werden — auch das alles mehr oder weniger nur subjektive Urteile. Aber das glauben wir mit gutem Grund als Antwort auf unsre erste Frage hinstellen zu dürfen: der Beweis, daß ein Apostel und Augenzeuge nicht Autor unsres Evang. ist, ist nicht geliefert; der Geistesindruck spricht entschieden für einen solchen, und manche Data können mit großer Wahrscheinlichkeit zu Gunsten dieser Annahme verwertet werden. Aber nun

b) wenn ein Apostel, ist es dann gerade Matthäus, dessen Autorschaft sich kund thut? Zu Bejahung dieser Frage kann man nun freilich vollends nur durch Urteile kommen, die eine objektive Gültigkeit nicht beanspruchen können, die aber zusammen mit der Tradition der Kirche (s. u.) doch die Annahme der Autorschaft des Matthäus gewichtig unterstützen. Matthäus war Zöllner gewesen; ist es ein Wunder, daß gerade er den Kampf des Zöllnerfreunds gegen die Zöllnerverächter zu einem wesentlichen Gegenstand seiner Darstellung macht? Aber unser Evang. erzählt ja ausdrücklich gerade die Berufung des Zöllners, der sein Verfasser sein soll, durch Jesum; tritt da, wie man doch erwarten muß, seine Hand deutlich hervor? Nach Weiß fehlt gerade dem Referat 9, 9 ff. verglichen mit Mk. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff. der Eindruck friischer Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, ja gerade Mtth. 9, 9 ff. sei offenbar „ganz aus Mark. entlehnt“. Wir haben den gegenteiligen, den Eindruck, daß hier Matthäi Hand da und dort hervortrete, und machen hiefür Folgendes geltend: Mark. und Luk. geben den Namen Levi, unser Evang. den Namen Matthäus; jene geben (der Quelle ge-

mäß) mit derjenigen objektiv-historischen Treue, welche dem Dritten gebührt, denjenigen Namen, den der Betreffende vor dem Eintritt in Jesu Nachfolge (seis als einzigen, seis als Hauptnamen, s. später) geführt hat. War der erste Evangelist Matthäus selber, so hatte er es theils nicht nötig, so genau zu erfahren, theils war ihm persönlich derjenige Name, welchen er als Jünger führte, der noch einzig theure und geläufige. Ferner: nach Matth. 9, 10 setzt sich Jesus zu Tisch *ἐν τῇ οἰκίᾳ*,² nach Mk. *ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, sc. des Levi, cf. Luk. 5, 29. Die Weglassung einer Pronominalbestimmung bei Mth. beruht gewiß nicht auf falschem Verständniß des Markus von seiten des ersten Evang., der an Jesu Haus in Capernaum gedacht hat (Reim, Weiß u. a.), resp. der Quelle, sondern auch bei Mth. ist das Haus des Matth. gemeint; das bloße *οἰκία* verliert alles Auffallende, wenn er selbst es ist, der hier von seinem Hause redet; ihm liegt es nahe, von demselben — man kann entweder sagen: so katepochisch, oder: so unbestimmt, so bescheiden zu sprechen. Daß vollends bei ihm eine Hervorhebung nach Art von Luk. 5, 29 unmöglich war, versteht sich von selbst. Dazu stimmt auch die Schilderung der Mahlzeit; daß dazu³ viele Zöllner und Sünder gekommen, erscheint bei Matth. *καὶ ἰδοὺ — ἐλθόντες συνανέκειντο* fast wie ein Zufall; bei Mark. fehlt *ἰδοὺ* und *ἐλθόντες*, Luk. aber läßt Matth. eine *δοχὴ μεγάλη* halten. Nur Matth. endlich schiebt v. 13 das Wort⁴ aus Hos. 6, 6 ein; ihm mußte gerade solch ein Wort Jesu besonders sich ins Herz gegraben haben. Wir wiederholen: das sind subjektive Eindrücke und Urtheile, denen beizutreten man niemand nötigen kann; aber bloße Einfälle, ohne genügende Fundamentierung, sind es gewiß nicht.

2. Das Zeugnis der Tradition. Daß dieses der Abfassung unsres Evang. durch den Apostel Matthäus so günstig wie möglich ist, ist bekannt. Der Name des Matth. als Verfassers dieses unsres Evang. tritt von Irenäus, Tertulian, Origenes u. s. w. an stehend auf; das hohe, apostolische Ansehen unsrer Schrift ohne Nennung des Namens, bezeugen die Anklänge, resp. Benützigungen schon bei Barnabas u. s. w. Zu den schon bisher in dieser Beziehung bekannt gewesenen Data treten nun noch die Stellen der *διδασχὴ τῶν ἀποστόλων*, in welcher — ohne Namen eines Verf. des Evang. — nicht bloß oft sachlich das Ev. Matth. benutzt, sondern an folgenden Orten ausdrücklich dieses Evang. (oder das Hebräerevangelium? vgl. unten) als eine offenbar dem Verf. fertig vorliegende, mit hoher Autorität geschmückte Schrift angeführt wird: Kap. 8 wird das Vaterunser (mit Doro-logie, s. z. 6, 9 ff.) eingeleitet mit den Worten: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ αὐτοῦ*, Kap. 11 werden Vorschriften über die Aufnahme von Propheten und Apostel durch die Worte eingeschränkt *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*, Kap. 15 Friedensermahnungen *ὡς ἔχετε ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ*, Almosen und Gebet *ὡς ἔχετε ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Da aber die Akten über das Alter, die Komposition u. s. w. dieser Schrift noch nicht geschlossen sind, so kann man vorerst aus diesen Stellen nicht zu viel schließen. Nun tritt aber zu denjenigen Data, die einfach das daß der apostolischen Autorität, resp. Abfassung dieses Evang. durch Matthäus beweisen, die bekannte Notiz des Eusebius R.G. III, 39, wonach Papias von dem „Presbyter“ erfahren hat, daß Markus als *ἐρμηνευτὴς Πέτρον* *ἐν* *ἑα* von dem, was dieser

in seinen Lehrvorträgen *πρὸς τὰς χρείας, οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* gegeben habe, ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει, und als Inhalt wird angegeben *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, eine Schilderung, die völlig auf den von uns angenommenen Urmarkus, nicht aber auf unser zweites Evangelium paßt. Doch berührt uns dieser Punkt nicht weiter; nur beachte man, daß in diesen Worten sicher *κυριακὰ λόγια* identisch ist mit *τὰ ὑπὸ τ. Χρ. ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*; es bedeutet, wie dann bei den folg. Kirchenvätern das „Herrnwort“, d. h. die evang. Gesamtverkündigung von Jesu, ähnlich wie im Neuen Testament *λόγος Θεοῦ* (*κυρίου*) oder bloß *ὁ λόγος* z. B. Apg. 8, 4. 25; 11, 19; 13, 5 u. f. w., *λόγια Θεοῦ* Hebr. 5, 12; 1 Pet. 4, 11 (ebenso vom N. T. Röm. 3, 2). Von Matth. sodann heißt es: *ἐβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* (al. *συνεγράψατο*), *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*. Auch hier¹⁾ bedeutet *λόγια* nicht bloß „Reden“ oder „Redestoff mit erzählenden Einleitungen“ (Weiß u. a.), wie diese Verwendung des Wortes *Logia* in der auch von uns adoptierten Benennung der Logiaquelle stehend geworden ist, sondern, wie in der ersten Stelle, die evang. Gesamtverkündigung von Jesu. Daß nun diese Aussage auf unser Matth.-Evang. vollkommen paßt, ist klar. Aber *ἐβραΐδι διαλέκτῳ*? Und diese Angabe hebräischer Abfassung bestätigen Irenäus, Origenes, Eusebius, Hieronymus u. f. w.; und doch behandeln andererseits die R.V. ganz ruhig unser griechisches Evangelium als originales Matth.-Evang., resp. reden sie von Übersetzung des hebr. Matth., ohne den Übersetzer zu nennen. Man erklärt diese Data sehr verschieden; am nächsten läge die Ansicht von Bengel, welche neuestens wieder Thierisch²⁾ und Grau³⁾ gebilligt haben, Matth. selbst habe sein Evang. übersetzt. Allein das uns vorliegende Matth.-Ev. macht in nichts den Eindruck einer aus hebr. Original übersetzten Schrift. Der sprachliche Charakter, der Periodenbau u. f. w. ist griechisch, obgleich den Juden verratend und der alttestamentlichen Art der Darstellung sich anschließend, vgl. sofort 1, 1, was aber keineswegs, wie Güder glaubt, für hebräisches Original spricht. Manchmal ist sogar in Citaten nach LXX doch im Unterschied von dieser ein Hebraismus, welchen LXX belassen hat, vermieden, vgl. 15, 8, wo das von LXX gebrauchte instrumentale *ἐν*, dem hebr. *ב* entsprechend, nicht gebraucht ist. Statt von „Übersetzung“ müßte man nach diesen Data mindestens von freier griechischer Reproduktion seines Evang. durch M., von einer doppelten Bearbeitung desselben Stoffs durch M., einer hebräischen und einer griechischen (vgl. Thierisch) reden. Allein nicht bloß hat die Annahme einer solchen Doppelarbeit eines Apostels etwas befremdendes, sondern keinesfalls stimmt zu dieser Annahme die Papias-Nachricht, welche von beliebigen Deutern, resp. Übersetzern des hebr. Matth. redet; auch das, daß die Kirchenväter von solcher Übersetzungsarbeit des Matth. selbst nichts wissen, wäre doch sehr auffallend. Endlich auch die besprochene Stellung unseres Evang. zu seinen (griechischen) Quellen macht

¹⁾ Vgl. auch Güder a. a. O. S. 403 und die genaue Besprechung der Sache bei Schanz Kommentar II. b. Evang. d. h. Matth., Freiburg 1879, S. 27 f.

²⁾ Thierisch, die Kirche im apost. Zeitalter, 3. Aufl. S. 178.

³⁾ Grau in Zöllers Handbuch 2. Aufl. I S. 423.

ursprüngliche hebräische Abfassung desselben rein unmöglich. So haben andere, neuestens Wichelhaus und Keil, angenommen, jene ganze Nachricht von hebräischer Abfassung seines Evang. durch Matth. sei ein Mißverständnis, beruhend auf Verwechslung unsres Evang. mit dem *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίων*, resp. *εὐαγγέλιον ἑβραϊκόν*. Man nimmt dann am einfachsten an, es sei sehr frühe, vielleicht infolge einer Anregung des Matthäus selber, in den Kreisen, die ihm nahestanden, eine hebräische Übersetzung oder freiere Bearbeitung seines, von ihm griechisch verfaßten Evangeliums gefertigt worden, welche sehr schnell, unter dem Namen des Matth., in judenchristlichen Kreisen Verbreitung fand. Da nun Matth. selbst Judenchrist war, lag es an sich näher, dieses hebräische Evang. —, das Papias offenbar selbst gar nicht kannte, — für die Grundschrift zu halten, als das griechische; und so bildete sich in den Kreisen, aus denen Papias seine Notizen holte, diese Meinung, deren Unbegründetheit, aber auch deren Entstehung sich darin deutlich zu erkennen gibt, daß die Kirchenväter von dem Übersetzer nichts wissen, jedoch die beiden, das hebräische und das griechische Evangelium, mit merkwürdiger Naivität als echt matthäisch neben einander stellen. Ja auch die, nächst der Papiasstelle am höchsten ins Altertum hinaufgehende Notiz des Eusebius 5, 10 könnte man für diese ganze Hypothese verwenden, sofern die Nachricht, Pantänus habe bei den Indiern das Ev. Matth. gefunden, das ihnen Bartholomäus *ἑβραίοις γράμμασι* hinterlassen habe, nicht das ausdrücklich in sich schließt, daß die *ἑβραϊκὰ γράμματα* selbst Werk des Matthäus seien.

3. Man könnte aber auch noch auf eine andere Weise sich die Genesis unsres Evang. vorstellen, wobei sowohl auf diese alten Notizen, als auf manches im Charakter unsres Matth. wenigstens mehr Licht fiele. Wenn wir im bisherigen nichts gefunden haben, was gegen —, wohl aber vieles, was für Matth. als autor spricht, so scheinen uns doch Gründe vorhanden zu sein, die uns veranlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß autor eines Werkes nicht notwendig und nicht für alles auch scriptor, scil. manu propria ist. Das eine und andere des früher (besonders oben Nr. 1) angeführten wird doch leichter erklärlich, wenn es nach seiner unmittelbaren Darstellung, nach seiner schriftstellerischen Gestaltung nicht direkt von einem Apostel und Augenzeugen herrührt. Anderes wird uns bei der Exegese begegnen, was ähnlich beurteilt werden kann, vgl. z. B. die Bem. zu 21, 5. Hauptsächlich wird bei dieser Annahme — und wir bekennen, daß dieser Punkt uns auf diese ganze Vorstellung geführt hat — der Auferstehungsbericht Kap. 28 verständlicher als ohne dieselbe. Indem wir für das Nähere auf die Exegese, besonders den Exkurs zu 28, 6 verweisen, sei hier nur bemerkt, daß es zwar keineswegs unmöglich scheint, auch für Kap. 28 direkt apostolische Abfassung (resp. Bearbeitung einer Quelle) anzunehmen. Und namentlich v. 16 ff. kann absolut nur auf ganz genau wiedergegebenen Mittheilungen eines Apostels ruhen. Aber gerade nur das, daß ein Apostel der indirekte Verfasser, der autor nicht bloß des Sachlichen, sondern auch alles Wesentlichen in der Form des Berichts, nicht aber, daß er auch der Schreiber von allem ist, scheint uns hier unbedingt gefordert werden zu können. Die Schwierigkeiten des Kapitels im Verhältnis zu den andern Berichten, namentlich die Nichtberührung der 40 Tage und der Erscheinungen des Auferstandenen in denselben, die

doch der Apostel Matthäus mit erlebt hat, die in Kap. 28 vorliegende Art und Weise, wie nur die Schlußerscheinung in Galiläa alles beherrscht, u. dgl., diese Schwierigkeiten — sage ich — heben sich, diese Eigentümlichkeiten erklären sich dann am leichtesten, wenn wir als den Schreiber dieses Kapitels einen Mann aus der Umgebung des Matth. annehmen, welcher den berichteten Dingen selbst relativ fremd gegenüber stand und welcher hier wohl nach genauen Mitteilungen, ja auch inhaltlicher und schriftstellerischer Direktive des Apostels arbeitet, aber doch selber, mit relativer Selbständigkeit in der Wiedergabe des Empfangenen schreibt. Und wenn wir für Kap. 28 ein derartiges Verhältnis eines amanuensis zu Matth., ähnlich dem des Tertius zu Paulus — Röm. 16, 22 zeigt die Freiheit selbst eines scriba, dem einfach diktiert wurde — annehmen, so sind wir zwar keineswegs genötigt, aber auch nicht gehindert, auch für sonstiges demselben gewisse Freiheiten zuzugestehen. Nur möchten wir auch hier vor aller Übertreibung, vor aller systematisierenden und konstruierenden Theorie warnen, namentlich einer solchen, die für alles ein Entweder — Oder d. h. „entweder Matthäus selbst oder der dritte“ statuiert und möglichst nach unsrer Art der Schriftstellerei sich die Genesis eines solchen Evang. konstruiert. Der Apostel und sein Amanuensis können das einemal mehr so, das andermal anders zusammengewirkt haben, das einemal jener selbst schreibend, das andermal diktierend, das drittemal diesem nur die stofflichen und die wesentlichen Punkte auch für die schriftstellerische Gestaltung, die Benützung der Quellen u. s. w. gebend, die Einzelnormierung ihm überlassend; und nichts hindert, es für möglich — mehr können wir nicht sagen — zu halten, daß in ähnlichem Verhältnis zu Matth. etwa auch ein hebräischer, wie dieser griechische scriba stand; nur muß der letztere der eigentliche, unmittelbare amanuensis gewesen sein. Mit alledem verzichten wir ausdrücklich auf eine Konstruktion der Entstehung unsres Evang., bei welcher nicht noch allerhand Modifikationen möglich wären. Wir halten es für Pflicht nicht bloß christlich-ethischer, sondern auch schriftstellerischer Bescheidenheit und Nüchternheit, nicht mehr wissen zu wollen, als man weiß. Die Evangelisten waren keine Schriftsteller moderner Art, nicht einmal solche in der Weise antiker Berufsschriftsteller; ihre Arbeitszimmer waren weder Gelehrtenstuben, noch Werkstätten schriftstellerischer Industrie oder Fabrikarbeit. Und ihre Zeitgenossen, Mitarbeiter, Freunde, auch sonstige kirchlich einflußreiche Leute hatten nicht unsre modernen Begriffe von litterarischem Eigentum; da und dort etwas zu ändern oder einzufügen u. s. w., wenn es im Interesse der Sache schien, war nichts ungewöhnliches. Es ist Sache des Glaubens für die christliche Gemeinde, daran fest zu halten, daß in alledem der Herr für treue Überlieferung des Evangeliums von seinem Sohn Sorge getragen hat. Und wenn diese Position festgehalten, also auch Glaubensstellung zum Inhalt der Evangelien eingenommen wird, so können auch Vorstellungen von der Genesis unseres Evangeliums, bei welchen etwa dem Matthäus nur die Logia genannte Quellschrift u. dgl. zugewiesen wird, nicht für unberechtigt erklärt werden. Uns aber bestimmt der pneumatisch-originale Gesamteindruck des ersten Evangeliums zusammen mit der kirchlichen Überlieferung und mit der Überzeugung, daß doch die Gewißheit

wirklich treuer, unbedingt zuverlässiger Kunde sozusagen aus erster Hand auf diese Weise besser garantiert ist, und endlich noch besonders die Bewährung des in Matth. vor uns stehenden Lebensbildes Christi als eines echt apostolischen an der Harmonie desselben und der aus ihm folgenden Lehraufschauung mit der gesamten neutestamentlichen, das alles, sagen wir, bestimmt uns festzuhalten an dem Glauben apostolischer, Matthäus'scher Autorschaft unseres Evangeliums in dem von uns geschilderten, Mitarbeit eines anderen, vollends Benützung von schriftlichen Quellen einschließenden Sinn, in dem Sinn eines pneumatischen freien Geistesprodukts sowohl nach seiner Art und seinem Charakter, als nach seiner Genesis. Als die Zeit der Abfassung aber haben wir schon in § 2 das Ende der sechziger Jahre, den Zeitraum kurz vor der Zerstörung Jerusalems¹⁾ angenommen. Der Ort der Abfassung ist unbekannt.

Die Überschrift.

Κατὰ Ματθαῖον, so *BD*,²⁾ auch einige Cod. It., die übr. Cod. haben *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθ.* Was zuerst das Wort *εὐαγγέλιον* betrifft, so vgl. bei. Cremer s. v., auch Holzkmann Einl. S. 328 f. Dasselbe bedeutet im Profan-Griech. sowohl Lohn für gute Botschaft, als (von Plut. an) die gute Botschaft selbst; in LXX steht es für *ἡγάρα*, was sie übrigens im Sinn „gute Botschaft“ mit *ἡ εὐαγγελία* (*τὰ εὐαγγέλια*? 2 Sam. 18, 22. 25?), in der Bedeutung „Lohn für gute B.“ mit *εὐαγγέλιον* übersetzen. Für die Botschaft von der messianischen Heilszeit steht das Verbum *ἡγάρα*, *εὐαγγελίζεσθαι*, z. B. *Matth.* 2, 1, *Jes.* 40, 9; 52, 7; 61, 1. Dieser Sinn, die freudenvolle Ankündigung von dem in Christo erschienenen Heil, wird im N. T. der einzige, wo nur Joh. (außer apoc. 10, 7; 14, 6) das Wort gar nicht gebraucht. Das Verbum erscheint zuerst in Engelmund *Luk.* 1, 19; 2, 10, das Substantiv in Christi Mund zuerst *Mark.* 1, 15. Der Inhalt der Botschaft wird meistens mit allgemeineren Bezeichnungen angegeben, z. B. „E. vom Reich“ *Matth.* 4, 23; 9, 35 u. f. w., „E. von Christo“ z. B. *Röm.* 1, 9, „E. vom Heil“ *Eph.* 1, 13 u. dgl. Doch treten auch engere Inhalts- und Charakterbezeichnungen auf, teils dogmatisch-historischer Art mit polemischer Färbung, wie wenn Paulus „mein“ „unser“ E. als E. vom Kreuz und der Auferstehung Christi u. dgl. andern mehr oder weniger gefälschten E. gegenüberstellt, teils wird eben gerade der Geschichtsinhalt des E. als solcher speziell ins Auge gefaßt und

¹⁾ Von entscheidender Bedeutung ist die eschatologische Rede Kap. 24, besonders ihr Verhältnis zu *Mark.* u. *Luk.*, s. b. Greg. Von Stellen, wie 22, 7 nehmen wir nicht mit Neufß, *Gesch. d. h. Schr. N. T.* 6. Aufl. S. 195, an, daß sie „über die Zerstörung Jerusalems hinausführen“, da wir darin „eine Weissagung Jesu sehen“.

²⁾ Wir bemerken ein für allemal, daß, wenn über die Lesarten nichts bemerkt ist, einfach der Gebhardt'sche Text zu Grund gelegt ist.

heißt E. direkt heilsgeschichtliche Verkündigung von Christi Leben, Lehren, Wirken, Leiden u. s. f. Der letztere engere Begriff von *εὐαγγ.* liegt klar vor Mark. 13, 10; Matth. 24, 14; 26, 13. Endlich finden wir im N. T., nämlich Mark. 1, 1, auch den Begriff von *εὐαγγ.*, wonach es die heilsgeschichtliche Verkündigung von Ch. als schriftlich geschehender bedeutet; aber auch hier ist der Begriff inhaltlich bestimmt, und bedeutet *εὐαγγ.* nicht an sich das evangelische Buch, eine Schrift, wie wir jetzt von Evangelien reden und wie dieser engste Gebrauch von *εὐαγγ.* von der *διδασχ.*, Justin u. s. w. an erscheint. Selbstverständlich ist vollends nach dem Gesagten, daß es im Sinn des N. T. nur ein Evangelium, eben die heilsgeschichtliche Verkündigung von Christo, gibt; jede Gestalt, in welcher sie auftritt, ist nur eine individuelle Darstellungsform dieser Einen Botschaft.

κατὰ Ματθαῖον: *κατὰ* secundum. An und für sich könnte dieses secundum Matthaeum in einem sehr weiten Sinn von dem irgendwie vorhandenen Zurückgehen des E. auf Matth., ohne dessen eigentliche Autorschaft dieses Buchs, verstanden werden, vgl. das bekannte *εὐαγγ. κατ' Ἐβραίων*. Allein im Sinn der Verfasser dieser Überschrift ist, wie die Anschauung sämtlicher Kirchenväter beweist, sicher die Autorschaft gemeint, und heißt *εὐαγγ.* (was, wenn es nicht im Text steht, jedenfalls dem Sinn nach zu ergänzen ist) *κατὰ M.*: die (eine) heilsgeschichtliche Verkündigung nach dem (eben nun folgenden) schriftlichen Bericht des Matth. Immerhin ist auch dieses uralte Urteil über den Verfasser keine Instanz gegen Anschauungen von der Genese des Ev., wie wir sie in der Einl. Schluß für wahrscheinlich, resp. möglich erklärt haben. Wenn Matth. hiemit sicher als autor des Buchs bezeichnet ist, so liegt darin nicht notwendig, daß er scriptor und redactor des Ganzen ist.

Ματθαῖος. Nur diesen Namen gibt sich M. selbst, cf. 9, 9; 10, 7; derselbe findet sich auch in den Apostelverzeichnissen Mark. 3, 13, Luf. 6, 15, act. 1, 13; dagegen in der mit Matth. 9, 9 ff. parallelen Berufungsgeschichte haben Mark. 2, 14 u. Luf. 5, 27. 29 nur den Namen Levi, vgl. Einl. § 4, 1; die Identität von Levi und Matth. ist uns aber zweifellos. Mark. nennt auch 2, 14 den Namen seines Vaters Alphäus; diesen mit dem Vater des Jakobus d. J. (Joh. 19, 25 Klopas, cf. Matth. 27, 51) zu identifizieren, ist mit nichts berechtigt. Alle diese Namen sind hebräisch und beweisen, daß M. Jude war. Welchem hebr. Namen aber *Ματθαῖος* entspricht, ist streitig; am ehesten dem Mattatja oder Mattanja „Geschenk Jahves“; Ewald dachte an Amittai „Treumann“, andere an Mattai = Mattenai „der Geschenke“. Auch das ist zweifelhaft, ob unser Apostel die beiden Namen, Levi u. Matth., von je her geführt hat — cf. Judas Lebbaeus Thaddäus 10, 3 — oder ob er (vgl. wahrscheinlich Saulus, Paulus) bei seinem Eintritt in Christi Nachfolge erst den Namen Matth. angenommen hat, wohl um seiner Bedeutung willen, und um überhaupt dem Gefühl, ein neuer Mensch zu sein, durch einen neuen Namen Ausdruck zu geben. Seinem ursprünglichen Beruf nach war er Zöllner, s. zu 5, 46; als solchem mußte ihm neben seiner Muttersprache auch die griechische mit Mund und Feder geläufig sein. Weiteres über seine Person, Herkunft, Heimat u. s. w., sowie über sein späteres Leben und Wirken wissen wir aus dem N. T. nicht. Nach der Erzählung seiner Berufung tritt er, außer in den

Apostelverzeichnissen, nicht mehr im N. T. auf. Die Nachrichten der Kirchenväter haben wenig Wert. Nach Clem. Alex. soll er streng jüdenchristlicher Asket gewesen sein, nach Euseb zuerst in Palästina den Juden, später, nachdem die Apostel das h. Land verlassen, andern Völkern das Evang. gepredigt haben; andere R.V. nennen teils die Äthiopier, teils die Parther, Meder u. a. Sein Ende ist nach den einen Nachrichten ein natürlicher, nach andern der Märtyrertod gewesen. Der letzteren Angabe ist die griechische und römische Kirche gefolgt und hat den Todestag des Märtyrers Matth. auf 16. Nov., resp. 21. Sept. festgesetzt. Das Schweigen der h. Schrift hätte in diesem wie in andern, noch wichtigeren Fällen (besonders dem des Petrus) der Kirche eine Mahnung sein sollen, daß sie die Personen zurückstelle hinter der Sache, die sie vertreten, und gegenüber dem Wort, das sie, in demselben heute noch lebend und wirkend, verkündigen.

Erster Teil, Kap. 1 u. 2.

Die Vor- und Kindheitsgeschichte Jesu des Christus.

Kapitel 1.

1, 1–17.

Inhalt: Die Genealogie Christi.

B. 1. *βίβλος γενέσεως*, so LXX Gen. 2, 4 für *רִיבְרִין הָאֵלֶּם*, 5, 1 für *רִיבְרִין*; den Singular *γενέσεως* hat LXX konstant in der Verbindung mit *βίβλος*, den Plural *γενέσεις* läßt sie, wo sie *רִיבְרִין הָאֵלֶּם* wörtlich übersetzt *αὐτὰι αἱ γενέσεις*, vgl. Gen. 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1. 9; 37, 2. Num. 3, 1; Ruth 4, 18; 1 Chron. 1, 29. Die ursprüngliche Bedeutung des hebr. Ausdr. ist sicher „Zeugungen“, generationes, wie ja dem Substantiv sonst in der folgenden Darlegung der Generationen das Verb. *רִיבְרִין* entspricht, z. B. Gen. 6, 9; so ist auch meist der zu *רִיבְרִין* tretende Genetiv der Gen. subj., nicht obj., z. B. *בְּרִי* *רִיבְרִין* Gen. 6, 9 heißt: die von Noah (aktivisch) ausgehenden Zeugungen, *בְּרִי* *רִיבְרִין* Gen. 11, 10 die von Sem (und von ihm aus durch Kinder und Enkel) auslaufenden generationes. Aber das aktivische „Zeugung“ geht dann doch auch in das pass. „Produkt der Zeugung“, „Geburt“, im Plur. „Geburten“, ja „Reihen von Geborenen“ über, und daher übersetzt LXX *γένεσις*, nicht *γέννησις*. Im hebr. Text steht *רִיבְרִין הָאֵלֶּם* sicher Gen. 2, 4 im passivischen (mit Obj. Gen.), nicht im aktivischen Sinn (mit Subj. Gen.), und zwar wo von eigentlicher Geburt gar nicht die Rede ist; und auch hier hat LXX den Sing. *βίβλος γενέσεως*. Auch in manchen Stellen, wo es sich um Zeugung, resp. Geburt im eigentlichen Sinne handelt, wie Gen. 25, 19 steht *רִיבְרִין* im passiven Sinn, wenn man nicht hier, wie an andern Stellen doch zweifellos nötig ist (cf. z. B. 37, 2) eine Abblaffung des Begriffs in den von „Entwicklungsgeschichte, Familiengeschichte“, ja „Geschichte überhaupt“, *רִיבְרִין הָאֵלֶּם*, *βίβλος γενέσεως* „Geschichtsbuch“ (so Reil im Komm. zu Gen.) statuieren will. Nicht ein einzigesmal aber

steht "ספר ת" oder "אֵלֶּה ת" u. dgl. im N. T. so, daß der zunächst darauf folgende Genetiv denjenigen bezeichnet, auf den als zuletzt geborenen die dann angefügte Reihe von Generationen ausläuft, also in Analogie mit derjenigen Fassung unserer Stelle (s. nachh.), wonach hier eben nur die Stammtafel Christi, die auf diesen auslaufende Reihe von Tholeboth mit βιβλ. γεν. bezeichnet sein soll. — Von den angegebenen alttest. Data kann man nun auf unsere Stelle, die einzige, wo der Ausdruck im N. T. vorkommt, in verschiedener Weise Anwendung machen. Geht man von dem vorhin angeführten abgeblaßten Begriff von Tholeboth aus, so kann man übersetzen „Buch, in welchem die Geschichte J. Ch. erzählt ist“ (Reil), dann ist unser B. die Überschrift zum ganzen Evang. Allein vergleicht man 1, 18 und 2, 1, so scheint uns zweifellos, daß der B. nicht Überschrift zum ganzen Buch sein soll; das γένεσις 1, 18 weist doch auf 1, 1 zurück, aber nicht so, daß „v. 18, wo nun die γένεσις im engeren Sinn, die wirkliche Entstehung erzählt wird, den Abschn. 18–25 deutlich vom vorhergehenden Stammverzeichnis absondert“ (Weiß), also 1, 1 nur die Überschrift von 1, 1–17 = Genealogie, Stammbaum (vgl. Weizsäcker's Übersetzung) wäre. Das hat, wie gezeigt, die Analogie des alttest. Gebrauchs gegen sich. Und woher soll bewiesen werden, daß γένεσις 1, 18 in engerem Sinn steht, als 1, 1? Ferner beweist nicht der Übergang 2, 1 τοῦ δὲ ἱ. γεννηθέντος im Verhältnis zu 1, 1 und 1, 18, daß für das Bewußtsein des Verf. mit Kap. 1 und erst mit Kap. 1 die βίβλος γενέσεως zu Ende ist? Also gehört 1, 1 zum ganzen Kapitel 1, aber auch nur zu diesem; und v. 18 nimmt v. 1 (cf. v. 16) auf, dann heißt βιβλ. γεν. Geburtsgeschichte, genauer: Schrift (Schriftstück), worin die Geburt J. Ch. erzählt ist. Aber nicht, als sollten die auf 1, 1 folgenden Reihen von Namen Zeugender und Gezeugter, wie Michelhaus meint, „das Werden Jesu als durch den ganzen Zeitraum von Abraham her stattgefunden, Jesum als durch diese ganze Zeit hindurch im Kommen begriffen“ darstellen. Vielmehr ist die Sache einfach diese: Soll die Geburt erzählt werden, so muß zuerst Vater und Mutter vorgeführt werden, und dazu gehört nach alttest. Anschauung bei einem Juden der Nachweis des Geschlechtes und damit der echt israelitischen Abstammung von Alters her; vollends bei dem, welcher der Christ sein soll, kann seine Geburt nur durch Rückgang seiner Ahnenreihe auf David und Abraham, die Väter der Verheißung, sozusagen als eine rite erfolgte nachgewiesen werden. Daher die Genealogie, diese ist also nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit 18–25 die βίβλος γενέσεως, sie für sich ist das erste und zwar hochwichtige Stück derselben. — Ἰησοῦ. Ἰησοῦς bei den LXX für יֵשׁוּעַ, Neh. 7, 7 יֵשׁוּעַ, Bedeutung „Jahveh errettet“, vgl. v. 21. Χριστοῦ: bei Matth. ohne Artikel nur in der Verbindung mit Ἰησοῦς, sei's I. X. sei's (prädikativisch) Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χρ. (1, 16; 27, 17. — 26, 68 kommt hier nicht in Betracht). Schon dies beweist, daß, wenn auch in I. X. das χριστός fast zum N. pr. geworden scheint, doch die Appellativbedeutung immer im Auge behalten wird: Jesus der Christ, der Messias. ἡΨα, LXX χριστός (die Form μεσσίας im N. T. nur Joh. 1, 42; 4, 25) heißt im Alten Testament der Hohepriester als ἡΨאֵה־הַכֹּהֵן z. B. Lev. 4, 3. 5; 6, 13 (LXX: 6, 22) und zwar auf Grund seiner bei der Amtseinführung vorgenommenen Salbung; sodann aus demselben Grund (z. B.

1 Sam. 10, 1; 16, 12 f.) der theokratische König, vgl. 1 Sam. 24, 7. 11; 26, 16; 2 Sam. 23, 1; Psalm 18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 132, 17 u. f. w. Nur von dem letzteren steht משיח mit dem Genetiv יהיה, resp. entsprechenden Suffixen „der Gesalbte Jahves“ „mein Gesalbter“ u. dgl.; vgl. das Verbum mit Jahve als Subj., 1 Sam. 10, 1; Ps. 45, 8; Jes. 61, 1; 2 Chron. 22, 7. Auch nicht-israelitische Könige heißen so, aber nur, wenn sie Jahve mit einem für die Theokratie bedeutungsvollen Auftrag betraut hat, wie Kores Jes. 45, 1, vgl. auch 1 Kön. 19, 15. Ein Prophet wird nie so genannt, doch ist 1 Kön. 19, 16 Salbung eines solchen angeordnet, auch steht Ps. 105, 15; 1 Chron. 16, 22 משיח parallel mit מרי; nach der gewöhnlichen Deutung würde auch Jes. 61, 1 hieher gehören. Für den künftigen Heilsvollender steht das Wort nach der orthodoxen Auffassung Psalm 2, 2; Jes. 61, 1, Dan. 9, 25. 26. Jedenfalls geht das Wort von diesen Stellen, wohl besonders der ersten, mit Bezug auf den „Messias“ *מ. מ.* in den später jüdischen und neutestamentlichen Gebrauch über, und es ist der Messias dabei durchaus wesentlich als vollendetes Gegenbild des theokratischen Königs gedacht. Auch das munus propheticum und sacerdotale in den Ausdruck hineinzulegen, ist nicht unmittelbar erlaubt. — *ὁ υἱὸν Δαυὶδ* ist hier nicht Titel = Messias (vgl. zu 9, 27 u. 22, 42 ff.), sondern es faßt mit *ὁ υἱὸν Ἀβραάμ* zusammen, die folgende Genealogie in ihrer Spitze, in dem, was eigentlich ihre Tendenz ist, nachzuweisen, daß Jesus gemäß 2 Sam. 7, Jes. 11, Jerem. 23 u. f. w. Nachkomme Davids ist, also das hierin liegende Requirat des Messias besitzt, vgl. Röm. 1, 3. — *ὁ υἱὸν Ἀβρ.* ist nicht Apposition zu *I. X.* (Vgl. Wich.), sondern zu *Δαυὶδ*; denn das *ὁ υἱὸν Ἀ.* vermittelt den folgenden Beginn der Genealogie mit Abraham. Die Abstammung Davids von Abr. aber soll besagen, daß er auch Träger der abrahamitischen Verheißung ist, also in seinem Nachkommen Jesus, wie die dem David, so auch die dem Abraham, dem Stammvater Israels gegebenen Verheißung zur Erfüllung kommen. — Zum ganzen v. 1 vergleiche den bezeichnenden Unterschied von Mark. 1, 1, sodann den Unterschied von der Genealogie des Lukas 3, 23 ff., zunächst insofern, als letztere auf Adam zurückgeht, also die Angehörigkeit Christi an die ganze Menschheit markiert, was an unserer Stelle nur ganz mittelbar in der Hindeutung auf die Verheißung Abrahams, durch den und dessen Samen ja alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, enthalten ist. Was in der Matthäus'schen Genealogie für den Charakter unseres Evang. liegt, darüber s. Einl. § 2. Die Frage endlich, ob M. diese Genealogie selbst gefertigt oder von anders her (etwa von der Familie Jesu) überkommen hat, kann gar nicht beantwortet werden. v. 17 beweist jedenfalls, daß er dieselbe denkend verarbeitet (und gestaltet) hat, also ganz als seine eigene gibt.

B. 2—6, erste Reihe von Stammvätern Christi (s. v. 17). B. 2: *Ἰουδάρ*, dieser, obgleich nicht der erstgeborene, natürlich deswegen genannt, weil von ihm David und Christus abstammen; schon Gen. 49, 8 ff. stellt ihn unter Jakobs Söhnen oben hin. Eine Hinweisung auf die Wahl Gottes, auf die Bedeutung des Namens Jehuda u. f. w. (vgl. Wich.) ist nicht beabsichtigt. — *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς*. Bengel: non Abrahamo, non Isaaco, non Jacobo adduntur fratres; promiss-

siones fuere in familia Israelis. Das ganze Volk Israel ist es, das gleichsam an Christum ein Anrecht hat, seine Stammväter sind ja Brüder des Stammvaters Jesu; möglich ist, daß eine Hindeutung auf Gen. 49, 8 ff., wo Judas Stellung zu seinen Brüdern hervorgehoben ist, stattfindet. — B. 3. *Θάμας*, s. Gen. 38, 6 ff. 18. 27 ff., 1 Chron. 2, 4. Zu der Reihe (v. 3–6) Perez bis Boas und zu *ἐκ τῆς Πούφ*, dann wieder zu den Namen bis David vgl. Ruth 4, 18 ff.; 1 Chron. 2, 5 ff.; das *ἐκ τῆς Παχάβ* v. 5 beruht nicht auf alttestamentl. Angabe, sondern auf nicht weiter bekannter Tradition. Daß aber diese Rahab identisch mit der Jak. 2, 25, Hebr. 11, 31 wegen ihres Glaubens belobten Hure Rahab Jos. 2, 1 ff.; 6, 17 ff. ist, wird zweifellos sein; denn nur eine bekannte Persönlichkeit kann so einfach durch *ἐκ τῆς Παχάβ* bezeichnet sein. Um so mehr fragt es sich, warum M. nicht bloß gegen die jüdische Sitte überhaupt Frauen, sondern vollends gerade diese Frauen, neben den drei schon genannten: Thamar, Rahab, Ruth noch v. 6 Bathseba, *ἡ τοῦ Οὐρία*, in der Genealogie namhaft macht. Daß er dies nicht bloß thut, um auch nebenbei an jene Personen zu erinnern, sondern daß er eine besondere Absicht dabei hat, muß man „nach der ganzen Absichtlichkeit des Geschlechtsregisters“, wie Weiß sagt, sicher annehmen. Weiß glaubt mit mehreren anderen, diese Frauen kommen als solche in Betracht, welche außerordentlicherweise (Bengel: casu quodam singulari) in den Beruf, die Geschlechtsreihe auf den künftigen Messias fortzuführen, eingetreten waren und damit dem Evangelisten als typi Mariae erschienen. Allein in was der typus Mariae bei diesen Frauen liegen soll, ist rein nicht einzusehen. Und sobald man das „Außerordentliche“ bei denselben untersucht, so muß man auf eine mehr materiale Bestimmung desselben und damit des Anführungsgrundes für unseren Abschnitt kommen. Keil glaubt zu jener Ansicht von Weiß u. a. hinzufügen zu müssen, diese Frauen seien um ihres gläubigen Vertrauens auf Gott willen gewürdigt worden, zur Verwirklichung der Verheißung mitzuwirken und deswegen aufgenommen worden. Allein bei Rahab und Ruth geht das an, aber wie bei Bathseba und Thamar? Bei der letzteren muß Keil an die Stelle des Glaubens „die dem Weib natürliche Sehnsucht, Samen zu erlangen“, setzen! Nach Rösgen¹⁾ will der Verf. das Walten der göttlichen erwählenden Gnade in diesen Unregelmäßigkeiten hervorheben. Gewiß, aber warum so unbestimmt sich ausdrücken? Nein, die vier Frauen kommen als solche in Betracht, die alle an sich völlig unwürdig waren, in diese Ahnenreihe einzutreten, Ruth als Angehörige von Moab, das Deut. 23, 4 für immer aus der Gemeinde 'ausgeschlossen ist, die drei anderen als Sünderinnen, wahrlich nicht als typi Mariae virginis, sondern als typi jener πόρναι, über die freilich das Wort 21, 31 gesprochen ist. Und so hat Hieronymus Recht, wenn er als Grund dieser Anführungen angibt: ut qui propter peccatores venerat de peccatoribus nascens omnia peccata deleret. Ähnlich Luther u. a.

B. 7–11, zweite Reihe (nach v. 17). Zu B. 7. *Ποβοάμ ἐγγένν*. vgl. Bengel: mali etiamsi dum vivunt sibi sunt inutiles, tamen non frustra ex-

¹⁾ Straß-Böckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den h. Schriften N. u. N. T., B Neues Testament I. Nördlingen 1886.

stiterunt, certe per eos nascuntur etiam electi. B. 8. *Ἰωρὰμ, Ὁζίας*: Jorams Sohn war nach 2 Kön. 8, 24 Ahasja, dessen Sohn nach 11, 2 Joas, dessen Sohn nach 12, 22 Amasia, und dieser erst ist nach 14, 21 Vater des Asarja = Asia (1 Chron. 26, 1). M. läßt somit drei Namen, Ahasja, Joas, Amasia aus; wenn er, um seine drei Reihen von je 14 Gliedern herauszubringen (v. 17), einen Ausfall eintreten lassen mußte, so ist doch damit nicht erklärt, warum gerade diese drei verschwinden mußten. Gegen die Ansicht, die neuerdings Ehrard, Michelhaus u. a. wieder verteidigen, es solle so der Fluch Ahabs in dem mit ihm verwandten Haus angedeutet werden, sagt Bengel mit Recht, M. habe ja auch alios impios, v. gr. Jechoniam erwähnt; auch wäre ja das eine fast kindische Art, den Fluch anzudeuten mit Weglassung von Personen, die nun eben doch einmal zur Ahnenreihe gehören. Nach anderen liegt eine Verwechslung von *Ὁζίας* und *Ὁχοζίας* (1 Chron. 3, 11) vor; das einfachste möchte sein, überhaupt ein Versehen anzunehmen. Ähnlich Weiß. — B. 11. Josias Sohn war Jojakim, dessen Sohn Jojachin (Jechonja), auf welchen dann wieder ein Sohn des Josia, Matthanja = Zedekia (Jerem. 37, 1) folgte. Letzterer heißt 2 Chron. 36, 10 (hebr. Text) Bruder des Jojachin, 1 Chron. 3, 16 Sohn Jojakims, ebendasselbst v. 15 Sohn Josias. So sind schon die alttestamentl. Angaben etwas verworren; unser Verf. scheint nicht klar über das Verhältnis dieser Personen gewesen zu sein, und im Gefühl hievon sagt er wohl auch *καὶ τοὺς ἀδελφούς*, auch rechnet er v. 17 (s. z. b. St.) den Jechonja doppelt. Jedenfalls aber lag ihm an diesem Namen das meiste, weil Jojachin es war, der den Stammbaum über die Gefangenschaft hierüber fortsetzte. — *ἐπὶ τ. μετ.* zur Zeit der — (Krüger § 68, 40, 4).

B. 12–17 dritte Reihe und Schluß. — B. 12. *μετὰ τ. μετοικεσίαν* nach dem Eintritt derselben, also nach 588. — Serubabel heißt Sohn Sealthiels (= Salathiel) auch Esra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1; Luf. 3, 27; dagegen 1 Chron. 3, 19 Sohn von dessen Bruder Pedaja. Ob Adoption des Bruderjohnes durch Sealthiel anzunehmen oder wie die Sache zu erklären ist, kann man nicht sagen. — B. 13 ff. Auffallend ist, daß die hier genannten Nachkommen des Serubabel mit den 1 Chron. 3, 19 ff. aufgezählten sich nicht berühren. — B. 16. *Ἰακώβ ἐγέννησε τ. Ἰωσὴφ* kann nichts anders heißen, als daß Jakob der leibliche Vater des Joseph gewesen sei. Damit ist die von Michelhaus und Rösgen vertretene Annahme, M. gebe den Stammbaum der Maria, welche als Erbtöchter ihrem Vater Jakob ihren Mann Joseph als Sohn zuführte, unmöglich gemacht. Viel eher läßt sich noch die Ansicht verteidigen, daß Luf. 3, 23 ff. die Genealogie der Maria (so auch Weiß) gibt, übrigens ist, was uns aber hier nicht weiter berührt, auch diese kaum ohne Zwang durchführbar.¹⁾ — *τὸν ἄνδρα Μ. ἐξ ἧς ἐγεννήθη* diese Redewendung statt des dem bisherigen entsprechenden *Ἰ ἐγέννησε Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μ.* war notwendig wegen der folgenden Erzählung von der jungfräulichen Geburt Christi, vgl. Luf. 3, 23. Gerade diese aber scheint überhaupt einen Stammbaum des Joseph ganz überflüssig zu machen. Allein vor den Menschen galt nun eben einmal Jesus

¹⁾ Vgl. Behjischlag, Leben Jesu, I S. 148.

für den Sohn Josephs, und nach jüdischen Begriffen konnte er als Davidide nicht auftreten, wenn er nicht durch seinen gesetzlichen Vater von David abstammte. Es ist also eine Kondeszendenz nicht bloß der neutestamentl. Geschichtschreibung, sondern der göttlichen Vorsehung, daß dafür gesorgt ist, Jesum auch in dieser Beziehung als echten Davididen auszuweisen. — ὁ λεγόμενος Χριστός vgl. 4, 18 „welcher Christus heißt“, das ist (und zwar nach dem Sinn des Schreibenden: mit Recht) sein Zu- und Amtsname. — B. 17. Der Verf. zählt 1) von Abraham bis David incl., 2) von David excl., also von Salomo bis Jechonja incl., 3) von Jechonja incl. bis Jesus. Jechonja ist also doppelt gerechnet, was wohl mit der zu v. 11 besprochenen Unklarheit zusammenhängt. Der Zweck dieser ganzen Dreiteilung aber ist, die Tholedoth des Messias als der alttestamentl. Offenbarungs- und Reichsgeschichte entsprechend darzustellen, und zwar gehen jene wie diese in drei Hauptperioden vor sich, die im wesentlichen — genau ist ja die Zählung nicht — schon durch die Gleichzahl von γενεαὶ sich als gottgewollte Gruppen abheben. Die Bedeutung der Dreizahl ist, wie immer, die Gottheit und ihre Offenbarung; die 14 sind je 2. 7, also auch in dieser Zahl ist eine heilige Zahl und zwar die enthalten, welche das Verhältnis Gottes zur Welt, das geschichtliche Walten Gottes zur Effektuierung seiner Gemeinschaft mit den Menschen (vgl. die sieben Augen des Weltregenten Sach. 3, 9 und die sieben Geister Gottes Apok. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6)¹⁾ ausdrückt. Endlich das Verhältnis der drei Perioden zu einander nach ihrem innern Charakter ist nicht das von Richtern, Königen, Propheten (Chrysost. u. a.) u. dgl., wovon nichts angedeutet ist, sondern, wie der Verf. durch ὁ βασιλεὺς v. 6 und μενοικεσία v. 11 u. 12 andeutet, dies: die erste Periode führt die Entwicklung des alttestamentlichen Reiches Gottes zur Höhe vor, die zweite dessen allmähliges Sinken bis zur tiefsten Tiefe, die dritte die anfängliche Errettung und das Warten auf den Messias in den Tagen der geringen Dinge. Unter all diesen Konstellationen, will der Verf. sagen, geht die Reihe der Zeugungen fort, aus welchen endlich der Messias, das Ziel des Ganzen, hervorgehen muß.

Meditation zu 1, 1–17.

1) Die Stammtafel hatte zunächst Wert für jüdische Leser. Ihnen waren damit etwaige Zweifel an dem echten Messias-Charakter Jesu benommen und bewiesen, daß er auch nach streng jüdischem Maßstab ein Davidide ist und zwar durch Salomo, also entsprechend 2 Sam. 7. Wichtig ist dies heute noch für uns eines: teils beim Blick auf Israel — wie gut, daß Gott auch durch solch eine Urkunde ein Hindernis beseitigt hat, das der Anerkennung Jesu als des Messias, also der Befehrerung des alten Gottesvolks entgegenstehen könnte; andernteils aber ist so auch uns bewiesen, daß in Jesu die alttestamentliche Verheißung erfüllt ist. Es bestätigt sich ferner auf diese Weise die Harmonie der beiden Testamente, und wir freuen uns der Treue und der Pünktlichkeit Gottes, womit er — selbst zu den Anforderungen menschlicher Sitten und Rechte sich bequemen — seine Sache auch jure humano richtig stellt, alles normal macht. 2) Es handelt sich aber nicht um eine

¹⁾ Vgl. d. Verf. Komm. zur Apokalypse (in Zöcklers kurzgef. Komm.) Einl. § 5, 2.

bloße Genealogie, sondern, wie v. 17 zeigt, um einen periodisierten Gesamtüberblick über die Geschichte der alttestamentl. Offenbarung. In drei Stufen führt diese Christo entgegen; auf der Höhe, wie in den Tiefen der Erniedrigung seines Volks läßt Gott den Faden der Entwicklungsreihe auf Christum hin nicht fallen. Jehovah ist der Gott der Geschichte, und die Geschichte, im großen wie im kleinen, dient Ihm und seinem Reich. 3) Eine echt menschliche Geschichte ist es, die uns hier an einer Reihe von Namen vorgeführt wird; wie einfach natürlich das stets wiederholte „A. zeugte B.“, welche indirekte Anerkennung des Lebens der Ehe! (Vgl. auch Vgl. zu v. 7.) Aber auch eine Geschichte menschlicher Sünde ist's, vgl. Thamar, Rahab, Bathseba! Ferner, obgleich die Auswahl Gottes, sozusagen der abrahamitisch-israelitische Partikularismus von Anfang bis Ende hervortritt, an der Rahab und Ruth haben wir doch auch Beispiele von in die Gemeinde aufgenommenen Heiden, Beweise der universalistischen Bestimmung des Reiches Gottes. Christus gehört doch der ganzen Menschheit und gehört den Sündern an! Aber er ist der Erlöser doch nur dadurch, daß er nicht bloßer Mensch ist. Die Spitze der Genealogie schon, Abraham und Isaak, erinnert daran, daß es nicht der Sohn nach dem Fleisch, sondern der Sohn aus der Verheißung (Gal. 4, 23) es ist, um den es sich handelt. Das letzte Glied aber (v. 16) zeigt: es ist der übernatürlich geborene, der Sohn Gottes, welcher doch nicht eigentlich, seiner väterlichen Abkunft nach, diesem Stammbaum entsprossen ist, und der ist es, welcher Christus und Jesus benannt (vgl. v. 21) uns errettet. Also: mitten in dem Eintreten in die menschliche Entwicklung welche Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes und Christi! Endlich, die Namen Abraham, David, die in die Genealogie aufgenommene Rahab (vgl. die zu v. 5 aufgeführten Parallelen) und Ruth erinnern daran, daß der Glaube es ist, durch welchen man ein Glied derjenigen Menschheit wird, die in Jesu wirklich ihr Lebenshaupt, ihren Herrn hat.

1, 18—25.¹⁾

Inhaltsübersicht: Seine schwanger erfundene Braut will Joseph verlassen (v. 18. 19), wird aber durch eine Engellerscheinung über die göttliche Vaterschaft belehrt und ermuntert, Maria zu sich zu nehmen (v. 20. 21). Der Evangelist weist nach, daß so Jes. 7 erfüllt wurde (v. 22. 23). Josef nimmt Maria zu sich, diese gebiert Jesum (v. 24. 25).

V. 18. *μνηστὴρ ἐστίν* — Verlobte, obgleich ehlicher Gemeinschaft sich enthaltend, standen doch in gewissen Sinn Eheleuten gleich; Schändung einer Verlobten wurde wie Ehebruch bestraft (Deut. 22, 23 ff.), und nach späteren Vorschriften sollte die Entlassung einer Braut, wie die der Ehefrau, durch Scheidebrief vor sich gehen. Daher heißt Joseph v. 19 geradezu Mann der M., diese v. 20 u. 24 Weib des J. Zur eigentlichen Ehe fehlte nur noch die feierliche Heimholung und die Beiwohnung. — *πρὶν ἢ συνελθεῖν*, der Ausdruck muß beides, die Heimholung als solche, und die ehliche Beiwohnung in sich enthalten, ersteres im Gegensatz zu

¹⁾ Zum ganzen Folgenden, auch Kap. 2, besonders das Verhältnis zu Lukas, vgl. Steinmeyer, apolog. Beiträge, IV die Geschichte der Geburt des Herrn u. f. w., Berlin 1873.

μνησθ. und im Verhältniß zu dem παραλαμβάνειν v. 20 u. 24; letzteres wegen des Verhältnisses zu ἐν γαστρὶ ἐχ., was in sich schließt „ehe sie durch ehliche Gemeinschaft mit J. schwanger sein konnte.“ — εὐρέσθ: man, besonders J. selbst, bemerkte es; zugleich deutet wohl der Ausdruck das Überraschende dieser Entdeckung an. — ἐκ πνεύματος ἁγίου: ist selbständiger, erklärender Zusatz des Erzählers: es befand sich, daß sie schwanger war, was herkam von dem h. Geist; s. v. 20, vgl. Luk. 1, 35. Der h. Geist ist als Geist die Lebenskraft Gottes, als heiliger dieselbe als sündloses Leben in sich tragend und erzeugend, und zwar hier physisch wirkend.¹⁾ Daß dabei die sittlich-religiöse Potenz, die Rezeptivität des Glaubens in Maria (Lk. 1, 38. 45) zugleich vorausgesetzt ist, versteht sich von selbst, ist aber nicht ausdrücklich hervorgehoben. — B. 19: δίκαιος gerecht, ein Mann, der auf Gottes Willen und Gesetz hält; dieses verpönt — vollends bei einer Verlobten — außerehliche Schwangerschaft, also glaubt der gerechte Joseph mit einer in diesem Zustand befundenen Braut nichts mehr gemein haben zu können. Andererseits καὶ μὴ θέλων κτλ. „und zugleich nicht sie an den Branger stellen wollend“, näml. (i. d. folg.) dadurch, daß er den Bruch mit ihr öffentlich, durch förmliche Scheidung vollzieht. Einfach Bgl.: cur dimittere? δίκαιος ὢν; cur clam? καὶ μὴ θέλων κτλ. — λάθρα ἀπολ. dann hätte vor dem Volk, besonders dem Gericht, Maria deswegen ungeahndet durchkommen können, weil J. den Glauben, er sei der Vater, nicht gestört hätte. Ob auch zu solch heimlichem Entlassen ein, vielleicht besonders mild gehaltener Scheidebrief gehört hätte, kann man nicht sagen. — B. 20. ἰδοὺ Bgl.: non diu relictus est dubitationi suae. Opportuno tempore Deus, quid agendum sit, nos docet. — ἄγγελος κυρίου, ohne Artikel „ein E. d. H.“ Auch wenn, was ich übrigens bezweifle, der alttestamentl. מלאך ein bestimmter einzelner Engel war, im Neuen Testament ist davon jedenfalls keine Spur vorhanden. — κατ' ὄναρ. Außer Apg. 2, 17 erscheinen Träume als Medien göttlicher Offenbarung im N. T. nur bei Matth.; immerhin ist Apg. 16, 9 zu vergleichen. Bgl.: hoc regimen conveniebat primis illis novi testamenti viis. — οὐδὲς Δαυὶδ, diese Anrede soll J. darauf aufmerksam machen, daß es sich jetzt um etwas handelt, was mit den davidischen Verheißungen in Zusammenhang steht, wobei er also auch nicht vornehmlich aus eigenem Entschluß handeln darf. — μὴ ποβησῇς: damit ist des Joseph Verhalten in gewissem Sinn anerkannt als aus einer von seinem Standpunkt aus berechtigten Scheu fließend, der Scheu, durch die Vereinigung mit M. etwas unrechtes zu thun; aber die Voraussetzung, von der J. ausging, ist ja nun als hinfällig deklariert. — παραλαβεῖν, sc. in connubium. Die Konsequenz aber hievon, das ehliche γινώσκειν, doch (vor der Geburt des Kindes) nicht zu ziehen, das überläßt der Engel der zarten sittlichen Scheu des J. selbst. — τὸ γεννηθὲν Neutrum, weil nur auf die Kategorie der Leibesfrucht überhaupt, nicht auf das Geschlecht Rücksicht genommen ist. ἐν αὐτῇ = in ihrem Mutterleib. Zu der Bedeutung dieser Worte, für die dogmatische Frage (τὸ

¹⁾ Betreffend die Bedeutung unserer Stelle für die Anschauung der h. Schrift von dem h. Geist u. s. w. vgl. meine Rezension von Jissels Schrift: Begriff der Heiligkeit im N. T., in Luthardts Literaturblatt 1888, Nr. 27.

γεννηθὲν ἐκ — die ganze Persönlichkeit, nicht bloß etwas an und in ihr, wie ihr religiöses Selbstbewußtsein u. dgl., hat ihren Ursprung im h. Geist) vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 50. — B. 21. *τέξεται* Bgl.: non additur tibi, ut Luk. 1, 13. — *καλέσεις*, Fut. der sicheren Erwartung, des seiner Befolgung unbedingt gewissen Befehls. Mit der zweiten Person ist die Vaterstellung des Joseph diesem, doch nicht natura ihm gehörenden Kind gegenüber ausdrücklich anerkannt (vgl. Luk. 1, 62 f.), ja indirekt angeordnet. Das Jesuskind soll unter dem Rechtstitel dieser menschlichen und davidischen Vaterschaft in die Welt eintreten; vgl. die Bem. zu der Genealogie. — *Ἰησοῦν, αὐτός* (nachdrücklich) γὰρ s. zu v. 1. — *τὸν λαὸν αὐτοῦ* d. i. Israel vgl. Luk. 1, 68. Daß dann faktisch nicht bloß Israel, sondern jeder, der sich retten läßt, zu diesem Volk des Messias gehören wird, braucht der Engel J. gegenüber nicht hervorzuheben. Übrigens ist die Bezeichnung des Volks Gottes als Volk des Messias ziemlich singulär, doch vgl. Ps. 110, 3. — *σώσει ἀπὸ τ. ἀμαρτιῶν*: der allgemeine Ausdruck bedeutet nicht bloß die Sündenvergebung, sondern Errettung aus dem Gesamtverderben der Sünde, ihrer Schuld wie ihrer Herrschaft. Alttestamentl. Grundstellen etwa Jes. 40, 2; 53; Jerem. 31, 34; Mich. 7, 18 ff.; Sach. 13, 1. — B. 22. Der Evangelist redet. *γέγονεν ἵνα* d. h. die göttliche Absicht war, in dieser Geschichte das Weissagungswort zur historischen Realisation zu führen. Man beachte auch das *ὅλον*, vgl. 26, 56: alles zusammen, nicht bloß die Thatfache selbst, sondern auch die Nomenklatur diene diesem Zweck. *πληρωθῇ* — bei M. in dem hieher gehörenden Sinn, entsprechend dem מִלֵּן z. B. 1 Kön. 8, 15, daß das Weissagungswort zur That wird, gleichsam der im Wort gegebene Rahmen seine Füllung erhält durch die Sache, steht *πληρ.*, resp. *ἀναπληροῦσθαι* noch 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14. 35; 21, 4; 26, 54. 56; 27, 9. M. braucht diese Wendung nicht bloß, wo auch nach unfrem Bewußtsein die betreffende alttestamentl. Stelle in der That, direkt oder indirekt hinausweist auf das, was die messianische Zeit bringen soll, z. B. 21, 4, sondern auch, wo nur eine höhere Analogie vorliegt zwischen dem neutest. Vorgang und dem, was das alttestamentl. Wort ausdrückt, vgl. 21, 17 ff.; 13, 35, oder wo ¹⁾ das letztere, an sich auf etwas zur Zeit des damals redenden bezüglich, eine allgemeine Wahrheit, einen Canon enthält, der durch die betreffende neutestamentl. Sache erst seine vollkommene Zuslichtstellung oder Bewährung erfährt, vgl. 13, 14; 27, 9. Dabei ist aber die Voraussetzung, daß Gott dieses Verhältnis zwischen der alttest. Sache, resp. Aussage und der neutest. Sache gewollt und geordnet hat, sowie daß der in den alttest. Schriftstellern redende Geist Gottes das Wort so gestaltet hat, daß es dieser Teleologie entspricht (i. gleich nachher). Ob M. in der Weise, wie dies 1 Petri 1, 11 klar vorliegt, auch zwischen dem Bewußtsein der Verf. selber und dem, was der Geist in ihnen und durch sie im Sinn hat, Unterschied, ist zweifelhaft; ihm kommt jedenfalls das alttest. Wort durchaus wesentlich als Ausdruck dieser Geistes-teleologie in Betracht. Endlich die allgemeine, beherrschende Grundanschauung, von welcher dieses *πληρωθῆναι* einzelner Aussprüche nur die Anwendung je ad hoc ist, ist die

¹⁾ Bgl. E. Haupt, die alttestamentl. Citate in den 4 Evangelien.

von der πλήρωσις des N. T. überhaupt durch Christum, darüber s. zu 5, 17 f. Im Neuen Testament findet überhaupt alles, was das N. T. gibt, seine Spitze und Vollausprägung, in gewissem Sinn nicht bloß das Göttliche, sondern auch das Menschliche, auch die Sünde, das unglaubliche Verhalten gegenüber Gott und seinem Sohn, vgl. 13, 14, noch mehr vgl. die Anwendung von Ps. 22 auf die Leidensgeschichte u. dgl. Und weil so das Ganze in Sache und Wort sich verhält wie göttlich auf einander geordnete Vorbereitung und Vollendung, kann und darf, ja muß — vorausgesetzt, daß die Gabe πνευματικά πνευματικῶς συναρτῆσαι vorhanden ist — das einzelne im N. T. als Weissagung auf neutestamentliches gefaßt werden. — ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου: der Evangelist sieht, wie das ganze N. T., in den prophetischen Worten wirklich Gottes Wort, in den Propheten nur die Organe Gottes und seines Geistes. Bei der im folgenden citierten Stelle Jes. 7, 14 ist es uns zweifellos, daß der Prophet für sich, nach seinem eigenen Bewußtsein, in seiner nächsten Zukunft die Geburt eines Kindes von einer damals, als er redete, lebenden, entweder noch unverheirateten oder kürzlich in den Ehestand getretenen ἡθῆ d. h. mannbaren Frauensperson — wer dies etwa war, kommt hier nicht in Betracht — erwartete, eines Kindes, das durch seinen Namen Immanuel die Errettung aus der Gefahr des syrisch-ephraimitischen Einfalls garantiert; das aber wurde ihm, wie 8, 8. 10; 9, 5 beweist, die Garantie der messianischen Heilszeit, und es scheint mir, der Prophet selbst gehe Schritt für Schritt über die Erwartung des Heils für die nächste Zukunft hinaus zu der idealen Zukunft und dem idealen Erretter, dem Messias, den er dann 9, 5 klar schildert, über. Von unserem Standpunkt ausgedrückt: für den Propheten selbst wird die zunächst nur typisch-messianische Weissagung allmählich immer klarer zur direkt messianischen. Wir natürlich haben, wie der Evangelist, jedenfalls das Recht und die Pflicht, nicht das, was in Jes. 7, 14 der Prophet selbst von sich aus glaubte, ahnte und wußte, sondern das ins Auge zu fassen, auf was durch ihn der Geist Gottes hinauswies, und von hier aus gesehen handelt auch Jes. 7, 14 einfach von Christo. — B. 23. ἡ παρθένος, so schon LXX für ἡθῆ, was (s. zu v. 22) nicht = ἡθῆ virgo illibata. — Καλέσουσι. (vgl. Einl. § 3, 1) LXX καλέσεις; Grundtext קָרָא d. h. sie, die Mutter nennt; bei Matth. „man nennt“; Michelhaus meint, es sei das Anrufen und Bekennen des Glaubens gemeint. Allein hierauf, auf das subjektive Motiv des Glaubens, durch dessen Erfahrung bewogen die Leute ihm diesen Namen geben, ist nicht reflektiert, sondern einfach objektiv ist der Sinn: man nennt ihn so oder er heißt so, weil er es ist. Selbstverständlich aber ist der Name Immanuel nicht als der wirkliche Person- oder Rufname des Messias gedacht, sondern — vgl. andere Namen des Messias Jes. 9, 6, Jerem. 23, 6 — als symbolische treffende Bezeichnung des Wesens und der Bedeutung dieser Person; in der Hauptsache liegt in Immanuel „Gott mit uns“ dasselbe wie in seinem wirklichen Namen Jesus. — B. 24. ὁ ἄγγ., Artifel, weil auf den in v. 20 genannten zurückgewiesen ist. — B. 25. οὐκ ἐγγιν. — Ἔως: nicht an und für sich, doch wohl aber, wenn man bedenkt, daß dies ein Mann schreibt, welcher die ganze folgende Geschichte der Maria überfieht, liegt in dem Ausdruck die Hinweisung darauf, daß, nachdem das τεκεῖν vñor vorüber war, das

γινώσκειν, die eheliche Gemeinschaft eintrat.¹⁾ Dann sind für Matth. auch die 12,⁴⁶ ff.; 13,⁵⁵ ff. genannten Brüder und Schwestern Jesu wirkliche Kinder der Maria und des Joseph. — ἐκάλεισεν, Subjekt dasselbe wie bei ἐγίνωσκε, also Joseph, vgl. v. 21. Zur Sache vgl. Luk. 2, 21.

Meditation zu 1, 18—25.

Das höchste Gotteswunder, das heiligste, aber auch seligste Geheimnis ist es, was uns hier vorgeführt wird: durch Gottes und seines h. Geistes Eingreifen entsteht in der sündigen, dem Tod verfallenen Menschheit das Eine Leben, durch welches Rettung, Seligkeit uns zu teil geworden ist. Das ist 1) ein mit heiliger Scheu zu verehrendes Geheimnis. Reines, unbeflecktes Leben ist nirgends unter den Menschen. Zwar bietet reine Liebe, jungfräulicher Sinn, reine Kindlichkeit, Mutterliebe u. s. w. eine Analogie, aber wir wissen, wie auch diese Heiligtümer des menschlichen Lebens befleckt sind. Nur wo die Kraft des Höchsten unmittelbar sich kund thut und wo ihr ein einfach keuscher Glaube, wie bei Maria, und ein zarter, gottesfürchtiger und gehorsamer Sinn, wie bei Joseph, entgegenkommt, da kann neues, heiliges Gottesleben geschaffen werden. Und das ist — von Engeln angekündigt und angebetet (vgl. Lukas) — geschehen durch die jungfräuliche Geburt Christi: von einem Weibe, aber nicht von einem Mann stammend, ist Er der neue Anfang der Menschheit. Grübeln und zweifeln hilft nichts, uns gilt, in demütigem, ehrfurchtsvollem Glauben das Wunder anzubeten, ist es ja doch auch 2) das seligste mit heiliger Freude zu begrüßende Geheimnis. Er heißt Jesus und macht sein Volk, zu dessen Mitgliedschaft wir alle berufen sind, selig von seinen Sünden; Immanuel, durch welchen in viel herrlicherer Weise, als Jes. 7 geahnt ist, das Gott mit uns²⁾ sich verwirklicht. Über Maria, so hoch wir sie verehren, hinaus geht unser Blick auf Ihn, der uns zulieb ein armes Menschenkind wurde und das Menschenleben, auch das eheliche und häusliche Leben heiligte. Darum sei ihm freudiger Dank.

Kapitel 2.

2, 1—12.

Inhaltsübersicht: Der Magier Ankunft in Jerusalem und Frage nach dem König der Juden (v. 1. 2), des Herodes Angst, die Ankunft der Schriftgelehrten (v. 3—6), Herodes schickt die Magier nach Bethlehem (v. 7. 8), der Stern zeigt ihnen das Haus, sie beten das Kind an und beschenken es (v. 9—11), ihre Heimkehr (v. 12).

Vorbemerkung. Für bibelgläubige Exegese ist es selbstverständlich, daß das hier Erzählte wirklich Geschichte ist, also weder Mythos, noch ungläubhafte Sage, noch symbolische Dichtung. Wenn das Wunderbare, das in diesem Kapitel in besonders gehäufte Weise auftritt, größtenteils noch unaufgeklärt ist, so ist das kein Grund, an der Geschichtlichkeit zu zweifeln. Die einzige Schwierigkeit, die eine nähere Untersuchung fordert, ist das Verhältnis der hier

¹⁾ Vgl. übrigens auch Luther „daß Jesus ein geborner Jude“ u. s. w. Erl. 29 S. 59: „wenn M. sagt, Jos. habe M. nicht erkannt u. s. w., folgt nicht, daß er sie hernach erkannt hat, sondern das Widerspiel, daß er sie hernach nimmermehr erkannt hat.“ Ferner vgl. zur ganzen Frage die noch immer lesenswerte Schrift von Herder: Briefe zweier Brüder Jesu in unserem Kanon, Bempö 1775.

berichteten geschichtlichen Vorgänge zu der Darstellung des Lukas. Nach Luk. 2, 22 bleiben die Eltern Jesu jedenfalls (s. Lev. 12, 2 ff.) 1½ Monate in Bethlehem, dann gehen sie von Bethlehem aus nach Jerusalem zum Tempel und von da aus (Luk. 2, 39) nach Nazareth zurück. Die letztere Stelle macht den Eindruck, daß die Rückkehr nach Nazareth direkt an die Darstellung in Jerusalem sich angeschlossen. Matthäus dagegen berichtet von jenem Gang nach Jerusalem zur Darstellung nichts, was freilich nicht auffällt, da er ja auch die Geburt selbst nur eben erwähnt (1, 25; 2, 1). Sodann aber fügt er 2, 1 die Ankunft der Magier mit der Bemerkung bei, sie sei geschehen Ἰησοῦ γεννηθέντος, was doch für sich eher den Eindruck macht, daß es „bald nach der Geburt Jesu“ bedeutet, als daß ein längerer Zwischenraum anzunehmen sei; nimmt man aber v. 2, v. 7, v. 10 zusammen, so muß man eher vermuten, es sei zwischen der Geburt Christi und der Ankunft der Magier eine ziemliche Zeit verstrichen. Dies ist namentlich dann anzunehmen, wenn man die erste Erscheinung des Sterns nicht mit der Empfängnis, sondern mit der Geburt Christi zusammenfallend denkt. Wie viel Zeit freilich die Reise ἀπὸ ἀνατολῶν bis Jerusalem in Anspruch nahm, kann man nicht sagen; aber das, daß Herodes auf Grund des Berichts der Magier bis zu den zweijährigen Kindern greift, läßt vermuten, daß die Magier — und zwar nach des Matthäus Ansicht mit Recht — die Geburt des Kindes als nicht erst ganz kurz vor ihrer Ankunft erfolgt dargestellt haben. Nun kommt aber noch bei Matth. die Flucht nach Egypten und der Aufenthalt daselbst hinzu; wie lang dieser dauerte, ist wieder nicht gesagt. Das, daß Herodes noch im Jahr 4 vor der Dionys. Ära d. h. eben noch im Geburtsjahr Christi starb, zwingt an sich nicht notwendig bei v. 10 anzunehmen, daß die Rückkehr aus Egypten auch noch innerhalb dieses ersten Jahres stattfand. Doch scheint Matth. Beides möglichst nahe zusammenzudenken. Endlich mit der Rückkehr läßt Matth. die h. Familie 2, 23 (s. j. d. St.) nach Nazaret übersiedeln, was unmöglich eine andere Thatsache als die Luk. 2, 39 berichtete sein kann. Diese Angaben des Lukas und Matth. nun so in Harmonie zu bringen, daß die Evangelisten selbst je der eine das wissen und voraussetzen, was der andere gibt und sie nur eben das betreffende übergehen, weil die Erwähnung ihrem Zweck nicht entsprach (Keil, Wichelhaus u. a.), ist rein unmöglich. Objektiv betrachtet d. h. die geschichtlichen Data für sich zusammengenommen, lassen sich ja folgende zwei Arten von Harmonistik gewinnen: entweder fällt alles, was Matthäus erzählt, die Ankunft der Magier, die Flucht nach Egypten und die Rückkehr in jene 1½ Monate des Lukas, also vor die Darstellung im Tempel. Diese Annahme ist zwar zur Not möglich und stimmt jedenfalls besser zur Darstellung des Lukas, auch zu manchem bei Matth. (vgl. zu v. 1), aber anderes bei Matth. ist dann unnatürlich, namentlich ist für die Reise nach Egypten doch zu wenig Raum vorhanden; selbstverständlich muß dann auch das Erscheinen des Sterns als mit der Empfängnis Christi zusammenfallend gedacht werden und die Darstellung im Tempel müßte unterwegs, auf der Rückreise von Egypten nach Nazareth vor sich gegangen sein; endlich hat bei dieser Annahme die Unterbringung des Ganzen in des Herodes letztes Regierungsjahr keinen Anstand. Oder¹⁾ muß man unser Matth. Kap. 2 in Luk. 2, 39 einschieben, sodaß also die Eltern Jesu von Jerusalem nach der Darstellung wieder nach Bethlehem zurückkehren, später die Magier kommen, die Flucht nach Egypten u. s. w. eintritt. Umgekehrt alles, was Lukas seinerseits 2, 22 ff. bis zur Rückkehr nach Nazareth (excl.) erzählt, geht vor der Ankunft der Magier vor sich; diese, denen der Stern eben mit der Geburt Christi erschien, kommen gegen Ende des ersten Lebensjahres Christi, also ganz kurz vor dem Tod des Herodes nach Jerusalem u. s. w. Die letztere Art der Ausgleichung ist sachlich immerhin die natürlichere, aber man muß einfach zugeben, daß die beiden Evangelisten von dem, was je der andere erzählt, nichts wußten, also auch beide, Lukas besonders 2, 30, Matth. besonders 2, 23 (übrigens auch schon 2, 1 s. u.) sich in einer Weise ausdrücken, die dem Sachverhalt nicht entspricht. Dieser selbst aber bleibt unangetastet von solchen Irrthümern der beiden Berichtserstatter stehen. Es ist nicht einzusehen, warum, wie selbst Beshlag bei Anerkennung eines geschichtlichen Grundstocks von Erinnerungen hier und in vielen anderen Fällen argumentiert, daraus, daß einzelnes von verschiedenen Berichten über dieselbe Sache resp. Lebensperiode nicht zusammengeht, folgen soll, daß die Sache selbst nicht geschehen ist.

¹⁾ So Bengel, Harmonie der Evangelisten, 2. Aufl. Tübingen 1747, S. 52 ff.

B. 1. *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος.* Zu der Frage, wie lang wohl die Geburt Jesu vorbei war, vgl. die Vorbem., der Ausdruck für sich, sodann v. 2 *ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς*, endlich die ganze Art, wie in unserem Kapitel von dem Kindlein die Rede ist, scheint vorauszusetzen, daß die Ankunft der Magier nur etliche Tage nach der Geburt resp. Beschneidung (Luk. 2, 21) stattfand. Nimmt man aber die schon angeführten übrigen Data, besonders v. 7 u. 16, sodann die Reise nach Egypten hinzu, so wird zuzugeben sein, daß Matth. überhaupt über die Zeitfrage sich nicht klar geworden ist. — *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, unterschieden von Bethlehem in Sebulon Jos. 19, 15. Möglich, daß durch den Zusatz *Ιουδ.* zugleich leise auf die Erfüllung der an den Stamm Juda geknüpften Weissagungen hingedeutet sein soll. — *Ἡρώδου τ. βασιλέως*, Sohn des Idumäers Antipater, im Jahr 40 v. Chr. auf Antrag des Antonius und Octavian vom Senat zum König von Palästina ernannt, eroberte i. J. 37 Jerusalem, das der Hasmonäer Antigonus, Neffe Syrkans II. noch innegehabt, und regierte nun von 37—4 v. Chr., erbaute den Tempel von 19—10 v. Chr. (vgl. übrigens Joh. 2, 20), ein entschieden begabter, aber blutgieriger Tyrann, Liebling des Augustus. Nach seinem Tod wurde seinem Willen gemäß das Land unter drei Söhne geteilt, Archelaus erhielt als Ethnarch Judäa und Samaria, Herodes Antipas als Tetrarch Galiläa und Peräa, Philippus als Tetrarch Batanäa, Trachonitis, Auranitis. Vgl. Schürer bei Riehm — *ἰδοὺ* sie kamen überraschend — *μάγοι*. Im N. T. erscheint dieser Name nur in *מגו* Jerem. 39, 3. 13 für den babylonischen Obermagier; ohne Zweifel sind sodann die *מגרים*, die *מגרי* und *מגרי* u. dgl. Dan. 2, 2 ff. u. s. w., über welche Daniel als Chef gesetzt wurde, etwas ähnliches am babylonischen, später am medisch-persischen Hof; parallel mit derartigen Leuten erscheinen Zauberer, Zeichendeuter u. dgl. Die Aufgabe all dieser Männer scheint hauptsächlich Traumdeuterei, auch Astrologie u. ähnl. gewesen zu sein. Im N. T. kommt *μάγος*, *μαγεύειν* nur noch act. 8, 9; 13, 6. 8 vor. Endlich sap. 17, 7 ist magische Kunst s. v. a. Zauberkunst. In unserem Kapitel treten die Magier sicher wesentlich als Astrologen auf; für ordinäre, betrügerische Zauberer kann man Leute, zu denen Gott sich so herabläßt, nicht halten, vgl. Bengel: *magi per stellam, piscatores per piscem adducuntur*. Vielmehr müssen wir in ihnen rebliche, nach Gott und Gottes Offenbarung suchende, obgleich in ihren Anschauungen befangene Heiden von der Art erkennen, wie sie z. B. Jes. 42, 4 als auf das Gesetz Jehovahs wartend geschildert sind. — *ἀπὸ ἀνατολῶν*, wohl aus Babylonien oder Persien. An Arabien mit älteren (Just. Mart. u. s. w., auch Luther) und neueren zu denken, geht wohl nicht an, weil in der Bibel von Magiern in Arabien nicht die Rede ist. — *εἰς Ἱερουσ.*, wo sie den Judenkönig glaubten. — B. 2. *Ποῦ ἐστὶν* u. s. w. Die Magier selbst motivieren ihre zuversichtliche Erwartung, den neugeborenen Judenkönig zu treffen, nur durch die Hinweisung auf den Stern. Wie sie aus dessen Erscheinung gerade auf diesen Gedanken kamen, ist nicht gesagt und kann nicht sicher ausgemacht werden. Man wird zwar die Einwirkung der bekannten, damals im Orient verbreiteten Sagen von dem baldigen Auftreten eines jüdischen Weltherrschers — Sueton, vita Vespas. 4, Tac. hist. 5, 13, Joseph. bell. jud. 6, 5, 4 —, noch mehr Reste der durch die existierten Juden verbreiteten

messianischen Erwartungen, worunter besonders Stellen wie Num. 24, 17 eine Rolle spielen mochten, zu Hilfe nehmen können. Aber die Darstellung unserer Stelle für sich legt doch den entscheidenden Nachdruck auf die astrologische Deutung des Sterns selbst; und der teils religiöse teils gelehrte Prozeß, wie es bei diesen Männern zu der Erkenntnis kam, daß der Stern solche Bedeutung habe, bleibt uns verborgen. *αὐτοῦ τὸν ἀστέρα* d. h. einen Stern, der nichts anderes bedeuten kann, als die Ankunft dieses Königs, nach den Gesetzen der Nativitätstheorien der Astrologen. Schon die Ausdrucksweise unseres Verses, noch mehr v. 9, macht es nicht wahrscheinlich, daß an die von Kepler 1603 entdeckte und durch astronomische Berechnung als ähnlich mit einer im Jahr 747 u. c. stattgefundenen erkannte Konjunktur des Jupiter und Saturn, wozu 1604 noch der Mars trat, sondern eher an einen einzelnen Stern, ähnlich den neuen, bald wieder verschwundenen Stern zu denken ist, der nach Kepler 1605 zwischen Mars und Jupiter erschien. Übrigens kann auch ein Komet oder eine ganz außerordentliche, wunderbare Erscheinung gemeint sein (so z. B. Luther). Sicher aber ist jedenfalls, daß nicht bloß die Magier nach den Gesetzen ihrer Kunst glaubten, eine Himmelserscheinung, die möglicherweise nichts außerordentliches war, so deuten zu müssen, sondern nach v. 9, daß auch der Evangelist in dem Stern eine objektiv wirkliche, außerordentliche Erscheinung sah. — *ἐν τῇ ἀνατολῇ* nicht = in seinem Aufgehen, sondern = im Osten. — *καὶ ἤλθομεν προσκυνεῖν* agnoscunt dominum suum, Bengel. Bewundernswert ist nicht bloß die Gewißheit ihrer Erkenntnis, sondern hauptsächlich ihre ethisch-religiöse Entschiedenheit. — B. 3. *ἐταράχθη*, weil er, ohnedies nach Josephus durch pharisäische Weissagungen vom Untergang seines Reiches beunruhigt, einen Nebenbuhler fürchtet; die jüdischen Messiasshoffnungen kannte er, und mußte also mindestens eine nationale Erhebung fürchten. — *πᾶσα Ἰερ. μετ' αὐτοῦ* nicht, weil sie als dem Herodes ergeben und gleich ihm Jesu feindlich gesinnt (23, 37, — schon damals?) mit Schrecken an den Sturz des ihren Interessen zusagenden Regiments denken (Weiß, Keil), sondern weil sie die Erschütterungen des Landes, die Störung des ruhigen Lebens und Sorgens fürs Irdische, den Kampf der Nebenbuhler um den Thron u. s. f. fürchten. Vgl. übrigens auch Bengel: Subito etiam bonae rei nuntio homines percelli solent. — B. 4. *πάντας τ. ἀρχ. κ. γραμμ.* d. h. alle Theologen, die in der Schnelle aufzutreiben waren. Von förmlicher Sitzung des Synedriums ist keine Rede. *ἀρχιερεῖς* heißen zunächst der dirigierende Hohepriester und die, welche früher diese Würde bekleidet hatten. Da übrigens der Ausdruck *πάντας τ. ἀρχ.* doch eine größere Zahl von solchen voraussetzt, so ist wohl bei dem Plural *ἀρχιερεῖς* ein etwas ungenauerer Gebrauch dieses Titels anzunehmen, so daß auch sonstige vornehme Priester, doch schwerlich, wie manche meinen, die Vorsteher der 24 Priesterordnungen, eher etwa Mitglieder der fünf Familien, die sich eine Art Privilegium zur Hohepriesterwürde gewonnen hatten (Schürer bei Niehm S. 635), darunter mit befaßt sind. *γραμματεῖς* סופרים, Theologen, hauptsächlich Lehrer an den rabbinischen Schulen, zum Teil Mitglieder des Synedriums, vgl. zu 5, 22. — *γεννᾶται* fog. zeitloses Präsens, die objektiv wissenschaftliche Frage ausdrückend: wo wird nach dem A. T. der Messias geboren? — B. 5. Die Michastelle (5, 1) enthält an und für sich das,

daß der Messias in Bethlehem geboren werde, nicht; denn ihr Sinn ist zweifellos nur der: als Davidide stammt der Messias aus der Davidsstadt. Es ist aber eine Konfession Gottes, daß er auf diese Stelle durch die wirkliche Geburt des Messias in Bethlehem besonders aufmerksam macht; vgl. Joh. 7, 42. Etwas ähnliches vgl. M. 21, 4 u. d. Bem. 3. d. St. — B. 6. Der Verf. ändert den Text, den in Micha sowohl die Grundsprache, als die LXX bietet, ziemlich stark (vgl. Einl. § 3, 1). Die Stelle bei Micha wird gewöhnlich übersetzt: du Bethl. Ephr., zu klein, um zu sein unter den Taufendchaften Judas (d. h. einer der Jos. 15 aufgezählten Stämme der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, der Unterabteilung der Stämme), aus dir gehst mir hervor u. s. w. Ob wirklich קָטָן so statt קָטָן stehen kann, ist mir zweifelhaft. Eher ist zu übersetzen: „klein in Bezug auf das sein unter —“ d. h. die kleinste unter diesen, wie denn die LXX in Jos. 15 Bethlehem nennen. Jedenfalls aber ist bei Micha der Sinn: dasselbe Bethlehem, das seiner empirischen Stellung nach so gering dasteht, bringt den Höchsten hervor; nun eben damit ist es in Wahrheit seiner idealen Bedeutung nach hoch hinaufgestellt über die übrigen Städte, die Geschlechterfolge Judas. Und diesen Sinn (womit die Äußerung Christi über die Kapernaum durch seinen Wohnsitz daselbst widerfahrene Ehre verglichen werden kann 11, 23) drückt der Verf. durch seine Änderung aus. Ob das ἡγεμόσι (LXX χιλίασι) durch Verwechslung des bei Micha stehenden ἡγῶ mit ἡγῶ d. h. Haupt einer Taufendchaft oder durch ein kleines quidproquo zu erklären ist, kann dahingestellt bleiben; im letzteren Fall wäre eine Stadt, die ἡγῶ im Sinne des Sitzes eines ἡγῶ ist, selbst als ein ἡγῶ verglichen mit andern angeschaut. — γῆ ungenau „Landschaft“, weil die Stadt mit ihrer Umgebung gedacht ist. — ὅστις ποιμαίνει u. s. w. fehlt bei Micha; dagegen ist dann im folgenden bei Micha (5, 4) der Messias als Volkshirte dargestellt. — B. 7. λάθρα weil er seine Pläne nicht wissen lassen will. — τ. χρόνον τ. γαίν. ἄστ. „die Zeit des erscheinenden Sterns“ d. h. wie lange schon, also auch seit wann er sich sehen lasse, vgl. die Vorbem. — B. 9. ἐπορεύθησαν καὶ ἰδοὺ die Reise ist als bei Nacht vorgehend zu denken, wie ja dies häufig im Orient. Zu ἰδοὺ vgl. Bengel: toto itinere non viderant stellam. — προῆγεν u. s. w. „ging vor ihnen her“. Man kann diese, zunächst eben der populären Darstellung angehörige Ausdrucksweise, die, wie Wichelhaus mit Recht sagt, nach unsern astronomischen Vorstellungen nicht zu pressen ist, auf verschiedene Weise sich zurechtlegen. Ganz wörtlich genommen müßte man sagen, der Stern habe sich wunderbar am Himmel bewegt und sei wirklich über dem Haus stillgestanden, wobei etwa ein von ihm auf dieses fallender besonderer Lichtstrahl dasselbe ausgezeichnet habe. Man kann aber auch nur an optischen Schein (so auch Keil) oder besser daran denken, daß für die Magier und ihre Art, solche Phänomene zu deuten (Wichelhaus: für die Empfindung des Glaubens in ihnen), die Art, wie — und die Richtung, in der der Stern aufleuchtete, eine sichere Hinweisung auf das Haus war. — οὗ ἦν τὸ παιδίον, nach dem folgenden das Haus; nicht: der Ort d. h. Bethlehem (Weiß). — B. 11. οἰκίαν ob noch dasselbe, wie Luk. 2, 7, können wir nicht sagen. — προσεκύνη. αὐτῷ, man beachte: nur dem Kind, nicht auch der Mutter huldigen sie. Die katholischen Vorstellungen

von der Maria sind durch unser ganzes Kapitel völlig unmöglich gemacht. — $\delta\omega\rho\alpha$ Huldigungsgaben als einem König, cf. $\eta\eta\eta$ und das Gold Sabas Ps. 72, 10. 15; Johann Jes. 60, 6; wie weit und tief der hiemit ausgedrückte Glaube an das Kind als ihren König und Herrn ging, können wir nicht sagen. Aus der Dreizahl der Geschenke auf Dreizahl der Magier (vollends nach Jes. 60, 3 „drei Könige“) zu schließen (schon bei Origenes und in Bildern der Katakomben sind es drei, vgl. Schanz) ist mit nichts berechtigt. Auch ist es zwar homiletisch, nicht aber exegetisch erlaubt, die Gaben entweder symbolisch auszudeuten, wie wenn Fren., Luther u. a. das Gold Jesu als König, den Weihrauch als Gott, die Myrrhen als dem zum Leiden bestimmten gegeben werden lassen, andere im Gold den Glauben, im Weihrauch das Gebet und den Geist, in der Myrrhe das Leiden und Sterben angedeutet finden (Wichelhaus), oder auch daran zu erinnern, daß durch diese Gaben, besonders das Gold, für die Reise nach Egypten vorgesorgt war (Wichelhaus, Nöszgen). Vielmehr sind die drei Geschenke eben Ausdruck der Verehrung überhaupt und zwar durch Darreichung drei edler Produkte des Orients, $\lambda\iota\beta\alpha\rho\varsigma$ $\eta\eta\eta$, das Harz des Weihrauchbaums, der besonders in Indien zu Haus ist, verwendet zu wohlriechendem Rauchwerk, $\sigma\mu\upsilon\rho\rho\alpha\nu$, Harz des Myrrhenbaums, zum Salben (vgl. 26, 7) und Parfümieren (auch Einbalsamieren Joh. 19, 39) gebraucht. Beides Ingredientien des vornehmen Lebensgenusses im Orient. — B. 12. $\chi\omicron\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$: Bengels Bem. sic optarant vel rogarant, nam $\chi\omicron\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ responsum enthält einen möglichen, nicht aber notwendigen Gedanken. — $\kappa\alpha\tau' \acute{o}\nu\alpha\varrho$ vgl. v. 13. 19. 22; 27, 19 f. zu 1, 20.

Meditation zu 2, 1–12.

Christus ist der, nach welchem alle Menschen sich sehnen; das arme Kind in der Krippe ist der Heiden Trost Hag. 2, 8, auch der einzige, der unseres Herzens innerstes Verlangen stillen kann. Darum gilt es aber auch, diesem Verlangen nachzugehen und Ihn zu suchen, so werden wir Ihn finden. 1) An den Magiern sieht man das rechte Suchen. Hätten sie kein tiefes inneres Verlangen gehabt, so hätten sie nicht in dem Stern das Zeichen des Judenkönigs erkannt, noch weniger hätten sie die Mühe der Reise u. s. w. auf sich genommen. In der Art und Weise, wie sie ihre astrologische Kunst benützen, mag viel Irrtum mit unterlaufen, und davon, daß wir in abergläubischer Weise auf Himmelszeichen u. dgl. achten sollen und dürfen, kann keine Rede sein. Aber es bleibt doch wahr, daß Gott überhaupt auch durch die Natur, ihre gewöhnlichen und außergewöhnlichen Zeichen, zu uns redet, jezt uns schreckend, jezt uns tröstend; ebenso sehen wir, wie geschichtliche Verhältnisse und Verwicklungen, wie die Zerstreuung Israels unter den Heiden, den Absichten Gottes, dem Bekanntwerden der Messiashoffnung u. s. w. dienen müssen. Und wer auf solche Zeichen Gottes achtet, überhaupt wer auf seinem Gebiet und in der ihm zugänglichen Weise ernst und treu Gott sucht, zu dem neigt sich der Herr herab und hilft ihm weiter. 2) An Herodes und den Schriftgelehrten, v. 3 ff., lernen wir das falsche Suchen kennen. Diese hatten unendlich mehr als die Magier, sie hatten die h. Schrift. Und wohlgemerkt, erst als diese mit ihrem Licht zu

dem aus der Naturforschung gewonnenen Licht hinzutrat, wurde die Ahnung der Magier zu heller klarer Erkenntnis. Wie unentbehrlich ist also die Bibel! Aber man kann die h. Schrift haben und erkennen und doch ferne vom Heil bleiben, ja Jesu feindselig gegenübertreten. Den Schriftgelehrten war ihr A. T. nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, sie schöpften daraus sachlich, objektiv richtige Erkenntnis, aber sie fanden keine Heilswahrheit, weil in ihnen jenes innere Sehnen nach dem, der doch ihr, der Juden König war, nicht lebte. Vollends für Herodes ist die Bibel bloß Mittel zum Zweck seiner gemeinen Pläne. Die eigentliche Wirkung des Bekanntwerdens mit Jesu aber ist für Beide und für das ganze, im Jüdischen befangene Jerusalem Schrecken; den, der nicht ewiges Leben, ewige Wahrheit sucht, stört nur Jesu Erscheinung in seinem Treiben und bringt ihm Gericht. 3) Die Magier finden, v. 9 ff. Gott läßt sein begonnenes Werk nicht unvollendet, aber auch sie ihrerseits nicht. Sie, die reichen und gelehrten Leute, huldigen dem Zimmermannssohn als ihrem König und geben ihm ihr bestes, dafür werden sie aber auch durch besondere Offenbarung Gottes belohnt. Selige Stunde, da ein Herz, das Jesum gesucht hat, ihn findet; da gilt es aber dann auch, sich nicht durch die geringe äußere Erscheinung Christi und seines Reichs u. dgl. abschrecken zu lassen, sondern Ihn als Herrn anzuerkennen und Ihm ganz sich zum Dienst zu ergeben.

2, 13—23.

Inhaltsübersicht: Reise der h. Familie nach Egypten (v. 13—15), bethlehemitischer Kindermord (v. 16—18), Rückkehr der h. Familie und Niederlassung in Nazareth (v. 19—23).

B. 13. *ἐπεφθεις*, Bengel: confestim. — *εἰς Αἴγυπτον*. das nächstgelegene der dem Herodes nicht unterworfenen Länder, schon von Abraham (Gen. 12,10) und Jakob in Notlagen aufgesucht, hier, von Gott dem Joseph zugleich in Absicht der Erfüllung des v. 15 citierten Wortes gewiesen. — *ἰσθι ἐκεῖ ἕως* u. s. w. Bengel: ita fides Josephi exercebatur. — B. 15. *ἵνα πληρ.* s. zu 1,22. Über die Citationsweise (nach dem Grundtext, nicht LXX) s. Einl. § 3,1. Daß Hosea 11,1 das Volk Israel (Sohn Gottes Ex. 4,22) und sein Geholtwerden aus Egypten durch Mose gemeint, daß die Stelle selbst also nur typisch-messianisch ist, versteht sich von selbst. Man kann sogar auch (wie sicher unten v. 18) nur Anwendung der Hoseastelle auf ein analoges Faktum, das den neutestamentl. Einen Gottessohn traf wie den alttestamentlichen, annehmen. Will man aber einen innern, reellen Zusammenhang zwischen Hos. 11,1 und diesem Faktum statuieren, so muß jedenfalls zwischen dem Bewußtsein und dem Sinn des Propheten selbst und dem, was der Geist Gottes durch ihn darstellen wollte, unterschieden werden; und für das letztere kann dann Bengels Darlegung angeführt werden: et populum ob Messiam et Messiam, in quo est omne beneplacitum, ut uno amore sic uno sermone complexus est Deus. Totus Christus caput et corpus est; quia etiam tum, cum populus in Egypto erat, J. Ch. in uno ex iis patribus, qui 1,4 recensentur, in Egypto erat, cf. Hebr. 7,10. Vielleicht noch treffender hätte Bengel Hebr. 11,26 als Parallele anführen können; als zu Grund liegend müßte also die

Anschauung von dem einheitlichen Organismus gedacht werden, welchen das Volk Gottes im A. und N. T. mit Christus als Haupt bildet; was das Volk Gottes trifft, trifft Christum. Wie dies nach dem Zeitleben Christi Kol. 1, 24 von der N.T.lichen Gemeinde gilt, so vor dem Zeitleben Christi von der A.T.lichen Gemeinde. Wir würden hierbei nicht an den präexistenten Christus etwa nach 1 Kor. 10, 4, sondern daran denken, daß schon in dem vorbereitenden Organismus die Kräfte des Lebens wirken, welche dann in der Vollendung im N. T., also im historischen Christus ihr Ziel finden. Es ist eine mystische Lebenseinheit und Lebensentwicklung; wie im Kind der Mann, so ist in der A.T.lichen Gemeinde die N.T.liche und ihr Haupt enthalten. Aber diese ganze Darstellung scheint uns doch, obgleich sachlich richtig, für unsere Stelle nicht nötig und etwas fernliegend. Auch die Hinweisung mehrerer Exegeten, besonders Wichelhaus, darauf, daß Egypten wesentlich als die Stätte der Leidenschule in Betracht komme, so daß es also fast appellativ stehen würde „aus einem Egypten“, ist wohl an sich gut, aber exegetisch nicht unmittelbar berechtigt. Endlich über Christus als *υἱὸς θεοῦ* in unserem Evang. s. zu 8, 29. — B. 16. *ἐνεπαίχθη*, drückt die subjektive Anschauung des Herodes über das Verhalten der Weisen im Verhältnis zu seinem Befehl v. 8 aus. — *πάντας τ. παῖδας* vgl. Ex. 1, 16. Wie viele das etwa waren, kann man nicht sagen, schwerlich mehr als ein paar Duzend. Daher ist es auch nicht auffallend, daß gleichzeitige Schriftsteller, besonders Josephus, nichts von dieser Blutthat eines Blutmenschen, wie Herodes, berichten. — *ἀπὸ διετοῦς*, wohl Masc. „vom zweijährigen Kind an abwärts“, *κατὰ τ. χρόν.* u. s. w. vgl. die Vorbem. zum Kapitel. Nimmt man für die Reise der Magier etwa $\frac{1}{2}$ — $\frac{3}{4}$ Jahr, sowie, daß Herodes das Aufgehen des Sterns mit der Geburt des Kindes zusammenfallend denkt, so folgt, daß er sicher zu gehen glaubte, wenn er bis zu zweijährigen Kindern ging. Alter konnte der neugeborene König keinenfalls sein. Zum ganzen vgl. Nösgen: der erste Versuch, Christum auszurotten, Offenb. 12, 4, geht von dem Edomiter Herodes aus. — B. 17. Jerem. 31, 15: Rahel, die Mutter des Benjamin, nach Gen. 35, 18. 19 in der Nähe von Bethlehem begraben, ist eine der Volksmütter und repräsentiert in Jeremias poetischer Schilderung des Jammers der Wegführung die klagende Gemeinde, besonders eben die Mütter, welche über die Abführung ihrer Söhne nach Babel trauern, und zwar in Rama, wo nach Jerem. 40, 1 die Exulanten versammelt und zuerst gefangen gehalten wurden; nach Keil kommt Rama als der hochgelegene Grenzort beider Reiche in Betracht, von wo aus die Wehklage weithin erschallt. An unserer Stelle ist *Παγγὴλ κλαίουσα* als Appos. zu *φωνὴ ἰκνύσθη* zu konstruieren. Die Übertragung der Jeremiastelle auf unsere Geschichte aber beruht einfach auf der Analogie des dort und hier geschehenen Unglücks und Jammers, besonders der Mütter. Es ist äußerst gesucht, nur auch typisch-messianische Bedeutung der Jeremiastelle oder sachlich-typischen Realnexus (Keil) zwischen den beiden Ereignissen zu finden, vgl. zu 1, 22. — B. 20. *τεθνήκασι* Plural der Kategorie. Möglicherweise Reminiscenz von Ex. 4, 19. — B. 22. *Αρχέλαος*, s. zu v. 1. Dem Charakter nach war dieser Sohn seinem Vater ähnlich, während Antipas, der Herr von Galiläa, milder war. — *ἐφοβήθη ἐπεὶ ἀπελθεῖν*. Bengel und

Wichelhaus betonen die Bedeutung von ἀπελθεῖν = discedere und finden, daß damit das Übersiedeln, Umsiedeln nach Judäa als in einen vorher nicht innegehabten Wohnsitz liege, also das frühere Wohnen in Nazareth vorausgesetzt sei. Allein das ist nicht bloß an sich gesucht, sondern durch das folgende geradezu ausgeschlossen, einmal dadurch, daß erst ein Traum den Joseph bestimmt, nach Nazareth zu gehen, sodann durch v. 23. Der Evangelist (vgl. die Vorbem.) scheint in der That nicht zu wissen, daß Joseph und Maria vorher in Nazareth gewohnt haben. Auch hier gehen sachlich die beiden Darstellungen, die des Matth. und die des Luk. zusammen. Joseph hatte, von Nazareth nach Bethlehem aus dem Luk. 2 genannten Grund gezogen, beschlossen, sich in Judäa (ob gerade in Bethlehem, ist nicht gesagt) sich niederzulassen; die Furcht vor Archelaus wehrt ihm dies, und ein Traumgezicht weist ihn nach Nazareth. Wenn wir von Lukas aus sagen: „nach Naz. zurück“, so weiß eben (dies auch gegen Steinmeyer a. a. O. S. 29) Matth. von diesem „zurück“ nichts. — ἀνελθὼν vgl. v. 12. 13. 14; 4, 12, heißt, wie v. 14 klar beweist, nicht „kehrte zurück“ = „ging wieder nach“, sondern „zog sich zurück“ = entfernte sich, zog von dem Ort, wo er war, ab und um wo anders hin. — εἰς τὰ μέρη τ. Γαλ. ein vielleicht absichtlich gewählter Ausdruck mit dem 4, 13 ff. angedeuteten Nebensinn „das von den echten Juden nur halb anerkannte Gebiet von G.“ — B. 23. ἐλθὼν als er nach Gal. gekommen, ließ er sich nieder (κατωκ.) in Nazareth. Ohne Zweifel denkt sich M. dies als die erste Niederlassung, s. zu v. 22. — Ναζαρεθ, 4, 13 wahrscheinlich Ναζαρά; bedeutet wahrscheinlich „Sproßhaufen“ von נָצַר, nach andern: „Wacht“ (Nössgen) vom Verb. נָצַר; jedenfalls nicht mit Bengel von נָצַר „zu Kronberg hat der Gefrönte gewohnt“. Das Städtchen ist weder im A. T. noch bei Josephus erwähnt, und ist ein ganz unbedeutender Ort im südlichsten Teil des nideergaliläischen Berglands. — ὅπως πλῆθ. s. zu 1, 22. — διὰ τὼν προφητῶν: der sonst bei Matth. nie für Citate gebrauchte Plural beweist, daß M. keine einzelne Schriftstelle für sich im Auge hat, sondern daß er entweder eine Reihe bestimmter Stellen meint, in denen der von ihm angeführte Ausspruch mehr oder weniger genau sich findet, oder daß er auf eine den Propheten gemeinsame Anschauung von Messias hinweisen will, die nicht mit diesen Worten, aber der Sache nach in Äußerungen der Propheten enthalten ist; er selbst aber, der Evangelist, drückt dann diese Anschauung von seinem, dem Standpunkt der Erfüllung so aus, daß zugleich darin eine Anspielung auf den Namen Nazareth gegeben ist. Das letztere ist, wie wir gleich sehen werden, seine Meinung. Auch das ὅτι vor den citierten Worten, das er nie bei wörtlichen Citaten braucht (vgl. 1, 22. 23; 2, 5. 6. 15. 17. 18; 3, 3; 4, 4. 7. 14; 5, 21 ff. u. s. w.) außer einmal nach γέγραπται (4, 6), deutet an, daß er kein eigentliches Wortcitat geben will. Der Sinn ist: „nach göttlicher Absicht ist mit der Ansiedlung der Eltern in N. und dem Aufwachsen des Kindes in N., das ihm den Beinamen „Nazarener“ eintrug, etwas geschehen, worauf die Propheten mit verschiedenen Aussprüchen, betreffend den Messias, hinwiesen.“ Sollte unsere Stelle in der That ein wörtliches Citat aus dem A. T. enthalten, so wäre nur der Ausweg der Verzweiflung übrig, ein prophetisches Buch zu subsumieren, das wir nicht mehr kennen, so auch Bengel, mit Berufung auf

die ähnlichen Verhältnisse Jud. v. 14 und act. 20, 35. Denn etwa Jes. 11, 1, wo der Messias צֶמֶח , Sproß aus der Wurzel Jsaïs heißt, als förmlich citiert anzunehmen (so die meisten), geht unmöglich an. Man muß dann sagen (vgl. Meyer-Weiß), der Evangelist sehe eben von dem historischen Sinn der Stelle ganz ab und halte sich nur an die äußerliche Verwandtschaft des Wortes Ναζωραῖος mit dem Wort צֶמֶח , das heißt aber nichts anderes als: er verdreht den Sinn der Prophetenstelle gänzlich. Nun ist freilich auch uns unzweifelhaft, daß Jes. 11, 1 auch unter den Stellen sich befindet, die M. im Auge hat, aber nicht, daß er es förmlich citiert, sondern nur die auch in dieser Stelle enthaltene Anschauung von Messias verwendet: nach Jesaja 11 ist er der aus dem herabgekommenen Geschlecht Jsaïs entstammte Wurzelsproß, nach Jes. 53, 2 ff. ein Wurzelsproß aus dürrer Erdoberfläche, vgl. Ps. 22, Ps. 69 u. f. w. Und an Nazareth „Sproßhausen“ erinnert schon das „Sproß“ Jes. 11, von einem anderen Sproß צֶמֶח ist Jerem. 23, 5, Sach. 3, 8 die Rede; und Gott läßt sich herab, auch mit dem Anklang von Ναζωραῖος an Nezer, also durch solche Äußerlichkeiten auf innerlich bedeutungsvolles aufmerksam zu machen. Kurz, demjenigen Zug im alttestamentl. Messiasbild, wonach der Davidide ähnlich wie sein Stammvater selbst aus niedrigen Ursprüngen zur Höhe kommt, entspricht das, daß Jesus gerade in Nazareth, der obskuren Galiläerstadt aufwächst und deswegen Nazarener heißt. Daß Ναζωραῖος (diese Form stets bei Matth., auch sonst die gewöhnliche, daneben bei Mark. u. Luk. Ναζαρενός , beides von der Namensform Ναζαρά) geradezu als Spottname hier in Betracht kommen soll (so Wichelhaus, Mösgen, cf. Joh. 1, 46; 7, 52), ist im Text mit nichts angedeutet, auch 26, 71 nicht; dem Evangelisten kommt N. nur als die Wohnstadt in Betracht, aber schon damit ist die Niedrigkeit des Messias ausgedrückt. Und in der aus der Erfüllung gegebenen Form „er wird N. heißen“ drückt der Evangelist den alttestamentl. Gedanken aus, der Mess. soll in obskurer Niedrigkeit aufwachsen. Sein Verfahren ist hier im wesentlichen daselbe, wie wenn er 27, 9 der Erfüllung zulieb mehr als frei mit einer alttestamentl. Stelle umgeht; cf. Einl. § 3, 1.

Meditation zu 2, 13—23.

Wie hochwichtig ist doch Gott und Menschen das Kind in der Krippe! die früheste Kindheitsgeschichte Jesu, die wir hier vor uns haben, kann uns so recht zeigen, daß um Ihn sich alles dreht, daß daher Er allein es auch wert ist, unseres Lebens Mittelpunkt zu bilden. Es werden uns drei Bilder vorgeführt: 1) v. 13—15, 19 u. 20: a) das Kind Gegenstand der besondern väterlichen Fürsorge Gottes; Bewahrung vor Herodis Anschlägen, Rettung nach Egypten, Rückkehr von da, alles zu seiner Zeit. Joseph folgt demütig gehorham, wartet, bis Gottes Befehl ihm den Weg weist, geht nicht eigene Wege. Dies alles nun b) für uns eine Aufmunterung teils zum Gottvertrauen und selbstverläugnenden Gehorham, teils besonders zur Ehrfurcht vor Jesu, welcher so recht schon in seiner Kindheit als der geliebte Sohn des Vaters, den Er wie seinen Augapfel hütet, ausgewiesen wird, welcher also auch unendlich hoch über allen Menschen

steht und verdient, daß wir vor ihm als unserem Herrn uns beugen. 2) v. 16—18: das Wüten des Tyrannen, des Repräsentanten der Weltmacht, die gegen Jesum und die Seinen kämpft; vgl. Apok. 12, 4, Haß und Furcht in bösem Gewissen, das zusammen ist Jesu gegenüber die Gesinnung derer, die ihre eigene Herrlichkeit nicht drangeben wollen. Und diese Feinde haben Macht auf Erden, und die können sie auch brauchen, selbst gegenüber Unschuldigen. Daß Gott so etwas, wie den Kindermord, duldet, das darf uns nicht zum Anstoß sein.¹⁾ Es gehört nun einmal zum Weltregiment Gottes, daß der Freiheit, auch der Bosheit der Menschen Spielraum gelassen ist, daß der Kampf zwischen Gottes Reich und dem Reich der Finsternis auch äußere Siege des letzteren auf Zeiten mit sich bringt. Für die aber, welche hierunter unschuldig leiden und sterben, ist ja wahrlich der Tod und der Eingang ins ewige Leben kein Unglück. Die Hauptsache aber ist, daß wir hineinsehen lernen in den unveröhnlichen Haß und Krieg des Weltreichs gegen Christum, und daß wir lernen, Christum und Belial nicht zu vermengen und bereit sind, auch mit Christo zu leiden. 3) v. 15. 18. 21—23: das alte Testament erfüllt in dem Kindlein und seinem Lebensgang. a) v. 15. 16: Was das alttest. Volk Gottes erfuhr, sowohl von Rettung wie von Elend, das ist ein teils tröstliches, teils warnendes Vorbild für das neutest. Gottesvolk, an dessen Haupt, Christo, sich ebenso die bewahrende Gnade, wie der heilige Ernst Gottes in höchster Weise erzeigt hat. b) v. 21—23 was die Proph. geahnt von der Niedrigkeit des Messias, das ist im Nazarener Wahrheit geworden. Und wir wollen nie vergessen, was alles auch für uns, die Nachfolger Christi, in diesem „Nazarener“ liegt. Aber andererseits so, wie aus allen anderen Punkten dieses Abschnitts, tritt uns auch hier die Herrlichkeit Jesu, in dem alle Gottesworte Ja und Amen werden, entgegen und läßt uns getrost mit Ihm auch seine Schmach tragen.

Zweiter Teil, Kap. 3, 1 — Kap. 4, 11.

Die Weihe in Judäa.

Kapitel 3.

3, 1—12.

Inhaltsübersicht: Auftreten des Täufers, allgemeiner Inhalt seiner Predigt, Erfüllung von Jes. 40, 3 (v. 1—3). Sein Äußeres (v. 4), der Zulauf zu ihm (v. 5. 6); seine Rede an die Pharisäer und Sadducäer (v. 7—12), und zwar: Aufforderung zur Buße angesichts des Zornes Gottes, vor welchem die äußere Abrahamskindschaft nicht bewahrt (v. 7—10); Hinweisung auf Christum und dessen Unterschied von Johannes, Christi Gnaden- und Gerichtswerk (11. 12.).

Vgl. Mark. 1, 2—8, Luk. 3, 1—20. Lukas hat hier viel eigentümliches, vgl. d. Greg. S. Einl. § 3, 4.

¹⁾ Vgl. Luther in seiner Predigt über diesen Abschnitt, Erl. Ausg. 6, S. 117 ff.

B. 1. ἐν τ. ἡμέραις ἐκείναις, diese Zeitbestimmung, entsprechend dem alttest. בְּיָמֵינוּ, ist so allgemein, daß es viel zu speziell ist, dieselbe auf das unmittelbar vorangehende Einzelne zurückzubeziehen und zu ergänzen „in der Zeit, da Jesus noch in Nazareth wohnte“ (Bengel, Meyer, Wichelhaus, Keil u. f. w.), sondern es ist ganz allgemein die Periode bezeichnet, in die überhaupt das bisher erzählte und das nun zu berichtende zusammen gehört, also „in der Periode, die mit dem Kap. 1 u. 2 erzählten eingeleitet ist und nun — dreißig Jahre später — ihren Höhepunkt erreicht.“ — Ἰωάννης ὁ βαπτ., auch noch Jos. der stehende Zuname des Joh., vgl. auch zu 11, 11. — ἐρήμῳ τ. Ἰουδαίας¹⁾ „der nach dem Jordanthal bis über Jericho hinaus nach dem toten Meer und der Arabah hin sich ausdehnende Ostabhang des Gebirgs Juda, eine rauhe, nur durch wenige, von spärlichen Quellen ins Leben gerufene Oasen unterbrochene schaurige Einöde“, Mühlau bei Riehm. Die Gegend wie die Kleidung (vgl. zu v. 4) paßt zum Mann und seinem Auftrag. Man beachte auch, daß dieser göttlich bestellte Bußprediger nicht die Volksmengen aufsucht, nicht den Leuten nachläuft, sondern sie sich nachlaufen läßt. — B. 2. μετανοεῖτε: das Verb. in der Profanpræcität nicht häufig, und nicht an sich in ethischer, sondern in allgemeinerer Bedeutung = ändern Sinnes werden (Plato), dann bei spätern ethisch = Reue haben, in der LXX für נָחַם, nicht für נָחַם, bedeutet im N. T. die Umänderung der sittlichen Gesinnung durch Abkehr vom Fleisches- und Weltwesen und Hinkehr des Herzens zu Gott, am ehesten unserem „sich bekehren“ entsprechend. — ἤγγικε γὰρ: das γὰρ bedeutet teils „denn nur, wenn ihr euren Sinn ändert, ist dieses Nahegekommensein des Himmelreichs für euch ein heilbedeutendes, sonst ein Gericht bringendes“ — und dies tritt bei Johannis Hinweisung auf das Reich in den Vordergrund (v. 7 ff.), teils: „wie objektiv jetzt ein neues, himmlisches kommt, so muß dem auch subjektiv ein neues, die Ablegung des irdischen und Anlegung des himmlischen Sinnes entsprechen.“ ἤγγικε aber heißt: seine Erscheinung ist in kurzer Zeit zu erwarten; die alttest. Basis des Ausdrucks betr., vgl. בְּיָמֵינוּ Jes. 56, 1; auch Jes. 58, 2 בְּיָמֵינוּ. — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν das messianische Reich.

Über das Reich Gottes.²⁾ Statt des bei ihm nur 6, 33; 12, 28; 19, 24 (βασ. τ. οὐρ. nur Z, Vulg. u. f. w.); 21, 31. 43 gebrauchten βασ. τ. θεοῦ zieht Matthäus — und nur er — den Terminus Himmelreich vor, welchen, wie schon seine A.L.liche Grundlage zweifellos macht, gewiß schon Johannes und Jesus selbst oft anwandten, und welcher ihm, teils wegen der damit gegebenen Hinweisung auf Daniel, teils besonders wegen des damit ange deuteten Gegensatzes zu den jüdisch-irdischen Erwartungen vom Messiasreich vorzüglich entsprach, vgl. Bengel zu 4, 17: regni coelorum appellatione praecidebatur spes regni terreni u. f. w. Außer „Reich Gottes“ und „Himmelreich“ erscheint aber auch der Terminus „Reich Christi“ f. 3. 13, 41. 43; 16, 28. Was

¹⁾ Ein unlösbarer Widerspruch dieser Lokalbestimmung mit Joh. 1, 28 (Beseßung d. J. II S. 101) liegt gewiß nicht vor, da beide Stellen nicht besagen, Joh. habe nur am einen oder andern Ort gewirkt.

²⁾ Die neueste Untersuchung dieses Centralbegriffs bei Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu, Straßburg 1888, gibt die eschatologische (selbst teilweise sinnlich gefärbte) Anschauung als die ursprüngliche bei Jesu zu, behauptet aber — ohne irgendwie genügenden Beweis — Entwicklung in Jesu Bewußtsein von hier aus zum rein geistigen Begriff des R. G.

aber den spezifisch Matthäus'schen Namen „Königreich der Himmel“ betrifft, so ruht er ohne Zweifel auf Dan. 2, 44; 7, 13. 14. 27, in welcher letzterer Stelle vom „Reich“ (מַלְכוּת) und Herrschaft und Gewalt über die Reiche unter dem ganzen Himmel“ die Rede ist. Für den Begriff des Reiches Gottes aber ist aus Daniel dreierlei zu gewinnen: es ist das Reich des Messias und seines Volks, das aufgerichtet wird nach dem Sturz der Weltreiche; es stammt vom Himmel, wie ja der in dem Himmel vor den Alten der Tage gebrachte Menschensohn der Herr desselben ist; es ist auch seiner Art nach himmlisch, wie ja seine Bürger ewiges Leben besitzen (12, 1–3), aber doch tritt es an die Stelle der Weltreiche so, daß es selbst das allumfassende Weltreich, eine Herrschaft des Volks der Heiligen über die Erde ist. Was nun aber die Lehre des N. T., besonders Christi selbst betrifft, so können wir 1) die Frage, inwieweit Christus auch die in dem Daniel'schen Bild enthaltenen irdischen Züge der messianischen Weltherrschaft bejaht hat, hier nicht näher untersuchen (vgl. zu 5, 4. 5), aber klar ist jedenfalls, daß er den Begriff des R. G. zunächst wesentlich eschatologisch (Bengel a. a. O. cum prospectu ad consummationem) faßt; die Verkündigung ἡγγικεν ἡ β. τ. οὐ.,¹⁾ die Auseinanderlegungen der Verheißung „ihrer ist das Himmelreich“ in den Seligpreisungen der Bergpredigt 5, 3 ff., die Bitte ἡ βασιλεία σου ἐλθέτω 6, 10, Forderungen, Ankündigungen, Drohungen betreffend das Eingehen oder Nichteingehen ins Himmelreich, wie 7, 21; 8, 11; 20, 21–23; 21, 31; Joh. 3, 3 u. f. w., besonders Mark. 9, 47 mit 43. 46, Matth. 18, 9 (εἰς τὴν εἰς τ. ζωὴν — τ. βασιλείαν), vollends die Ankündigungen von dem mit der Parusie stattfindenden Kommen 16, 28, Mark. 9, 1 oder Erscheinen des Reiches (Luk. 19, 11 vgl. 17, 20) vom künftigen κληρονομεῖν τ. βασ., wie es mit dem letzten Gericht eintritt, 25, 34 ff., Luk. 22, 29. 30 u. f. w. beweisen un widersprechlich klar, daß das R. G. diejenige Herrschaft Gottes, resp. Christi und der Seinigen in der Welt ist, welche — mit der Parusie und dem Gericht (s. o.) eintretend — das Gottesleben voll in der Welt realisiert und seinen Bürgern den Vollgenuß desselben gibt. Ähnlich in den apostolischen Schriften Jak. 2, 5; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 2 Thess. 1, 5; 2 Tim. 4, 1. 18; Apok. 11, 15. 17. 25; 19, 6. Aber 2) damit, daß der Sohn Gottes auf Erden gekommen ist und sein Werk vollbracht hat, ist doch auch das Reich Gottes in gewissem Sinn schon da d. h. daß, was als eigentliche Gegenwart erst mit dem Eintritt des αἰὼν μέλλων gegeben, in die Erscheinung treten wird, das gibt sich schon jetzt, seit Christo, im Vorschein, im Angeld zu genießen, es wirken bereits seitdem Kräfte, Ordnungen, Güter herein ins Menschenleben, welche Leute zu Bürgern jenes künftigen Himmelreichs machen und das Leben, das einst voll erscheinen wird, ihnen zueignen. Ja schon im Alten Testament war eine Vorbereitung hiezu vorhanden, und daher können die Juden, als in erster Linie zur Bürgerschaft berechtigt, υἱοὶ τῆς βασιλείας heißen 8, 12; indem der Ruf Gottes von ihnen zu den Heiden übergeht, wird jenen die βασ. genommen und diesen gegeben 21, 43. Ja auch nicht erst im N. T. wurde das R. G.; dasselbe steht schon seit Schöpfung der Welt als für uns ἡτοιμασμένη da 25, 34, aber eben im Himmel, in der unsichtbaren Welt. Durch Christum wird es irdisch-geschichtliche Realität, was sich durch die Alttest. Offenbarung vorbereitete und anbahnte. Mit Christo ist das R. G. da, ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς Matth. 12, 28, es ist ἐντὸς ὑμῶν Luk. 17, 21; Christus ist als König der Wahrheit Herr des Reiches Gottes Joh. 18, 37, mit der Gewalt seines Wortes gibt er dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs Matth. 16, 19, die Menschen können und sollen das R. G. δεχεσθαι Mark. 10, 13, ja ἀρπάζειν Matth. 11, 12, sie sind je nach ihrer sittlich-religiösen Stellung ὁν μακρὰν ἀπὸ τ. β. Mark. 12, 34; falsche Lehrer schließen es zu vor ihren Hörern Matth. 23, 13, die Boten Christi laden in dasselbe einzugehen ein 22, 2 ff., wie sie selbst κηρύσσουν τὴν βασ. Luk. 9, 2. 60. Ja indem das R. G. mit Christo in die Welt eingetreten ist, hat es in gewissem Sinn selbst an der geschichtlichen Entwicklung Anteil, die nun einmal dem Erden- und Menschenlebens eigen ist. Zwar nicht es selbst entwickelt sich oder „wird“, niemals stehen Prädikate, wie „werden“ „wachsen“ oder gar „gemacht, gebaut werden“ (von Menschen), ja nicht einmal „gestiftet werden“ (durch Christum) vom Reich Gottes; davon gleich mehr unter Nr. 3. Wohl aber die Aneignung des Reiches Gottes vonseiten der Menschen, das Reich Gottes als der Menschen Leben

¹⁾ Das kann nicht heißen „es ist schon voll da“. Dies gegen Grau bei Zöckler Hb. I² S. 640 f. Bew. d. Glaubens 1886, Nft. S. 386.

durchdringend macht eine Entwicklung durch, wie sie besonders Matth. 13 geschildert ist; es entspinnt und entwickelt sich ein Kampf zwischen Gottes Reich und dem der Finsternis, der mit der Parusie und der unter Nr. 1 geschilderten Erscheinung des R. G. sein Ende erreicht. So nach 3) gehen die beiden, unter Nr. 1 und 2 vorgestellten Gesichtspunkte, das zukünftige und das gegenwärtige R. G. darin zusammen, daß eben überhaupt im Begriff desselben durchaus auf die objektiv-göttliche Seite der entscheidende Nachdruck zu legen ist. Es ist der Organismus des göttlichen ewigen Lebens als der Menschheit und mittelbar der Welt sich mitteilend, die Menschheit und Welt sich aneignend. Das Reich Gottes ist nicht eine subjektive Qualität oder sittlich-religiöse Beschaffenheit sei der einzelnen, sei der Gemeinschaft, es ist weder die wesentlich sittlich gedachte Kant-Ritschl'sche „vollkommene moralische Gemeinschaft“ „sittliche Gotzherrschaft“ u. dgl.,¹⁾ noch ist es die wesentlich religiöse, durch Christum gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und unter sich = Kirche, auch nicht insofern, als wenigstens die Kirche etwa das irdisch-geschichtliche Stadium des R. G. wäre u. dgl.; die Kirche ist die Wirkung, das Produkt davon, daß das R. G. mit seinen Kräften und Gütern durch Christum in die Welt eingeführt wurde und seitdem in ihr wirkt. Das R. G. ist der objektiv göttliche Quellgrund, aus dem — oder das göttliche Fundament, auf dem die Kirche wird, und es enthält in sich das der Kirche anvertraute Gut, vgl. die deutliche Stelle 16, 18. 19; es ist die Ätiologie und Substantialität der Kirche und auch ihre Teleologie, letzteres insofern als die Kirche, je mehr sie die Kräfte des R. G. aneignet, jener Erscheinung des R. G. entgegenreift. In ihm selbst aber wird der an sich ewig, im Himmel, in der unsichtbaren Gottes- und Geisterwelt vorhandene Organismus vollendeten Lebens,²⁾ welcher den Menschen durch die Sünde fengerückt und entzogen war, durch Christum nicht erst „gemacht“, sondern so, in der Bestimmtheit auf die Erde verpflanzt, daß dessen Kräfte, Güter, Ordnungen nun als von Sünde und Tod erlösend, als regnum gratiae, als Gerechtigkeit, Friede und Freude im h. Geist (Röm. 14, 17), als *δύναμις* (1 Kor. 4, 20) sich den Menschen darbieten, vgl. Hebr. 12, 27. 28. Mit Christo steht es als ein in sich fertiges Haus da, in welches einzugehen, *εἰσελθεῖν* (dies der häufigste Ausdruck), die Menschen geladen sind. Niemals und in keiner Weise wird es als etwas von den Menschen produziertes, „als sittliches Ideal, dessen Verwirklichung Sache der menschlichen Selbstthätigkeit ist“ bezeichnet, wie selbst Raftan (a. a. O. S. 240) ohne allen und jeden biblischen Beweis sagt; das Haus des Reiches Gottes ist innerhalb des jetzigen Aons nur in pneumatisch-himmlicher Realität da, nicht in diesseitiger sein sollender Realität, es will für den ganzen jetzigen Aon absolut nicht eine *βασ. τοῦ κόσμου τούτου* werden, Joh. 18, 36; (hier liegt das *πρῶτον ψεύδος* des Katholizismus und des modernen, größtenteils leider auch des modernen „gläubigen“ Protestantismus). Und nicht Weltverklärung, Erhebung des Diesseits in das Jenseits, sittliche Vollendung der Menschen und Welt u. s. w. ist es, was einstens die „Vollendung des R. G.“ hervorbringt, sondern das Kommen des Reiches Gottes bedeutet für die Welt mit all ihren Reichen Gericht, Untergang; über den Trümmern der vom heiligen Gott zerstörten Diesseitigkeit wird aus den Tiefen des Reichs der Unsichtbarkeit eine neue Welt geboren, in der Gerechtigkeit wohnt, und diese wird dann das vollendete Organ und Symbol Gottes, eben das erschienene, zum Weltreich gewordene (ApoK. 11, 15; 19, 6) Himmelreich sein.

B. 3. γὰρ, nämlich. Es wird erläutert, wie Johannes so mit der Ankündigung des Messiasreiches auftreten konnte, er hatte ja den Auftrag des dem Messias vorausgehenden Heroldes. *ἐστίν*, nicht, wie v. 1 *παράγινεται* Praes. hist., sondern zwischen die Erzählung eingeschobenes Urteil des Verf. mit zeitlosem Präsens. — *Ἥσαϊον* u. s. w. Jes. 40, 3, nach LXX, s. Einl. § 3, 1. — *ἐν τ. ἐρημῇ* gehört bei Jes. (Grundtext) zum folgenden, dagegen hier, wie die Weglassung des bei Jes. parallelen *בְּעֶרְבָּה* im zweiten Glied (*ἐν θείας* u. s. w.) beweist, zu *βοῶντος*.

¹⁾ Vgl. auch Raftan, Wesen der ch. Religion. 2. Aufl. S. 232 f.

²⁾ Vgl. Beck, Vorlesungen ü. d. Glaubenslehre I S. 135.

Der Sinn der Stelle bei Jesaja selbst ist sicher nicht, wie Keil (auch Drelli i. f. Komm. teilweise ähnl.) glaubt, der bildliche der Bereitung der Herzen für das Kommen des Herrn, sondern zunächst sind die Worte ganz eigentlich, wörtlich zu verstehen. Es fordert ein Herold auf zur Wegbereitung für den sein Volk aus Babel durch die syrisch-arabische Wüste nach Kanaan zurückführenden Gott. Das ist aber nur die prophetisch-poetische Darstellung des Gedankens: die Rückkehr des Volks steht unmittelbar bevor. Mit der Rückkehr aus Babel aber ist für den Propheten die Neuaufrichtung des Reiches Gottes, die messianische Heilszeit aufs engste verbunden, und so ist die Jesajastelle entschieden messianisch, d. h. es ist in ihr so wenig, wie in irgend einer alttestamentl. Weissagung, der historische Christus als solcher angekündigt, wohl aber in alttestamentlichem Zukunftsbild das, was wir als durch Christum, aber eben in seiner, der neutestamentlichen Weise, realisiert erkennen. Der vom neutestamentlichen Standpunkt aus schreibende Evangelist nun hat das volle Recht, ohne Unterscheidung dessen, was der Prophet selbst unmittelbar meinte, und dessen, was als wirkliche, göttlich gegebene Erfüllung sich ihm präsentierte, die letztere als den Sinn des A.T.lichen Wortes selbst hinzustellen. — V. 4. Bengel: *habitus quoque et victus Johannis praedicabat, congruens cum doctrina et officio*. Zur Kleidung vgl. Elia, 2 Kön. 1, 8; auch Sach. 13, 4. — ἀκριδες einige Arten von Heuschrecken werden gegessen und bilden heute noch ein Nahrungsmittel der Armen. — μέλι ἄγριον vgl. Ramphausen bei Riehm S. 637 f., ohne Zweifel Honig von wilden Bienen; nicht, wie viele früher annahmen, Baumhonig d. h. eine honigartige, aus Palmen, Feigen u. dgl. ausgeschwitzte Substanz. Endlich an den eingekochten Fruchtsaft, Datteln- und Traubenhonig zu denken, verwehrt wohl der Ausdruck „wilder Honig“. — V. 5. Johannes Auftreten ist nicht ohne Erfolg, es entsteht eine religiöse Volkserregung; wie viel eine solche wert ist, zeigt freilich dieses Beispiel, wie 21, 9. — Ἱεροσόλυμα u. s. w. Die Bewohner der Hauptstadt, sodann die der Landschaft (Ἰουδαία) und die der unmittelbaren Gegend, in welcher Joh. wirkte, περιχωρος τ. Ἱεροδάνου, ܡܕܢܚܐ, jetzt El Ghor, das Jordantal vom See Genezareth bis zum toten Meer, hier natürlich der südlichste Teil desselben, an welchen die Wüste Juda (v. 1) unmittelbar sich anschließt. — V. 6. ἐβαπτίζοντο. Im Alten Testament erscheinen Waschungen, aber gewöhnlich nicht mit dem dem βαπτίζ. entsprechenden טבול „tauchen“ (2 Kön. 5, 14), sondern mit בָּשַׁם בְּמַיִם, bei Kleibern בָּשַׁם בְּמַיִם bezeichnet, teils vor der Gesetzgebung Ex. 19, 10, teils im Gesetz nach Verunreinigungen, s. bes. Lev. 14, 7 f.; 15, 5 ff.; 16, 26 und zur Zurüstung und Weihe vor heiligen Handlungen, vgl. Ex. 29, 4 ff., Lev. 8, 6; 16, 4. Sodann in den prophetischen Weissagungen gehört es zur messianischen Neuschaffung, daß Jahveh „reines Wasser über euch sprengt, daß ihr rein werdet“ Ezech. 36, 25; Sach. 13, 1; und die Frommen beten um Reinigung durch Jahveh Ps. 51, 9, und „waschet euch“ ist Symbol der sittlich-religiösen Reinigung Jes. 1, 16. Durch alles das war es nahegelegt, daß als äußeres Zeichen derjenigen Reinigung von Sünden, welche die nun angebrochene messianische Zeit bringen sollte, eine vollkommene Waschung d. h. Untertauchung ins Wasser eingeführt wurde. Siefür, für die Untertauchung als Symbol der auf das messianische Heil bereiten-

den Sinnesänderung, ist jedenfalls Johannes als der eigentliche Autor anzusehen. Ob er aber nicht Analogieen schon vor sich hatte, vermöge deren dieser Ritus dem Volksbewußtsein kein völlig neuer oder fremder war, ist noch nicht sicher entschieden; gewiß ist, daß bei den Essenern die Waschungen eine große Rolle spielten; ob aber auch die Proselytentaufe, welche die jüdische Tradition bis in Davids und Salomos Zeiten, neuere dagegen — besonders weil Philo und Josephus nicht von ihr reden — erst in die Zeit seit Zerstörung Jerusalems verlegen, damals schon üblich war, ist strittig.¹⁾ Doch wird man Schürer (bei Riehm S. 1241) Recht geben müssen, daß ein reinigendes Tauchbad bei Eintritt eines Heiden in die Gemeinde Israels fast als etwas selbstverständliches für das damalige Judentum anzunehmen ist. Wenn aber in der That die Proselytentaufe älter als Johannes ist, so war es eine sehr kühne Neuerung von letzterem, das, was die Juden für Heiden anwandten, die in ihre Gemeinschaft eintraten, den Juden selbst für den Eintritt ins messianische Reich zu applizieren, als ob sie diesem gegenüber nicht anders, denn die Heiden dem Israelitenthum gegenüber, dastünden (vgl. Wichelhaus). — *ἐξομολογούμενοι* „indem sie — bekannten“, also damit ausdrücklich die Taufe als Symbol der von ihnen begehrten Reinigung anerkannten. — B. 7. Vergleicht man Luk. 3, 7, so ist für die nun folgenden (bei Mark. fehlenden) Worte des Joh. ein engerer und ein weiterer Kreis von Hörern zu unterscheiden; Matth. aber mit seinem *πολλοὺς τ. Φαρισ. κ. Saddouκ.* faßt wesentlich den ersteren, die Volksführer, Lukas mit seinem *ὄχλοις* den letzteren, das Volk ins Auge.

Pharisäer und Sadducäer, die zwei Hauptparteien des Judentums zur Zeit Jesu. 1) Allgemeines über Beide; vgl. Schürer bei Riehm; Sieffert PRG² XIII. Die Pharisäer פְּרִישִׁי separati „die Abgesonderten“, wohl ursprünglich nicht von sich selbst, sondern von andern so genannt, sich selbst chaberim = die Genossen nennend, sind die Fortsetzer der gesetzes-eifrigen Schriftgelehrten nach dem Exil, sodann der in der Makkabäerzeit, 167 v. Chr., aufgetretenen chasidim, der Gegner der Hellenisten; zum erstenmal erscheinen sie mit dem Namen Pharisäer unter Johannes Hyrtan (135–105), welcher sich gegen sie an die Sadducäer angeschlossen. Zur Zeit Christi haben sie, obgleich die politische Macht in Händen der Sadducäer war, doch die eigentlich beherrschende Stellung im Volksleben und Volksbewußtsein. Sie sind die jüdisch-religiöse Partei, besonders aus den Schriftgelehrten sich rekrutierend, und vertreten, wie das gesetzlich-religiöse, so das nationale Prinzip gegenüber der römischen Herrschaft, in ersterer Beziehung aber hauptsächlich die Tradition, die zum Gesetz hinzugekommenen „Sagungen der Väter“. Die Sadducäer, deren Name nicht wohl von שָׂדֵי, sondern von שָׂדֹק (ob aber von dem Hohepriester dieses Namens zur Zeit Davids und Salomos?) abzuleiten ist, sind die vor allem ihr Standesinteresse suchenden (Sieffert) Aristokraten, namentlich aus den Priesterfamilien, neigen sich hauptsächlich aus sarkisch-kosmischem Interesse hellenischen Anschauungen zu, verwerfen die zu eng fesselnde Tradition und wollen dieser gegenüber nur an das geschriebene Gesetz sich halten; ihre Hauptthätigkeit lag nicht auf dem Gebiet des religiösen und nationalen, sondern des politischen Lebens; obgleich nicht direkt antinational suchen sie doch ihr Interesse später in servilem Anschluß an die Römer, daher ihre Unpopularität. 2) Im Neuen Testament erscheinen beide Parteien zusammen, sodaß die Gegnerschaft zu Jesu sie ad hoc vereint, Matth. 16, 1–8. 12, übrigens außerdem immer da, wo das Synedrium, dessen Chefs der Sadducäerpartei angehörten, dessen Mitglieder aber größtenteils Pharisäer waren (cf. act. 5, 34; 23, 6), gegen Jesum Schritte thut. Sehr zu be-

¹⁾ Vgl. Delißich, PRG² XII S. 296, er erklärt es für undenkbar, daß die Proselytentaufe erst in christl. Zeit eingeführt worden sei.

achten ist, daß sowohl Johannes als Jesus selbst (5, 20) nicht es abwarten, bis die Pharisäer ihrerseits mit Angriffen vorgehen, vielmehr ergreifen Beide die Initiative ihnen gegenüber. — Zur Charakteristik der Pharisäer nun, wie wir sie im N. T. kennen lernen, dienen folgende Stellen, wobei wir auch diejenigen beziehen, in welchen nur von γραμματεῖς, ἀρχόντες, νομικοὶ u. dgl. so die Rede ist, daß man sieht, die betreffenden vertreten die pharisäische Anschauung:

a) im allgemeinen ist von ihnen ausgesagt: Gesetzesseifer, von Christo relativ anerkannt, Matth. 23, 3; edle Exemplare sind Paulus, Nikodemus, Joseph von Arimathia, Gamaliel. Diesen Eifer aber beweisen sie teils durch Disputieren über einzelne Fragen, so über das vornehmste Gebot Matth. 22, 34, auch in messianischer Beziehung vgl. 2, 6, Fragen wie „wann kommt das Reich Gottes“ Luk. 17, 20, „Christus Davidssohn“ Matth. 22, 42, teils hauptsächlich durch Umzäunen des Gesetzes mit traditionellen Satzungen, Tathaten, den „Aufsätzen der Ältesten“; und das Betonen der letzteren, besonders äußerlicher Übungen aller Art hat die Konsequenz, daß das Gottesgeschick selbst in seinen zentralen, ethisch-religiösen Vorschriften zurückgestellt wird, Matth. 15, 2 ff.; 23, 23. Im einzelnen wird in dieser Beziehung besonders genannt: Beten und Fasten Matth. 6, Opferu Matth. 15, 5, Waschungen 15, 1 ff., Mark. 7, 1 ff., äußerliche Reinhaltung Matth. 23, 25, Sabbath Matth. 12, 2 ff. 10 ff., Luk. 14, 1 ff., Missionsseifer Matth. 23, 15 f., Eifern für das Äußere am Tempel Matth. 23, 16 f., Ausdehnung der Zehngebote auf Kleinigkeiten 23, 23, Hochhaltung der frommen Denkmäler 23, 5 u. dgl. Die sittliche Konsequenz ist eine bloß äußerliche δικαιοσύνη Matth. 5, 20 ff., Werk- und Selbstgerechtigkeit Luk. 18, 10 ff., Heuchelei Matth. 15, 7; 16, 3 (Σ. Α. ἰποκριταὶ nicht wohl ächt); vgl. 23, 29 ff., hochmütiges Obenaufsehen, also Ehr- und Herrschsucht Matth. 23, 6 ff., Luk. 14, 7 ff., Verachtung anderer, besonders der Zöllner u. dgl. Luk. 5, 30; 7, 20 ff.; 15, 2; Splitterrichten Matth. 7, 5, vor sich her Posaunenlassen M. 6, 2 ff., daneben Geiz Luk. 16, 14, dessen Deckmantel frommes Wesen sein muß Mark. 12, 40 (Matth. 23, 14). Mit alle dem eine διδασκ., vor welchen Jesus als vor einem bösen Sauerteig warnen, Matth. 16, 6. 12, ja der gegenüber er sagen muß, Zöllner und Hurer kommen eher ins Himmelreich als die Pharisäer, M. 21, 31.

— b) Ihre Stellung zu Johannes und besonders zu Jesus. Dem ersteren gegenüber zeigen sie zunächst ein gewisses Entgegenkommen, sie wollen teils der religiösen Volkserrregung nicht fern bleiben, teils wohl hauptsächlich zusehen, ob sie nicht des Johannes Wirken für ihre Zwecke verwenden können. Von innerer Bejahung dessen aber, was Johannes will und ankündigt, ist keine Rede, bald wenden sie sich ganz von ihm ab, Luk. 7, 30, Matth. 21, 24 f. Jesu gegenüber scheinen sie — von einzelnen abgesehen — schon sehr frühe und zwar einfach abzuweichen, weil, wie gezeigt, Er ihnen von Anfang an scharf entgegentrat, sich gegenwärtig gestellt zu haben. Wie seine Lehre, so stieß sie die Art und Weise seines Auftretens ab, welches eben gar nicht in den Bahnen der Schule und der bei ihnen beliebten Frömmigkeit einherging und das mit seiner Einfachheit und Liebe das Volk ihnen abwendig zu machen drohte; Eifersucht (Joh. 4, 1) und vornehmeres Herabsehen auf den obskuren Emporkömmling (Joh. 7, 48) äußerte sich bald. Nach allen Synoptikern (über Matth. speziell vgl. Einl. 2, 1) fand der erste, eigentliche Zusammenstoß aus Veranlassung der Heilung des Gichtbrüchigen statt, und schon hier erheben sie gegen Jesus den Vorwurf der Gotteslästerung (Matth. 9, 3); seine Wunder führen sie Matth. 9, 31 vgl. 12, 24 auf teuflische Kräfte zurück; die Sabbathheilungen geben ihnen den Anlaß zum Vorwurf der Gesetzesübertretung 12, 2, und schon 12, 14 lassen sie den Versuch, Jesus zu töten. Bei Johannes entwickelt sich in Judäa die Opposition etwas anders — wobei wir freilich die Frage über die johanneischen Ἰουδαῖοι nicht weiter untersuchen können — vgl. Joh. 5, 16. 18; 7, 23. 32 ff., 8, 20. 37. 59 (vgl. 10, 31) bis zum offiziellen Beschluß der Exkommunikation 9, 22 und dem Todesbeschluß nach der Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 46–57. Diesem ihrem Vorgehen gegen Jesus suchen sie eine rechtliche Grundlage dadurch zu geben, daß sie ihm verführliche Fragen vorlegen, deren Beantwortung ihn entweder als Gesetzesübertreter oder als Volksfeind erscheinen lassen soll, Matth. 19, 3; Luk. 11, 53 f.; Matth. 21, 23; 22, 34 ff. Nachdem ihnen endlich die Verurteilung Jesu als Gotteslästerers und Aufrührers gelungen, setzen sie ihrem Haß durch die Verspottung des Gekreuzigten M. 27, 41 und die Bestellung der Grabwächter 27, 62 die Krone auf. c) Auch innerhalb der christlichen Gemeinde erscheinen Pharisäer; sie bringen auf Beschneidung der übertretenden Heiden, act. 15, 6, überhaupt

Beobachtung des mos. Gesetzes, und bilden die Basis der antipaulinischen Zudaistenpartei, der *παρεῖσαντοι ψευδάδελφοι*, doch tritt der Name Pharisäer in den Briefen nicht mehr auf. Ob die *νομοδιδασκαλοι* 1 Tim. 1, 7 etwas mit ihnen zu schaffen haben, kann man nicht sagen. — Viel seltener als die Pharisäer begegnen uns im N. T. die Sadducäer. Außer den obgenannten Stellen, wo sie mit den Pharisäern gemeinsam auftreten und wo M. 16, 6 auch vor dem Sauerteig ihrer Lehre gewarnt ist, handelt es sich nur um folgende Stellen: nach M. 22, 23. 24 leugnen sie die Auferstehung und suchen die Lehre von derselben lächerlich zu machen. Vielleicht (s. j. d. St.) hat Christus dem gegenüber die Auferstehung gerade aus dem Pentateuch deswegen erwiesen, weil die Sadd. diesen gegenüber der Tradition besonders zu verehren versicherten. Die Stellen act. 4, 1; 5, 17 geben sachlich nichts neues, sie zeigen aber, wie sie gerade in vornehmen Kreisen Einfluß hatten. Endlich aus act. 23, 6—8 geht noch hervor, daß sie außer der Auferstehung auch die *ἄγγελοι* und jedes *πνεῦμα* leugneten.

ἐπὶ τὸ βάπτισμα, nach der Rede des Joh. ist anzunehmen, daß sie mit dem wirklichen oder doch vorgegebenen Verlangen kamen, sich taufen zu lassen. Vgl. was im Exkurs über die Pharisäer gesagt wurde. — *γεννήματα ἐχιδῶν*, vgl. 12, 34; 23, 33. Daß mit dem Ausdruck direkt auf Gen. 3 zurückgeblückt sei, wird man nicht beweisen können. Wohl aber ist von Gen. 3 an die Schlange Symbol der hinterlistigen, bösslichen, gottfeindlichen Gesinnung, vgl. Gen. 49, 17; Ps. 58, 5; 140, 4; Deut. 32, 33. Hier also s. v. a.: ihr durchaus verderbte, Gottes Wahrheit widerstrebende Menschen, die doch nicht anders werden, deren Nahen zu mir irgend welcher Hintergedanke zu Grund liegt. — *τίς ὑπέδειξε* u. s. w.: wie könnt ihr erwarten, daß dies der Fall sein werde? Aber das, scheint es, erwartet ihr, wenn ihr durch Kommen zu meiner Taufe euch als Leute darstellt, welche des messianischen Heils teilhaftig werden wollen. — *μελλούσης ὀργῆς* s. v. 10 u. 12, der Gerichtstag des Messias über die Feinde Gottes, der יְהוָה יִשְׁפֹּט. Man beachte, daß *ὀργή* ohne Genetivbestimmung steht, cf. Luk. 21, 23, Röm. 5, 9 u. dgl., auch im N. T. vgl. Jes. 26, 20. Gemeint ist ja freilich der Zorn Gottes resp. des Messias (Psalm 2, 12 liegt wohl in dieser Beziehung zu Grund), aber derselbe erscheint wie eine selbstständige, objektive Macht. Daß endlich *ὀργή* hier (aber nicht, wie Ritschl meint, immer im N. T., cf. dagegen Röm. 1, 18; Eph. 2, 3) eschatologisch gedacht ist, liegt auf der Hand; vgl. meinen Art. in *PMG*² XVII. — B. 8. *ἄξιον τ. μετ.* vgl. act. 26, 20, „Frucht, welche der Sinnesänderung würdig ist“ d. h. dieser genau entspricht, also teils wirklich aus solcher hervorgeht (keine bloßen, mit Belassung des alten Wesens äußerlich vorgeführten guten Werke), teils auch wirklich im Leben und Handeln die *μετάνοια* ausweist. Bei Lukas steht statt des Singul., der das neue Gesamtverhalten ausdrückt, der Plural, und werden dann (v. 10 ff.) Einzelbeispiele gegeben. — B. 9. Zusammenhang: Ohne Buße meint nicht durchzukommen etwa durch die Berufung auf Abraham, als dessen Nachkommen ihr nach Gen. 12, 3 u. s. w. hoffet an sich das messianische Heil davonzutragen. *λέγω γὰρ* u. s. w.: allerdings, der Abrahamsfame ererbt die Verheißung, aber meint nicht, ihr seiet der einzige Abrahamsfame, und an euch sei Gott gebunden, er kann kraft schöpferischer Neuthat, mit Beiseitstellung von Euch, einem Abrahamsfamen d. h. Leute, welche die abrahamitische Verheißung ererben, schaffen aus diesen Steinen da, *τούτων* steht *δεικτικῶς*. Unter „diesen Steinen da“ sind nicht direkt Menschen gemeint, die so hart oder so wenig zum Reich Gottes gehörig sind, wie Steine, also

besonders die Heiden, hierauf führt erst die Anwendung des Bildes, seine Umsetzung in die historischen Verhältnisse. Vielmehr meint Joh. in der That Steine, d. h. er sagt mit rhetorischer Malerei und zugleich Hyperbel, Gott könne sich Erben der Verheißung absolut frei schaffen und müßte er dazu Steine in Menschen verwandeln. Unsere Stelle ist also nur indirekt, dies aber sicher die Grundstelle für die Anschauung von den geistlichen Abrahamskindern im Unterschied von den bloß leiblichen, vgl. Joh. 8, 39; Röm. 2, 28 f.; 4, 1 ff.; 9, 6 ff.; Gal. 4, 21 ff. Man beachte endlich auch, welch eine großartige und tiefgehende Erkenntnis der Gotteswege Joh. zeigt. — V. 10. Für die, welche nicht zu den von Gott erweckten und anerkannten Kindern Abrahams gehören, ist das Gericht unmittelbar vor der Thüre; aber durch *μετάνοια* und *καρπὸς ἁγίος τ. μετάνοιας* — hier unter dem Bild der guten Frucht des Baums dargestellt — und nur hiedurch kann man ein Abrahamskind werden und dem Gericht entgehen. — V. 11. Bei Lukas (3, 15. 16) ist dieser Teil der Rede speziell, durch die Beziehung auf die Volksmeinung, die Joh. für den Messias hält, motiviert, und gewiß richtig. Bei M. ist der Zusammenhang: ja, das messianische Gericht, wie Heil, der Messias selbst ist vor der Thür, ich bin nur sein Vorbereiter. — *ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*: *εἰς* bez. den Zweck, der durch die Taufe erreicht werden soll, und gehört der Konstruktion nach zu *παντ. ἐν ὕδ.* zusammen. Was nun die Sache betrifft, so zeigt der folgende Gegensatz, daß Joh. 1) sich überhaupt als den schwächeren gegenüber dem mit Macht begabten Messias darstellen will; nicht ich, sondern erst der letztere läßt die Lebenskraft selbst übergehen auf den, den er tauft; ich meinerseits kann nur ein Zeichen geben und vorbereiten für das, was Er bringt, und zwar stehe ich und steht meine Taufe und Predigt wesentlich gesetzlich fordernd da, fordernd das, was der betreffende zu thun hat (*μεταν.*), um das Gut des Himmelreichs, das Jener bringt, zu erlangen. Daher 2) speziell unterscheidet sich meine Taufe als *ἐν ὕδατι* von der des Messias als *ἐν πνεύματι ἁγίῳ κ. πυρὶ*. Wasser und Geist steht sich offenbar so gegenüber, daß die Wassertaufe bloß etwas den Leib angehendes, diesem gewöhnliches Wasser applizierendes ist, allerdings als Symbol der *μετάνοια* und der durch diese zu erlangenden Sündenvergebung, die sie aber nicht selbst wirken kann, während der Messias die Gotteskraft des Lebens, des Friedens, der Heiligung u. s. w. selbst in den Betreffenden einströmt, wodurch dann die Sinnesänderung ihr Ziel findet. Was aber das (bei Matth. u. Luk., nicht auch bei Mark. u. Joh.) zu *πν.* gefügte *καὶ πυρὶ* bedeuten soll, darüber ist man noch immer nicht im Reinen. Nach den einen (z. B. Bengel, Wichelhaus, Godet)¹⁾ ist *πῦρ* gerade Zeichen des Geistes nach seiner von Sünden reinigenden Kraft, wobei namentlich der Unterschied vom Wasser zu beachten ist, daß dieses nur den Schmutz äußerlich abwaschen, das Feuer aber die Schlacken gründlich ausfegen, das Böse zerstören kann (Godet: jugement intérieur). Als Parallele wäre nicht sowohl act. 2, wo von sündentilgender Kraft der feurigen Zungen nichts gesagt ist, als vielmehr Stellen wie Jes. 6 und besonders Mal. 3, 2. 3 beizuziehen. Nach den andern²⁾ (so auch Weiß, Benschlag, Keil, welch letz-

¹⁾ Commentaire sur l'évangile De S. Luc., Neuchâtel, 1871, S. 165.

²⁾ Vgl. auch Weber, Born Gottes S. 219 f.

terer übrigens die „Überströmung der Bußfertigen mit dem h. Geist“, wie es scheint, nicht ganz ausschließen will) ist das Feuer des Gerichts, das die Gottlosen verzehren wird, gemeint, vgl. 5, 22; 25, 41, auch allgemeinere Stellen wie Hebr. 12, 29. Für die letztere Auffassung scheint v. 10 εἰς πῦρ βάλλεται zu sprechen, ebenso v. 12 κατακαύσει πύρι ἀσβέστον. Allein gerade die letztangeführte Stelle beweist wohl eher, daß das v. 12 geschilderte Gericht als ein zweites, neues zu dem in v. 11 gesagten hinzu- und diesem gegenübertritt. Auch ist doch „ins Feuer geworfen, mit Feuer verbrannt werden“ etwas anderes, als „mit Feuer getauft worden“; nie steht letzterer Ausdruck vom Gericht; auch Matth. 20, 22. 23, was wir sofort beziehen werden, ist das Getauftwerden mit einer Taufe, die das Leiden bedeutet, etwas ganz anderes als Gericht. Ferner ist bei dieser Auffassung des καὶ nicht korrekt, da es nur durch die Ergänzung deutlich wird: er wird taufen mit h. Geist und (oder: aber auch, nämlich wo das nicht angenommen wird) mit Feuer. Endlich die Gegenüberstellung von Johannes und Christus ist bei dieser Fassung insofern eigentümlich, als für ersteren zu ergänzen wäre: ich kann auch nicht das Gericht vollziehen, das wird erst Er thun. All diesem gemäß glauben wir der ersteren Auffassung beitreten zu sollen, für welche auch die schon angeführte Thatsache spricht, daß καὶ πύρι in den Par. des Mark. u. Joh. (1, 33) fehlt. Nur ist jene Auffassung besonders gemäß Mal. 3, 2. 3, was wohl dem Joh. vorschwebte, vgl. auch Matth. 20, 22. 23 (vielleicht auch Luk. 12, 49) etwas zu modifizieren. Es handelt sich allerdings nur um das, was der Messias dem Gläubigen bringt, nicht um das Gericht der Gottlosen, aber jenes, die Geistes- und Lebensmitteilung geschieht in der Weise des wirkenden, Schlacken ausfegenden Feuers, mit einer Gottesgewalt, die ihre heilige Kraft wesentlich gegen die Sünde richtet, läuternd, schmelzend, reinigend. Die eigentlich beherrschende Anschauung des neutestamentl. Elia ist nicht das stille sanfte Säusen, sondern auch für den Messias ist bei Joh. der Sturmwind und das Feuer charakteristisch, aber hier allerdings von seiner Heilswirkung aus, die aber eben das Durchgegangensein durch die μετάνοια voraussetzt. So ist es nun auch viel verständlicher, wie in v. 12 sich die gerichtliche Seite sofort an die Heilsweisagung anschließt. — οὐ οὐκ εἰμι u. s. w., die Sandalen teils, wenn sie beschmutzt sind, abnehmen und forttragen, teils dem Herrn nachtragen, Dienst des geringsten Sklaven. — v. 12. Bild von der Tenne, das auch im N. T. mehrmals vom Gericht gebraucht wird, doch ist dabei gewöhnlich das „Dreschen“ zu Grund gelegt, hier dagegen das „Fegen“; ähnlich ist am meisten etwa Jes. 41, 15. 16. Nachdem durch Döhsen oder Dreschschlitten das Getreide gedroschen, wird das Stroh beiseite geschafft, und, was liegen bleibt, mit dem sog. ventilabrum in die Höhe gehoben und geschüttelt, so daß die Spreu vom Wind fortgenommen wird, das Korn zu Boden fällt, welches dann in die ἀποθήκαι d. h. Aufbewahrungsräume gebracht, während die noch übrige Spreu verbrannt wird. Natürlich Bild der durch das messianische Gericht zu vollziehenden Scheidung und der darauf folgenden endlichen Vergeltung. Endlich beachte man das αὐτοῦ bei ἄλωνα, vgl. Joh. 1, 11: Jesus kam εἰς τὰ ἱδία.

Meditation zu 3, 1—12.

Daß ein Neues werden sollte in Israel und in der Menschheit, das trat an Johannis ganzem Auftreten und in seiner Predigt klar hervor; und das Volk durchsuchte auch das Gefühl: es muß bei uns anders und neu werden, denn Gott schafft nun ein neues. Für uns Christen ist dieses neue, was Joh. damals ankündigte, längst da, aber für wie viele ist's, als obs nicht da wäre! Wie viele habens nötig, auch erst durch Johannespredigt darauf hingewiesen und vorbereitet zu werden. Das Neue, das Gott geschaffen hat, ist das Himmelreich; das Neue, das wir wirken sollen, ist die Sinnesänderung. Also: thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. 1) Thut Buße, v. 1—9. Eine Volkserregung wie damals, herbeigeführt durch besonders auffallende und mächtige Eindrücke, die Gott auf die Menschen hervorbringt, sei's durch Persönlichkeiten, sei's durch besondere Ereignisse u. dgl., ist noch keine Buße; weder für das Volk, die Gemeinschaft selbst, noch für den Einzelnen, der eine solche Volksstimmung, vielleicht in hervorragendem Maß teilt, darf man hienach allein viel hoffen. Eine für manches in der Gegenwart sehr zu beherzigende Wahrheit. Selbst wenn Sündenbekenntnisse, etwa aus Gefühlsergriffenheit hervorgegangen, damit verbunden sind, ist möglicherweise doch noch der innerste Sinn nicht anders geworden. Ein besonders klares Kriterium ist dabei, ob das selbstgerechte Vertrauen auf gewisse, vermeintliche oder wirkliche Vorzüge, auch im Verhältnis zu Gott, noch mit solchen Gefühlserregungen verbunden ist. Wer noch, wie die Pharisäer, durch den objektiven Besitz gewisser Segnungen Gottes, wie bei uns z. B. Taufe, Kirchenangehörigkeit u. s. w. glaubt, vor dem Zorn Gottes gesichert zu sein, während er zum Otternegezüchte gehört, Gott und Gottes Wahrheit innerlich feind ist, der ist noch fern von der Bereitung, die Joh. verlangt fürs Himmelreich. Diese geschieht durch innersten, persönlichsten Bruch des Menschen mit seinem ganzen alten Wesen, und der muß sich bewähren in der Sinnesänderung würdigem Verhalten (einzelnes etwa nach der Par. Luk. 3, 11 ff.). 2) Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, v. 10—12. Man meine nicht, das bedeute bloß Frieden und Seligkeit, am Ende gar Allerweltseligkeit. Wenn einstens am Ende der Welt das Himmelreich erscheint, so geht's nur durch schweres Gericht hindurch zum Heil. Der Herr wird den bösen Baum ins Feuer werfen, die Spreu mit ewigem Feuer verbrennen. Und auch jetzt schon heißt er uns ja ernst auf dieses Gericht schauen und Ihn als den heiligen und gerechten erkennen und fürchten. Aber wer dies thut, für den allerdings bedeutet das Kommen des Himmelreichs, sein sich bezeugen jetzt im Vorschein, in seinen Lebenskräften, in seinem Wort u. s. w. — vollends einst vollkommen — Heil, Gotteskindschaft und Geistestaupe. Gottlob, selbst aus Steinen, Menschen früher so hart wie Steinen, kann Gott dem Abraham Kinder schaffen; und wir Fleischeskinder können mit Geist und Feuer getauft, wiedergeboren und durch den Ernst der Buße hindurch (vielleicht nur als Brand gerettet durchs Feuer) von der Sünde gereinigt werden. Unsere Taufe ist der Anfang dieses Werkes, unsere christliche Taufe ist keine bloße Johannes-, symbolische Wassertaupe, sondern wir sind dadurch wirklich in die heilig-selige Lebensgemeinschaft Gottes aufgenommen worden und so hat in ihr der Geist Christi sein Werk in uns begonnen. Lassen

wir das im Glauben uns gelten und es fortsetzen, resp., wenn wir abgefallen sind, erneuern, so werden auch wir ein Korn werden, das der Herr der Ernte auf seiner Tenne behalten und in seine Scheunen aufnehmen wird.

3, 13—17.

Inhaltsübersicht: Jesus kommt zu Johannes, dieser weigert sich zuerst, ihn zu taufen, wird aber von Jesu umgestimmt (v. 13—15); die Taufe, die Erscheinung des h. Geistes, die Stimme vom Himmel (v. 16. 17).

Vgl. Mark. 1, 9—11, Luk. 3, 21. 22, auch Joh. 1, 32 ff.

B. 13. τότε kurz nach dem im vorigen beschriebenen Auftreten des Täufers. — παραγίνεται ἀπὸ τ. Γαλιλ. s. 2, 23, man beachte die äußerst einfache, schlichte Darstellung dieses grundlegenden, entscheidend wichtigen, ersten Schritts Jesu in die Öffentlichkeit und zum Eintritt in sein Amt; die Darstellung entspricht so recht dem Charakter dieses Auftretens Jesu selbst; vgl. wie Luther E. A. 15, 228 die „wunderbare Demut, ja das alberne und einfältige Dahergehen“ Jesu schildert. Wie wir uns aber für diesen Schritt Jesu die psychologische Motivierung zu denken haben, ist nicht leicht zu sagen, da die Entwicklung des messianischen Bewußtseins bis zum dreißigsten Jahr durch keine Andeutung des N. T. aufgehellet ist.¹⁾ Nur so viel ist sicher, daß die Kunde vom Auftreten des Täufers den in Jesu jedenfalls seit dem zwölften Jahr vor sich gegangenen Prozeß messianischen Bewußtseins zu demjenigen Abschluß bringt, der sofort zur That, zum öffentlichen Austritt werden mußte. Vgl. unten. — τοῦ βαπτισθῆναι Absicht Jesu; warum er die Taufe begehrte, wird aus v. 15 deutlich. — B. 14. διεκώλυε: Imperf. und Komp. „Joh. hielt sich daran, durchaus und entschieden es Jesu zu wehren, Beza: obnixe prohibuit.“ Wsch. — Im Verhältnis einestheils zur Kindheitsgeschichte des Lukas, nach welcher jedenfalls die Eltern der beiden Männer nahe befreundet waren, — daß auch Jesus und Johannes selbst in ihrer Jugend dies waren,²⁾ ist nicht gesagt; die Eltern des Joh. waren jedenfalls längst gestorben —, andernteils zu Joh. 1, 26 ff., besonders v. 31. 33 ist die Frage, inwieweit Johannes Jesum kannte, sodaß er ihn hier sofort als den höheren anerkannte und sich weigerte, ihn zu taufen, wohl von Bengel richtig folgendermaßen beantwortet worden: scierat Joh., Christum in proximo esse eumque ad baptismum affore et signo evidenti indigitatum iri Joh. 1, 33; interea, ut primum Jesum videt, ex sympathia illa, qua in utero commotus fuerat, et ex aspectu ejus gratissimo judicat, hunc baptismi candidatum Christum esse, vgl. Luther E. A. 15, 231: „er reucht den Geist“. Mit andern Worten: Joh. kannte Jesum von Person nicht, aber bei seinem Anblick drängt sich ihm innerlich die Gewißheit auf: dieser ist der Messias; und dies wird dann durch das, was bei der Taufe vorgeht, zu göttlich bestätigter Wahrheit. — ἐγὼ ἵπo

¹⁾ Vgl. das schöne leider von der modernen Theologie ignorierte Schriftchen von Steinhöfer, die dreißigjährige Stille J. Ch. auf Erden.

²⁾ Auch Weiß (R. J.¹ I S. 308) nimmt ohne weiteres, ohne es beweisen zu können, an, daß Joh. den Sohn der Maria und die der letzteren zu Teil gewordenen Verheißungen, betr. Jesum, gekannt habe.

σοῦ, Bengel: majoris est alios baptizare, minoris baptizari. Man kann Hebr. 7, 7 vergleichen. Seinen eigentlichen Inhalt erhält das major und minor durch den Unterschied des Sündlosen und des Sünders. — V. 15. Christus comiter Johannem ad silentium redigit, Bengel. — ἄρτι eben jetzt. Jesus, der (vgl. oben und das folg. Wort) mit dem vollen Bewußtsein seiner messianischen Aufgabe zu Joh. kommt, deutet an: allerdings bin ich der höhere, und sonst soll und wird das auch sich herausstellen; aber für die jetzt eben vorliegende Angelegenheit hat das majorem esse nicht die Bedeutung, daß ich mich deiner Taufe entziehen achten dürfte. — οὕτω durch mein von dir getauft werden. — πρέπον decorum; das dem Willen Gottes entsprechende wird mit diesem Ausdruck nicht als bloß aus Pflicht, sondern sozusagen auch mit ästhetischer Billigung zu thuen hingestellt. — ἡμῖν dir und mir. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß dem Joh. das in πληρῶσαι u. s. w. ausgesprochene Thun in gleicher Weise und in gleichem Maß zukomme wie Jesu. Bengel: mihi principaliter, tibi ministerialiter; und zu πασ. δικαιοσ.: id praestat non Joh. et Jesus, sed solus Jesus, in baptismo id ipsum recipiens. — πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην: πληρ. cf. zu 1, 22 u. 5, 17 faktisch: Alles das thun, was nötig ist, damit δικαιοσ. in voller Verwirklichung gegeben sei; δικαιοσ. ohne Artikel könnte in dem abgeschwächten Sinn stehen „was recht ist, was sein muß“; und der Sinn des Wortes wäre dann bloß: wie überhaupt, so müssen wir ja auch in diesem Punkt thun, was recht ist. Nun hat aber δικαιοσύνη (cf. auch Einl. § 2, 1 c) bei Matth. immer (vgl. 5, 6. 20 mit Artikel, vgl. aber auch v. 10), fast ähnlich wie bei Paulus, den Sinn eines in sich geschlossenen term. techn. für denjenigen Gesamtcharakter des Seins, Handelns oder auch der Person, welcher der neutestamentlichen Gottesordnung entspricht und welchen Jesus teils selbst effectuiert hat und den Gliedern seines Reiches gibt, teils dann auch von diesen verlangt. Dann wäre der Sinn des Wortes etwa dieser: ich (inwiefern auch Joh., s. z. ἡμῖν) muß ja die volle Realisation des Gotteswillens, die gottentsprechende Lebensordnung herstellen, und dazu gehört als erstes (inwiefern s. u.) meine Taufe. Dies halten wir im wesentlichen für Jesu Meinung. Was endlich das πᾶσαν vor δικαιοσ. betrifft, so kann es (Krüger § 50, 11. 7 ff.) entweder heißen „jede Gerechtigkeit“, also ziemlich = Alles was zu thun uns als Pflicht obliegt (Weiß) oder „eine ganze, völlige Gerechtigkeit“; ja, da δικαιοσ. als ein term. techn. im besprochenen Sinn auch als des Artikels nicht bedürftig angesehen werden kann, könnte es auch heißen: die Gerechtigkeit als eine ganze, Bengel universa justitia.

Was die sachliche Bedeutung des Ausspruchs πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην betrifft, so wird 1) wegen des οὕτω und ἡμῖν gefordert werden müssen, daß derselbe seine direkte Beziehung eben auf das jetzt durch die Taufe von Christo (und wenigstens untergeordneter Weise auch von Joh.) zu thuen haben muß. Sich von diesem taufen zu lassen, erklärt Jesus für Pflicht. Der Grund hiefür kann zunächst nur der sein, daß Gott dem Joh. diesen Taufauftrag — und zwar ohne Statuierung einer Ausnahme — gegeben hat. Und dies that Gott, weil auf solche Weise das neue, das nun sich anhebt, symbolisiert wird. Die Johannestaufe ist gleichsam das Portal des Neuen Bundes, durch dieses muß Jeder, auch der Messias selbst, eingehen. Bei dieser Fassung ist aber 2) von dem, was doch den eigentlichen Cha-

rakter, die einzige inhaltliche Bedeutung der Johannestaufe ausmacht, nämlich daß sie βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ist, für Jesum selbst abstrahiert. Denn selbstverständlich kann sie als solche nicht für ihn qua selbst Buß- und Vergebungsbefürhtigen in Betracht kommen. Der, welcher sich taufen läßt, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, läßt sich nicht als bußfertiger Sünder taufen (gegen Strauß u. f. w.). Aber man kann doch unmöglich die Frage umgehen: sollte in der That das, was der Johannestaufe überhaupt nur ihre Bedeutung gibt, hier gar nicht in Betracht komme? Soll Jesu Taufe durch Joh. eine bloße formalistische Zeremonie sein, bei welcher das gottgegebene esse dieser Taufe gar nichts besagt? Weiß (R. Z. I 1 S. 311) will eine Korrespondenz zwischen der Bedeutung der Taufe für Jesum und für die andern dadurch herstellen, daß er sagt: sie bedeutet beidemale den Abschluß des Alten, den Beginn eines Neuen; für die übrigen den Abschluß des Sündenlebens, den Beginn sündenreinen Lebens, für Jesum den Abschluß des privaten persönlichen, den Beginn des öffentlichen Berufslebens. Aber eine eigentlich materiale Ähnlichkeit vom innern Wesen der Johannestaufe aus ist so ebenfalls nicht gefunden. 3) Diese findet die orthodoxe und mystisch-positive Ansicht (in gewissem Sinn auch Beshlag R. Z. II 1 S. 106) dadurch, daß der Charakter der Bußtaufe ganz direkt auf Jesum angewandt wird, aber qua sühnenden, büßenden Stellvertreter der Menschheit nach 2 Kor. 5, ²¹. So unter den neueren Kommentatoren noch Michelhaus, am klarsten aber Luther, Erl. 19 S. 65: „Joh. kriegt hier einen Sünder, der keine Sünde für seine Person hat und ist doch der größte Sünder, der aller Welt Sünde hat und trägt, nicht für seine Person, sondern für uns, deren Sünde er trägt, muß er sich taufen lassen zur Vergebung der Sünden“ (vgl. Erl. 1, ³³⁶ ff.). Sehr gut weist Michelhaus, aber auch schon Luther auf des Täufers Wort hin: sieh, das ist Gottes Lamm u. f. f.) Hat hienach, kann man in der That fragen, nicht der Täufer (wenigstens nach der Taufe) wie Jesu Person, so auch sein Thun von Anfang an — also doch wohl auch sein sich taufen lassen — unter den Gesichtspunkt des stellvertretenden, sühnenden Thuns resp. Erleidens gestellt? Und sollte Jesus weniger tief als Joh. geschaut haben? Sollte Er, der doch sicher in den dreißig Jahren sich in das alttestamentliche Gotteswort, besonders dessen messianische Weissagungen eingelebt hat, diese Seite des Messiasbegriffs und Messiasberufs sich nicht auch zu eigen gemacht haben? Ja erinnert das πληρ. δικαίος. — vgl. von Joh. jenes ἐν ᾧ δὲ δικαιοσύνης Matth. 21, ³² — nicht an den deuterojesajanischen Grundgedanken von der Herstellung der Gerechtigkeit, der göttlichen Wohlordnung durch den Knecht Gottes? Wir werden diese Fragen sicher bejahen müssen, und doch können wir jene Deutung nicht oder nicht ganz zu der unserigen machen. Schon dem Ausdruck πληρ. πᾶς. δικ., sodann dem ganzen Eindruck des Auftretens Jesu widerspricht es, ihn hier wesentlich und nur unter dem Gesichtspunkt der obedientia passiva, des Erleidens, des stellvertretenden Übernehmens einer Sühne und zwar so zu denken, daß das Getauftwerden als solches unmittelbar eine solche passive, stellvertretende Bußleistung wäre. Und doch hat diese Anschauung den Hauptpunkt richtig geahnt; davon gleich mehr. 4) Von einer andern Seite aus suchen positive Erklärer (vgl. auch Beck, christl. Reden I S. 89 ff.) der Sache tiefer auf den Grund dadurch zu kommen, daß sie die Taufe wesentlich als Weihe zum messianischen Gesamtberuf, zu dem ja freilich hauptsächlich auch das Leiden für die Weltfunde gehört, angeschaut wissen wollen. Jesus weiß, daß hier, bei der Johannestaufe, seine Weihe stattfindet, und deshalb kommt er, deshalb verlangt er die Taufe. Hierbei darf aber nicht ausschließlich an die göttlichen Vorgänge nach der Taufe als das einzig weihende gedacht werden, sodaß das getauft werden selbst nur die Gelegenheit hiezu oder nur Mittel zum Zweck hiefür wäre. Denn dann wäre ein Dualismus zwischen diesem und jenem statuiert, dann wäre wieder der eigentlichen Bedeutung der Johannestaufe als Bußtaufe alle Beziehung auf Christum entzogen. Vielmehr scheint uns die ganze Taufe, also das getauft werden selbst zusammen mit dem Herabkommen des Geistes und der Stimme, als Ein Weiheakt gefaßt und diese Anschauung mit dem Richtigen an der Fassung Luthers zusammengenommen werden zu müssen, und so wird auch die unter Nr. 1 geforderte unmittelbare Beziehung unseres Ausspruchs auf die Taufe selbst zu ihrem Recht kommen. Jesus redet von dem Bewußtsein seines nun beginnenden messianischen Gesamtwerks (etwa nach deutero-

¹⁾ Vgl. auch Geß, Christol. III² S. 375 ff.

jesajanischer Anschauung), seines nun anzutretenden Gesamtberufes aus, der besteht darin, Gott-gerechtigkeit zu effektuieren; die obediencia im vollsten Sinn des Wortes ist seine Aufgabe, und zwar als activa; in und gegenüber der Sünderwelt in sich, seinem ganzen Leben und Wirken, die Gottesordnung, die Gottesnorm zur Realisation zu führen, das ist sein Beruf. Aber die activa ist nie ohne die passiva (cf. 8, 17), Jesus weiß, daß dazu Leiden gehört, Leiden unter der Welt-sünde und für die Welt-sünde. Zu diesem Werk ist die Taufe die Weihe. Nicht leidet er damit selbst schon für uns, sie ist nicht selbst eine für uns stellvertretend übernommene Bußtaufe, aber sie ist seinerseits die aktive, symbolische Erklärung seiner Bereitschaft zum Antritt jenes Berufs, der im Leiden, in der Sühne der Welt-sünde durch jenes künftige *πάντοτε* — sehr gut erinnert Bengel an Luk. 12, 50 — seine höchste Konzentration findet. Zu diesem Werk weist ihn Johannes, und so hat auch Joh. ministerialiter Teil an diesem *πληροῦν πασ. δικ.*; und jener von uns unter Nr. 1 geforderte Gesichtspunkt unterstellt sich so einem höheren, tieferen, all-umfassenden: daß daß Jesus resp. Joh. jezt in dieser hier vorliegenden Beziehung thun, was das göttliche *πρέπον*. verlangt, ist ein erstes Stück und gleichsam Angeld von dem Ganzen, was so eröffnet ist, cf. Bengel zu *πάντων δικαιοσύνην*: omnes justitiae partes atque adeo hanc quoque, ceterarum majorum arrhabonem. Ist so die Taufe selbst der Eine Akt, die Eine Seite der Weihe zum Messiaswerk, so die göttliche Offenbarung nach der Taufe die andere, gleichsam die Antwort, das Echo Gottes, womit er den sich so selbst weihenden, resp. von seinem Herold geweihten nun auch seinerseits anerkennt und ausrüstet für seinen Beruf.¹⁾

B. 16. *εὐθὺς* und *καὶ ἰδὼν* entsprechen sich: sobald jenes — erfolgt dieses. — *ἀνεώχθησαν οἱ οὐρανοὶ*: die Streichung des *ἀντῶ* bei Tisch., Gebh. bloß gemäß s*B, Syr. u. s. w. ist kaum genügend gerechtfertigt, zumal da es lect. diff. ist; zu überlegen ist es: für ihn, d. h. Jesus. — *εἶδε* Jesus, vgl. Mark. 1, 10: dagegen nach Joh. 1, 32 sieht auch Joh. die Taube; Lukas aber berichtet das *καταβαίνειν* einfach objektiv als geschichtlichen Vorgang. Was die Sache betrifft, so vgl. zum Aufstehen der Himmel act. 7, 56; apoc. 4, 1; da nur Jesus und Joh. die Sache sehen, so ist es ein Schauen im Geist, aber der Vorgang, den sie schauen, ist ein realer Vorgang in der himmlischen Welt, der sich für sie, die auf Erden befindlichen darstellt, von ihnen percipiert wird als ein äußeres sich aufstehen, sich spalten des Himmels; vgl. meinen Kommentar zur Apok., besonders Exkurs zu Kap. 6. Dem Beschauer ist es, wie wenn der Himmel sich öffnete, um etwas aus ihm heraus- und herabkommendes durchzulassen. Das Reale hieran ist, daß ein wirkliches Ausströmen von himmlischer Kraft aus der Gotteswelt stattfindet, und das ist der h. Geist, der nun dem Herrn für sein Amt im Vollmaß (Joh. 3, 34) zu Teil wird. Was aber die Taube betrifft, so kann nach Luk. 3, 22 (*σωματικῶς εἶδει*) darüber kein Streit sein, daß der auf Jesum herabkommende Geist sich für Jesum und Joh. wirklich, sichtbar in Gestalt einer Taube dargestellt hat. Andererseits verwehrt das in allen Berichten dabeistehende *ὡς* oder *ὡσεὶ* die Vorstellung, daß von einer gewöhnlichen Taube, die etwa zufällig oder kraft göttlicher Fügung herbeigesflogen wäre, die Rede sei. Ebensowenig aber kann nach diesem Ausdruck bloß die Art und Weise, wie der Geist herabkam, mit dem sanften Flug einer Taube verglichen sein (Bleek, Weiß u. a.). Vielmehr Gott symbolisiert

¹⁾ Wie Haupt, Stud. u. Krit. 1887 II S. 381 die Bedeutung der Taufe wesentlich in dem Gemeinschaftsmoment, dem Eintritt in die Gemeinde des nahenden Gottesreiches sehen kann, verstehe ich nicht. Mindestens scheint mir so die Hauptfrage, eben die Bedeutung der Johannes-taufe als Bußtaufe, umgangen.

das Kommen des Geistes auf Jesum mit der (für das Geistesauge sichtbaren) Erscheinung eines wirklichen, einer Taube gleichenden Gegenstandes. Daß die Taube sich als reines und liebevolles Tier besonders eignete zu solcher Symbolik, leuchtet ein, vgl. Matth. 10, 16. Hübisch ist auch die Bemerkung von Wich: „Lamm und Taube, kein Reich der Welt hat diese Bilder in seinem Wappen.“ — Was aber die ganze Erscheinung Jesu und Joh. sagen will, zeigt B. 17: *φωνή* sc. Gottes, cf. 17, 5; Joh. 12, 28. — *οὗτός ἐστι*: bei dieser Ausdrucksweise in dritter Person (cf. Joh. 1, 32 f.) ist als derjenige, auf den diese Offenbarung tendiert, Johannes gedacht, er soll über Jesu Messianität göttlich bestätigte Gewißheit erhalten. Da aber Mark. 1, 11; Luk. 3, 22 *σὺ εἶ* steht, so muß zugleich für Jesum selbst die feierliche Deklaration als Gottessohn beabsichtigt sein. Nimmt man nun das Herabkommen des h. Geistes hinzu, so kann der Zweck des Ganzen kein anderer sein, als die göttliche Initiation zu dem nun anzutretenden Messiasberuf, wie sie einerseits realiter geschieht durch die Ausrüstung mit dem h. Geist eben qua Amtsgeist, und wie sie andernteils verbaliter, durch ein feierliches Gotteswort deklariert, daß dieser Mensch der Gottessohn sei, der jetzt den Messiasberuf anzutreten ermächtigt und aufgefordert ist. Was aber der Namen *υἱὸς Θεοῦ* (i. z. 8, 29) hier für die Erkenntnis des Johannes bedeutete, zeigt Joh. 1, 26 ff. — *ἀγαπήτός*, bei LXX für *חָבִיב* z. B. gerade bei *υἱὸς* Gen. 22, 2; hier = der in einzigartiger Weise (und zwar eben als dieser Berufsträger) Objekt der göttlichen Liebe ist, vgl. 17, 5; Mark. 12, 6; Eph. 1, 6 u. f. w. — *ἐνδόξῳ* Mor: ich habe Wohlgefallen an ihm gefast, ihn zum Gegenstand desselben gemacht; und zwar ist hier nicht gemeint: von ewig (Joh. 17, 24. Bengel aeterna *στοργή* erga unigenitum), sondern: eben jetzt, da er seinen Beruf antritt, habe ich gleichsam mein höchstes placet ihm gegeben.

Meditation zu 3, 13–17.

Der Mittler des neuen Bundes erhält hier die Gottesweihe zu seinem Beruf. Auch von alttestamentl. Gottesknechten sind uns solche Weihezenen berichtet, vgl. z. B. Jes. 6 u. Jerem. 1. Aber wie hoch steht der hier geweihte über denselben! Sowohl, wie er selbst sich hier bezeugt, als wie sein Vater ihm gegenüber sich offenbart, zeigt seine Herrlichkeit, und zeigt, was wir an Ihm haben. Die Weihe unsres Mittlers, wir sehen 1) auf Ihn, 2) auf seinen Vater. ad 1. a) Die Art, wie Jesus auftritt: volle Entschiedenheit, Klarheit, Gehorsam (vgl. dagegen Mose, Jeremia, auch Jesaja). Seine Hoheit gegenüber Johannes, und doch volle Anerkennung von dessen Beruf und Zusammennahme mit diesem: „uns“. Wie gut ist es, daß wir, schwache, zaghafte, wankelmütige Menschen solch einen Herrn haben. b) Das, was er als seinen Beruf ausspricht: die Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, der Sündewelt durch sich die göttliche Wohlordnung des Lebens zu ermöglichen; wie hat er das von nun an treu im Kämpfen gegen Satan und Welt, mit Arbeiten und Leiden gethan, cf. Röm. 5, 18 ff.; Hebr. 10, 9. 10. c) Dazu ist der erste Schritt sein sich taufen lassen durch Johannes. Nicht bloß thut er das, weil nun eben einmal Joh. der gottgesandte Eröffner des Neuen Bundes ist, sondern Jesus weiß, daß er als Gottes Lamm die Leidensstaufe für die Weltjünde übernehmen muß, dazu erklärt

er sich bereit und läßt er sich weihen. Dank Ihm! — ad 2. a) Der Vater rüstet ihn aus mit der zu solchem Beruf nötigen Kraft des h. Geistes und erkennt ihn feierlich als den geliebten Sohn, der Seinen Ratschluß vollführt, an. Wie wichtig war solch göttliches Siegel für Jesum und für Johannes. Wie verdient dieser göttlich anerkannte Sohn Gottes unsere Ehrfurcht und unsern Glauben; wie steht man aber doch auch an diesem Zug sein Ähnlichgewordensein mit uns! er braucht auch und erfährt Stärkung von Gott. b) In Ihm ist des Vaters Wohlgefallen auch uns zu Teil geworden, auch für uns Gerechtigkeit hergestellt. In unsrer Taufe haben wir auch die Weihe als Angehörige des neuen Bundes erhalten. Gott gebe, daß die da erhaltene Kraft auch Jesu würdige Früchte schaffe.

Kapitel 4.

4, 1–11.

Inhaltsübersicht: Die Versuchung. Jesus geht in die Wüste, fastet, hungert (v. 1. 2). Der Satan versucht dreimal (v. 3; 5. 6; 8. 9) ihn zu gottwidrigem Verhalten zu verführen, wird aber dreimal (v. 4; 7; 10) abgewiesen und weicht endlich von ihm (v. 11).

Vgl. Mark. 1, 12. 13, Luk. 4, 1–13, vgl. auch Einl. § 3, 4, Joh. schweigt hier völlig.

B. 1. ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Mark. τό πν. ἐκβάλλει αὐτόν, Luk. πλήρης πν. ὑπέστρεψε καὶ ἦγεν ἐν τῷ πνεύματι —, vgl. Luk. 4, 14 ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πν.; es ist ein mächtiger innerer Antrieb, in die Wüste zu gehen, welchen Jesus spürt und als Wirkung des eben in der Taufe erhaltenen h. Geistes erkennt. Vgl. auch Luther, Erl. 2 S. 132: „Christus ist nicht aus eigener Anacht und Vornehmen in die Wüste gegangen, wie viele thun.“ — ἔρημον die Wüste Juda. Ob speziell der nördlich von Jericho gelegene Teil, den die Tradition unter dem von unserer Stelle herrührenden Namen Quarantania bezeichnet, ist dahingestellt zu lassen. — πειρασθῆναι κτλ., dies ist die Absicht des Geistes, also Gottes. Auf die Kraftbegabung soll die Erprobung im Kampfe folgen. Weiteres über den Begriff πειρασμός s. zu 6, 13. Daß Jesus wirklich versuchbar war, muß jede biblisch-nüchterne Christologie einfach zugeben, s. bes. Hebr. 4, 15. Was aber die Frage betrifft, ob Jesus diese Absicht Gottes, also das, daß er vom Teufel nunmehr versucht werden soll, kennt, sowie in Konsequenz hievon, ob er den an ihn herantretenden Satan als solchen sofort erkennt, so spricht teils schon der Ausdruck ἀνήχθη, vollends das ἐκβάλλει bei Mark., wobei doch Jesus als wesentlich passiv vorausgesetzt ist, teils die ganze folgende Darstellung, besonders daß Jesus erst zuletzt den Versucher mit σατανᾶ anredet, teils endlich auch die Erwägung, daß die Versuchung an Gewicht bedeutend verliert, wenn Jesus sofort den Satan erkennt, eher für Verneinung, als Bejahung jener Frage. Genauer wird man sagen müssen: das weiß Jesus, daß überhaupt sein ganzes Leben und Wirken ein Kampf gegen die satanische Macht ist, und so ist er auch hier von Anfang an auf Angriffe derselben gefaßt. Aber daß nun eben jetzt der Satan selbst in Person den eigentlichen Entscheidungskampf gegen ihn sofort eröffnet, das wird ihm erst allmählich immer klarer, und erst mit der letzten Versuchung ist die Hülle ganz durchbrochen, in welcher

der Satan, obgleich immer mehr dieselbe sprengend, sich immer deutlicher als das, was er ist, offenbarend, bisher sich gehalten hat. Wenn man endlich häufig annimmt, Jesus seinerseits habe beim Weggehen in die Wüste die Absicht gehabt, in stiller Sammlung sich auf seinen Beruf vorzubereiten (vgl. Mark. 1, 35; Luk. 5, 16), so geht dies an sich ganz wohl mit der Darstellung unsres Textes zusammen, muß aber in zweite Linie gerückt werden. — B. 2. *νηστεύσας*, Luk. *οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν*. Auch fanden nach Luk. schon während der 40 Tage stets neue Anfechtungen durch die satanische Macht statt. Aber erst am Schluß der 40 Tage erreichen sie ihren Höhepunkt. — *τεσσαράκοντα*, vgl. Moses auf Horeb Ex. 24, 18; 34, 28, Elias Weg durch die Wüste 1 Kön. 19, 8. Sodann beachte die Par., die Bengel mit den Worten ausdrückt: 40 dies habuit Jesus antequam prodiret in publicum, 40 dies, quasi praeparationis causa, ante ascensionem. — *ἐπεινάσε* vgl. 21, 18. Der Anknüpfungspunkt für die Versuchung, d. h. für die Erweckung sinnlicher Lust ist das Vorhandensein des sinnlichen Triebes, vgl. das *αὐτὸς περικείται ἀσθένειαν* Hebr. 5, 2. — B. 3. *προσελθὼν ὁ πειράζων*. Daß der Teufel gemeint ist, geht aus v. 1 klar hervor. Die Annahme z. B. von Luther (Erl. 11 S. 115), derselbe habe sich (2 Kor. 11, 14) in Gestalt eines Lichtengels vorgestellt, hat jedenfalls mehr für sich, als die noch von Bengel geistreich vertretene Ansicht: videtur tentator sub schemate γραμματέως, scribae apparuisse, quia τὸ γέγραπται, scriptum est, ei ter opponitur.

Was den Vorgang selbst, besonders bei der zweiten und dritten Versuchung betrifft, so entspricht Bengels Bem. zu *προσελθὼν*: visibiler sicher der Darstellung des Ev.; allgemeiner ausgedrückt: daß sowohl Matth. als Lukas die ganze Geschichte als einen realen historischen Vorgang gefaßt haben, ist ganz unbestreitbar. Von selbst fällt also für bibelgläubige Exegete dahin nicht bloß diejenige Zeugnung derselben, wonach sie ein Mythos oder eine Sage ohne historischen Untergrund sein soll, sondern auch diejenige, welche die in den Evang. gegebene Darstellung für eine aus Mißverständnis der Evangelisten hervorgegangene Umkehrung, sei es einer von Christo den Jüngern vorgetragenen Parabel (Schleiermacher), sei es eines inneren Vorgangs im Bewußtsein Jesu in äußere, objektive Geschichte erklärt (z. B. Reim), sei es (Weiß zu Matth., Leben Jesu I S. 329 ff., Böhslag, L. J. II S. 114 ff.) auf Schilderungen Jesu zurückgeht, worin er den Jüngern innere Vorgänge in plastisch bildlicher Form vorgeführt haben soll. Ähnlich selbst Geß, der (Christol. III S. 18 ff.) von „traumartigen Zustand Jesu“, von bloßem Wirken des Satans auf die Seele Jesu redet. Alles das widerstreitet sicher der Darstellung der Evangelien. Zudem ist es ein naives Verkennen der ganzen neutestamentl. Anschauung vom Reich des Bösen und Jesu Kampf gegen dasselbe, wenn man meint, den letzteren als ein bloßes Gedankenspiel in der Seele, der reinen Seele Jesu sich vorstellen zu dürfen. Als ob Jesus uns bloß mit Gedanken und sittlichen Entschlüssen u. i. w. erlöst hätte; als ob der zu überwindende Gegner nur Gedankenegierigkeit hätte! Eph. 6, 12. Auch die bloße Statuierung einer Vision, wärs auch einer sog. objektiven Vision, genügt nicht; man denkt sich unter der letzteren etwa ein durch wirklichen Einwirken der satanischen Macht in Jesu Geist hervorgerufenes Hineinschauen in die verschiedenen falschen Wege, die er in seinem Beruf ergreifen konnte. Bei dieser Auffassung wäre das reale an der Sache nur der Anlaß, die wirkliche Einwirkung des Satans auf Christum; die im Text erzählten Vorgänge selbst aber, z. B. die Versetzung auf die Zinne des Tempels, wären nur bildartige Exemplifikationen, in denen die Einwirkungen des Bösen zum Zweck der Ergreifung falscher Wege entweder sich Jesu Geist wirklich dargestellt hätten (Jesus hätte sich im Geist auf der Zinne u. i. w. gesehen) oder auch nur von den Berichterstattern gemalt worden wären. Auch das ist sicher nicht der Sinn der Evangelisten. Versteht man aber unter „objektiver

Vision" wirkliche, objektiv-reale Vorgänge, z. B. ein wirkliches Versehtwerden Jesu auf die Tempelzinne, jedoch eben im Geist, nicht in äußerlich-leiblicher, sinnlicher Realität, vgl. 2 Kor. 12, 2, so ist das möglicherweise eine Vorstellung, ähnlich der von Wichelhaus (S. 126 u. 127) und von Beck (christl. Reden V S. 439). Nur reden diese dann mit Recht nicht mehr von Vision, wie dies von Analogieen des mystischen Seelenlebens aus Kreher¹⁾ thut, der an „die visionären Reisen“ erinnert, welche „in der Geschichte ähnlicher Zustände nicht selten sind“. Aber „Vision“ paßt bei der Anschauung jener Theologen nicht mehr, da bei diesem Ausdruck doch es immer nur die intellektuelle Seite des Geistes ist, in der das betreffende, wenn auch Realitäten dem Geist vorgeführt werden (vgl. die Visionen der Apokalypse), vor sich geht. Vielmehr ist dann die Anschauung die, es sei hier die ganze Person Jesu in die Sphäre des Geisterlebens gerückt gewesen oder, wie Wich. sagt, in „das Gebiet von Thatsachen und Begebenheiten, welches himmelhoch und höllentief über dem Bereich menschlicher Sinne hinausliegt; da wird nicht mit Augen gesehen und doch gesehen, man wird irgendwo hingeführt, wo doch der Leib nicht ist.“ Man wird aber auch gegen diese Darstellungsweise noch manches einwenden können; einmal weicht sie der eigentlichen Hauptfrage aus, die lautet, z. B. mit Bezug auf die zweite Versuchung, einfach so: wollte der Satan, daß Jesus mit diesem seinem irdischen Leib sich von der Zinne hinabstürze? Und wenn man diese Frage im Sinn des Evangelisten sicher bejahen muß, so muß man weiter zugeben: also war Jesus auch mit diesem seinem irdischen Leib auf der Zinne, somit nicht bloß „im Geist“ oder „in der Geisterphäre“. Man könnte dann höchstens annehmen, daß zunächst nur geistig reelle Sein Jesu auf der Zinne wäre in dem Augenblick, wo er dem Satan gefolgt wäre, auch zu einem äußerlich-leiblichen, dem Auge des Volks u. s. w. sichtbaren geworden. Man könnte dann das umgekehrte statuieren, wie für Jesu Zustand nach der Auferstehung sicher anzunehmen ist. Wie er da seine gewöhnliche Existenz *en pneumat* in eine *en sōmati* umsetzen, essen, trinken konnte u. s. w., aber auch sofort verschwinden, also in pneumatische Existenz zurückkehren, so hätte er umgekehrt während seines Amtslebens auf Erden die Fähigkeit gehabt, seine gewöhnliche, sinnliche Existenzweise in pneumatische umzusetzen und wieder von dieser in die sinnliche zurückzukehren. Die bedeutendste Analogie böte die Verklärung, übrigens auch daran wäre zu erinnern, daß ja der Leib Jesu, wie das Wandeln auf dem Meer zeigt, auch über das Gesetz der Schwere, wenn Er wollte, erhaben war. Allein das Fatale in dieser ganzen Darstellungsweise ist dies, daß man eine gar zu singuläre, alle Ähnlichkeit mit uns (Hebr. 2, 14) gar zu weit unter sich lassende Vorstellung von Jesu Menschlichkeit und Leiblichkeit erhält, dies nämlich dann, wenn man solche Vorgänge, wie bei der Versuchung, bei der Verklärung, beim Wandeln auf dem Meer u. dgl. sozusagen generalisiert, das leibliche Dasein Jesu überhaupt nicht mehr, wie das anderer Menschen denkt. Endlich ist uns auch mehr als zweifelhaft, ob die Darstellungen der Evangelisten wirklich das Recht zu dieser Darstellungsweise geben. Dieselben machen doch weit eher den Eindruck, als ob es sich um äußerlich-leibliche, sinnlich reale Vorgänge handeln würde. Auch dann sind noch zwei modi von Vorstellung möglich. Nach der einen findet nichts wunderbares statt, außer sofern etwa das Überschauen der Reiche der Welt nur durch Wunder erklärt werden könnte (s. u.); aber sonst alles ist natürlich, der Satan geht wirklich, wie ein Mensch mit dem andern, mit Jesu auf die Tempelzinne, besteigt mit ihm einen Berg, und das kann man sich ja, um alles etwa auffallende wegzubekommen, auf mehrere Tage verteilt denken. Allein diese Vorstellung scheint mir besonders zu v. 5 und 8 nicht zu passen, wo man doch mehr den Eindruck hat, es handle sich um etwas außerordentliches, von der Aktivität des Satans verursachtes und um etwas plötzlich Fertigtes, nicht sozusagen um einen gemüthlichen Gang da und dorthin; auch ist offenbar im ganzen die Wüste als der Schauplatz des Ganzen so gedacht, daß die Versuchungen auf die Zinne und auf den Berg nur zwischeneintretende kurze Unterbrechungen sind. Hiernach scheint nur die andere Vorstellung übrig zu bleiben, welche einfach ein Wunder *ad hoc* statuiert, ohne, wie jene spiritualistische Theorie, im allgemeinen sich ein Bild von der zu solchen Metamorphosen fähigen Körperlichkeit Christi machen zu wollen. Hierbei haben wir

¹⁾ Die myst. Erscheinungen des Seelenlebens und die bibl. Wunder, 1880, II S. 146.

ein neutest. Analogon an der Versuchung des Philippus durch den Geist act. 8, 30. Aber freilich muß man, wenn man hienach annimmt, Jesus sei wirklich mit dieser seiner Leiblichkeit auf die Zinne, den Berg versetzt worden u. s. w., über den modus ein einfaches und absolutes non liquet statuieren und von Ausmalungen aber gläubischer Art strengstens sich hüten. Zu Hilfe nehmen können wir nun auch bei dieser Anschauung jene Ausführungen z. B. von Michelhaus, daß schon durch das 40tägige Fasten die Macht des Geistes über den Körper, die wir ja überhaupt in Jesu uns bis zu dem höchsten, menschen-möglichen Grad gesteigert zu denken haben, außerordentlich erhöht worden sei u. dgl., mit alledem aber ist und bleibt die Sache für den in der σαρκ lebenden Menschensohn (nach der Auferstehung war das anders) ein uns unerklärliches Wunder.

ἐὶ νῖὸς κτλ., cf. v. 6. Indem der Satan damit beginnt, an die Gottessohnschaft (über νῖὸς v. s. zu 8, 29) mit hypothetischer Fassung zu appellieren, will er bei Jesu einen Schluß aus dem Besitz des Rechtes oder der Würde des Gottessohns auf einen solchen Gebrauch denselben hervorlocken, dessen Unterlassen den Besitz der Gottessohnschaft selbst zweifelhaft machen würde. — Was den Inhalt der ersten Versuchung betrifft, so zielt sie, wie die beiden folgenden, darauf ab, Jesus solle die in der Taufe erhaltene Kraft selbstmächtig, im eigenen Interesse verwenden, statt im Gehorsam gegen seinen Vater. Um die ὑπακοή, handelt es sich beim zweiten, wie beim ersten Adam, nur als ὑπήκοος konnte nach Phil. 2, 8 der Menschgewordene durch Erniedrigung zur Hoheit gehen, es beginnt hier jenes μαθεῖν τὴν ὑπακοὴν Hebr. 5, 8, das im Leiden, an dessen Schwelle ebenfalls eine satanische Versuchung steht (M. 16, 23) seine Vollenendung finden sollte. Auf das Berufsleben Jesu als solches hat die erste Versuchung nur sehr mittelbar Bezug, insofern als in derselben die Insinuation liegt: der, welcher das Messiaswerk, das Werk des Himmelreichs durchführen will, wird doch über die Sorgen des irdisch-sinnlichen Lebens erhaben sein, wird doch in solch hohem Beruf auch zunächst für sich selbst, sodann mittelbar auch für andere (vgl. Joh. 6, 15 ff.) das königliche Verfügungsrecht über die Erde und ihre Lebensingebienzen besitzen und üben. Die nächste, unmittelbare Beziehung aber hat die erste Versuchung auf das persönliche, eigene Leben Jesu für sich; sie erinnert an Gen. 3, knüpft aber noch unmittelbarer, als dort geschieht, an den sinnlichen Selbsterhaltungstrieb an und will Befriedigung desselben durch selbstherrlichen, von Gott nicht bewilligten Gebrauch der Wunderkraft; ohne auf seines Vaters Ermächtigung zu warten, soll Jesus, weil er Hunger hat, sein Fasten brechen und zwar mittelst einer Kraft, die er nicht für sich privatim, sondern für seinen Dienst an andere erhalten hat. Nun ist das sinnliche Leben als nicht vom Geist beherrscht das, was das N. T. σαρκ nennt; und deswegen ist man berechtigt, nach 1 Joh. 2, 16 die erste Sünde, wozu der Satan Jesum verführen will, unter die Kategorie der ἐπιθυμία σαρκὸς zu stellen. Luther E. N. 17, S. 9 ff.: die erste Anfechtung ist der schwarze Teufel, den die Leute kennen und Teufel heißen; 2, S. 138 „die erste Anfechtung treibt auf Verzweiflung.“ — B. 4. Bei allen Antworten Jesu ist vor allem zu beachten, daß ein Gotteswort es ist, das er als Schwert des Geistes (Eph. 6, 17) handhabt, um den Angriff abzu schlagen. Vgl. Beck, christl. Reden VI, S. 313 ff. Luther 2, S. 137. Und merkwürdig ist, daß es lauter Citate aus dem Deuteronomium

sind, die Jesus verwendet. Es scheint, daß Jesus in der Wüste sich besonders mit dem Buch der Wüstengesetzgebung beschäftigt hat. Man beachte auch, was aus diesem Gebrauch einer solchen Schrift in Jesu heftigstem Entscheidungskampf gegen den Satan für die Autorität derselben, ja was überhaupt aus dieser Betonung des *γράφται* für die Autorität des schriftlichen Gotteswortes folgt! — *οὐκ ἐπ' ἄρτι* u. s. w. das Wort Deut. 8,3 bezieht sich auf die Speisung Israels (vgl. auch zu 2,15) durch das Manna. Das, was aus Gottes Mund hervorgeht, ist dort das göttliche Befehlswort als Äußerung des Machtwillens, der über wunderbare Mittel der Lebenserhaltung verfügt. Und der dort vorliegende Gegensatz ist: die Juden sollen erkennen, daß nicht ihr Sorgen ums Brot, ihr Murren u. s. w., sondern nur Gottes Macht es ist, an was sie sich zu halten haben. Auch an unsrer Stelle ist der Sinn ein ähnlicher: es braucht kein eigenes Eingreifen, keine Schaffung von Brot meinerseits, Gott dürfte ja nur ein Wort sprechen, so wäre ich versorgt; und auf solch ein Wort Gottes vertraue ich und warte demütig, ob und wann Gott es sprechen will. Dabei ist besonders auch das *ἀνθρώπος* zu beachten, was Jesus von sich selbst nur hier (auch Luk. Par.) und Joh. 8,40 gebraucht und womit er hier im Gegensatz zu dem satanischen *εἰ νὸς θεοῦ εἰ* andeutet; für mein leiblich-irdisches Leben will ich keine Ausnahmestellung, sondern ganz nur die eines Menschen. In interessanter Weise aber blickt — was für die Christologie zu beachten — wenigstens indirekt, betreffend den Begriff „Sohn Gottes“ das durch, daß dieser an und für sich etwas über das bloße Menschthum hinausgreifendes ist. Endlich nicht zur eigentlichen Exegese unsrer Stelle, wohl aber zur Beleuchtung der tieferen Lebensbezüge Jesu, kraft deren er durch sein Gewiesensein an Gottes Wort auch für das leibliche Leben versorgt ist, ist die Stelle Joh. 4,34 beizuziehen. — B. 5. *παράλαμβάνει* vgl. zu v. 3, die Aktivität ist auf Seite des Satans, Jesus duldet es, daß dieser ihn mit sich nimmt u. s. w. weil er gemäß v. 1 fühlt, daß dieses Versuchwerden Gottes Wille ist. — *ἀγίαν πόλιν* vgl. 27,53; Apok. 11,2. Einen besonderen Grund zu dieser Benennung Jerusalems an unsrer Stelle anzunehmen, ist nicht nötig. Bengel deutet einen solchen mit den Worten an: ubi praesidium angelicum inprimis sperandum videri poterat; nach Keil soll der Kontrast zwischen dem dämonischen Vorhaben und der Heiligkeit der Kultusstätte angedeutet werden, vgl. nachher *ιεροῦ*; ähnlich Weiß, der übrigens zugleich bezieht, daß sich hier die schützende Nähe Jehovahs unmittelbar vergegenwärtige. Eher noch könnte die Pointe dieser Benennung darin gefunden werden, daß so in Satans Sinn gleichsam eine Unterstützung der Versuchung angedeutet wäre, nämlich daß, wenn die heilige, die Gottesstadt die Stätte des nunmehr von Jesu provozierten Verhaltens ist, dieses doch teils kein sündiges sein könne, teils um so größeren Eindruck machen werde. Aber auch dies ist nicht nötig anzunehmen, Mth. kann ohne alle besondere Absicht diesen Namen gebraucht haben. — *πτερόγιον* eigentlich „Flügelchen“, also wohl nicht „Spitze, Zinne“, sondern Dachrand, Geländer u. dgl., die Lokalität ist nicht näher zu bestimmen möglich. Nach einer von Michelhaus angeführten Stelle soll eine Erwartung, daß der Messias auf eine derartige Weise als vom Himmel herabkommend (Dan. 7) sich ausweisen werde, unter den Juden bestanden

haben. — Daß Lukas die zweite und dritte Versuchung umstellt, ist sicher ein Versehen, für das man keine besonderen tieferen Gründe zu suchen braucht; die Anordnung des Matth. halten wir, während z. B. Luther (Erl. 11 S. 114) die des Lukas vorgezogen hat, für die einzig richtige, nicht bloß, weil nach dem ὑπαγε σατανά keine weitere Versuchung folgen kann — Lukas hat dieses ὑπαγε σατ. nicht —, sondern auch wegen des innern Verhältnisses der zweiten und dritten Versuchung; nur bei der Reihenfolge des Matth. findet eine sachentsprechende Gradation der Zumutungen des Satan an Jesum statt. — B. 6. βάλε σεαυτὸν πᾶνω. Nach dem im folgenden mit γὰρ angefügten Citat (Psalm 91, 11 f.) ist der Sinn der Aufforderung zunächst zweifellos der: du hast ja doch Gottvertrauen, weißt und glaubst, daß Gott auch wunderbar dich in den gefährlichsten Situationen bewahren kann und wird; nun denn, so begib dich in eine solche Situation, zeig und bewähre dein Gottvertrauen, das du ja auch soeben (gegenüber der ersten Versuchung) ausgesprochen hast. Luther 2, S. 138: die erste Versuchung will auf Verzweiflung treiben, die zweite auf Vermessenheit, 17, S. 10: „der zweite Teufel ist der schöne, weiße und heilige Teufel.“ Hatte Jesus in dem Wort v. 4 duldben, sich gehorjam unterwerfend Gott im Vertrauen auf seine Hilfe hingegeben, so soll er nun handelnd, etwas wagend diesen Sinn bewähren. Da aber das betreffende Thun und Wagen ohne alle Ermächtigung von Gott selbst unternommen wäre, so wäre die Sünde, zu welcher Jesus so verführt werden soll, die selbstwillige Herausforderung, der selbstmächtige Gebrauch d. h. Mißbrauch der göttlichen Hilfe, speziell eines göttlichen, Hilfe zusagenden Worts. Hierauf will Weiß (vgl. auch zu v. 7) den Sinn der zweiten Versuchung beschränken und kämpft gegen die gewöhnliche, auch von Benschlag II S. 117 vertretene Fassung, daß es sich um ein „epideiktisches Schaumunder“, um ein der Eitelkeit Jesu und der Schaulust einer zusehenden, gaffenden Volksmenge fröhnendes sich produzieren als von Gott sonderlich beschützten Gottgesandten handle. Es hätte ja, sagt Weiß (Matth. S. 117) ein so abenteuerliches Schaustück schwerlich für Jesum irgend einen Reiz gehabt, und die dafür unentbehrliche Volksmenge muß ohne jeden Anhalt im Kontext suppliert werden. Allein, auch abgesehen von der zu v. 5 angeführten talmudischen Notiz, muß, wenn die ganze Aufforderung des Satan überhaupt einen Sinn haben soll, dieses sich herabstürzen vom Tempel doch einen Zweck gehabt haben; man wagt doch so etwas nicht, wenn nicht etwas damit erreicht werden soll; und wenn dieser Zweck nicht der des Schaumunders, der Eindruck auf das Volk war, wozu denn gerade dieser Schauplatz? Daß eine Zuschauerschaft sich finden werde, versteht sich doch von selbst. So glauben also doch auch wir, diesen Gesichtspunkt zu dem erstgenannten hinzufügen und hienach die Sünde, um die es sich handelt, nach 1 Joh. 2, 16 als Augenslust, genauer dahin bezeichnen zu sollen, daß Jesus sein erstes öffentliches Auftreten als υἱὸς θεοῦ, als Messias, statt, wie er dann that, in der demüthig stillen Weise des Knechtes Gottes Jes. 42, vielmehr in einer weltlich großartigen Weise vollziehen solle, welche ebenso seine Person in eitler Selbstdarstellung herausheben, als dem echtjüdischen, σημεῖα fordernden (1 Kor. 1, 22 vgl. Matth. 16, 4) Sinn Nahrung geben würde. Und dazu soll — wieder

echt jüdisch, den Pharisäern ähnlich — auch die Frömmigkeit, das Gottvertrauen, ein Bibelspruch Mittel zum Zweck sein. — *γέγραπται* speciosissima tentatio, quae Scripturam videtur apposite allegare. Non dubium est, quin hujus dicti vim inprimis saepe senserit Satanas ex opposita sibi custodia piorum per angelos, Bengel. Daß aber der Satan nach *περὶ σοῦ* ausläßt: bei Matth. *τοῦ διαφυλάξαι σε*, bei Matth. u. Luk. *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου*, ist gewiß nicht „absichtliche Verstümmelung des Schriftworts“ (so noch Reil), sondern Zufall. — B. 7. *πάλιν* „abermals, auch“, oder „so gut wie das von dir citierte Wort.“ Bengel: scriptura per scripturam interpretanda et concilianda. — *οὐκ ἐκπειράσεις κτλ.* Deut. 6, 16, steht dort von dem Verfahren der Juden in Massa; diese versuchten Gott d. h. sie probierten, ob er, nämlich strafend, wirklich einschreiten werde, wozu sie ihn durch glaubensloses Murren reizten. An unsrer Stelle ist gemeint: probieren, ob Gott helfend einschreiten, resp. seinen Schutz versagen werde, wozu er aufgefordert würde durch die eigenmächtige Übernahme einer Sache, bei welcher ohne wunderbaren Gotteschutz leichtsinniges Spiel mit dem Leben stattfindet. Daß Jesus in dieser seiner Antwort nicht auf die Seite der Versuchung eingeht, wonach es um ein „epideiktisches Schauwunder“ sich handelt, sondern nur auf die, welche die eigenmächtige Herausforderung des göttlichen Schutzes betrifft — hierauf beruft sich Weiß für seine, zu v. 6 besprochene Ansicht —, hat seinen Grund darin, daß er vom Satan speziell mit dem Citat an seinem Gottvertrauen gefaßt war; wenn Jesus das aus diesem Citat geschöpfte Recht zu solchem Unternehmen als nicht bestehend zurückgewiesen hat, so fällt die Unternehmung des Schauwunders von selbst dahin. — B. 8. *ὁρος ὑψηλόν*, die Lokalität kann unmöglich näher bestimmt werden. Und diese Obskurität ist gewiß nicht ohne göttliche Absicht. — *δείκνυσσι* u. s. w., Luk. „in einem Augenblick.“ Indem Jesus hier mit dem leiblichen Auge sehr viele Länder überschaut, wird seinem Geistesauge zugleich die ganze Welt vorgeführt. — B. 9. Die Versuchung des „dritten, höchsten, himmlischen, gar göttlichen Teufels“ ist „gar grob und will zur Abgötterei bringen“ (Luther), sie geht, was das persönlich-ethische Leben Jesu betrifft, auf Erregung der Hoffart, des Hochmuts, Ehrgeizes, der Herrschsucht u. s. w. (vgl. 1 Joh. 2, 16), sodann, was das amtliche Leben Jesu betrifft, auf Gründung eines Babel ähnlichen Reiches, das sowohl seinem Inhalt nach das Gegenteil von Christi Reich wäre, s. Joh. 18, 36, als seiner Entstehung, dem modus seiner Gründung nach auf dem dem Weg des Knechtes Gottes entgegengesetzten Weg zu Stand käme, s. Phil. 2, 5–11. Der Preis solcher Königsherrlichkeit wäre die Anerkennung des *ἄρχον τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31; 2 Kor. 4, 4, welcher mit dem *δώσω* hier im Ernst und mit einem gewissen Recht (Luk. 4, 6 *ὅτι ἐμοὶ παραδεδόται* u. s. w.) als solchen sich darstellt. Vgl. auch Bengel: quae diabolus in tentatione non potuit persuadere Christo, ea perficiet per bestiam, apoc. 13, 2, vasallum suum; et quae Christo obtulit, adversario illi conferet, regna mundi. — B. 10. Nun kurz energische und definitive Abweisung des jetzt erst als solchen bezeichneten, wohl auch jetzt erst ganz klar als solchen erkannten Satan; tentatorem, quum is maxime favere videri vult, Satanam appellat, Bengel, cf. 16, 23. Nun war weitere

Zulassung von Versuchungen psychologisch und ethisch unmöglich; der Satan selbst hatte mit der Forderung v. 9 die Sache auf eine Spitze gestellt, wo der Bruch absolut erfolgen mußte. — γέγραπται Deut. 6, 13. — B. 11. ἀφίησι als entlarvter und sich für besiegt erkennender macht er sich davon; ähnlich seine Diener 22, 22. Beachte übrigens Luk.: ἄρχι καί ποῦ. — διηκόνοισιν: die von Luther (Erl. 11 S. 115), Bengel u. a. beliebte Beschränkung auf Darreichung von Speise ist durch nichts im Text gerechtfertigt, auch das Imperf. spricht nicht für diese bloße Beziehung auf die Bedürfnisse ad hoc, sondern dafür, daß (vgl. Joh. 1, 51) nun, da Jesus durch Überwindung der Versuchung zum falschen, kosmischen Messias-tum sich als der echte Messias des Himmelreichs ausgewiesen hat, auch die himm-lischen Kräfte in den Engeln sich so ihm zu Dienst stellen, daß er überhaupt über sie in seinem Leben und Wirken verfügt.

Meditation zu 4, 1–11.

Der Abschnitt führt uns Jesum vor, wie er, zuerst von Gott mit Kraft ausgestattet, im Kampf gegen den Fürsten des Reiches der Finsternis sich als den Herrn des Lichtreiches ausweist. Dieser Kampf ist nur das, freilich entscheidende Vorspiel für das gewesen, was das ganze Leben und Wirken Jesu bedeutete, vgl. 1 Joh. 3, 8 und schon Gen. 3, 15. Und dieser Kampf ist auch den Gliedern des Reiches Christi verordnet, aber gottlob ist auch sein Sieg unser Sieg. Somit handelt es sich um: Jesu und der Seinigen Kampf und Sieg wider die Anläufe der Finsternis. 1) Die Versuchung, a) Notwendigkeit und sofort auf die Kraftausrüstung folgendes Eintreten der Aufgabe, diese Kraft im Kampf zu bewähren, und zwar geht dieser gegen die unsichtbare, jedoch im Sichtbaren sich kundthuende Macht der Finsternis, Eph. 6, 12.¹⁾ — Auch für uns gilt: je größere Kraft, desto größere Gefahr; es soll ja niemand wegen erfahrener Gnade sicher werden. — b) Anknüpfung der Versuchung an die natürlich-menschlichen Bedürfnisse und Triebe; diese in egoistischer Richtung ohne Rücksicht auf Gottes Weg zu befriedigen, wäre die Sünde. In der Gefahr dieses Sündigenkönnens war Jesus uns ähnlich, Hebr. 4, 15; und hier handelte es sich speziell um die Frage, ob er sein Werk und sein Reich auf dem dem natürlichen Sinn zusagenden Weg und mit dem Ziel der Diesseitigkeit — im Weltreich — beginnen wolle. Ähnlich bei uns alles weltförmige Christentum. — Klugheit des Satans, der in einen Engel des Lichts so oft sich verkleidet, mit etwas relativ unschuldigem anzufangen, sodann selbst Bibelsprüche zu benutzen, auch die Frömmigkeit als Mittel zu seinem Zweck zu benutzen, vgl. „groß Macht und viel List“ u. s. w. — c) Dreimaliger Anlauf des Satans; die drei Hauptsünden, wie sie drei Haupttrieben, Selbsterhaltungs-, Ehr- und Herrschaftstrieb entsprechen; bei uns faßt die Versuchung den Einzelnen je an dem Trieb, der bei ihm die wichtigste Rolle spielt (Lieblingsneigung). 2) Die Überwindung, 4, 4 ff. a) Jesus braucht keine extraordinären Mittel, wendet nicht seine Gottesohnsvollmacht an, sondern streitet als Mensch (v. 4) ganz in Demut

¹⁾ Vgl. wie Beck's Predigt VI 298 ff. „die unsichtbaren Wesen“ diese Seite des Textes speziell behandelt.

mit den Mitteln, die Gott jedem darreicht. Gehorsam ist der Weg zum Überwinden. Vollends wir sollen nichts Besonderes, Außerordentliches suchen und erwarten, wie manche selbst in sittlicher Trägheit auf Wunder zur Befreiung von Sünden u. dgl. hoffen. Vielmehr b), wie Jesus, sollen wir vor allem die Waffe des Wortes Gottes, teils wie es Gottes Hilfe und Gnade zusagt (v. 4), teils wie es gebietet und verbietet (7 u. 10) gegen unser Fleisch, die Welt und den Satan anwenden. Dabei ist auch besonders wichtig, daß man nicht einzelnes aus der Bibel ohne Beachtung der gesamten biblischen Lehre nach eigener Willkür verwendet, sondern der ganzen Wahrheit, der ernst fordernden, so gut wie der Gnade zusagenden folge. Denn Gottes Wort wirkt nicht etwa in zauberhafter Weise, sondern eben indem man ihm gehorcht, auch Gott nicht versucht z. B. mit leichtsinnigem Herausfordern sittlicher Gefahren u. dgl. c) Endlich, wie Jesus v. 10 den Satan, sobald dieser klar hervorgetreten ist, einfach abweist, so gilt es nicht zu pacifizieren, sondern energisch gegen das Böse dreinzufahren. So erſicht man den Sieg; und wie Jesu nachher die Engel dienten, so fördert auch uns jeder Sieg in der Erfahrung der Güter und Kräfte des Himmelreichs.

Dritter Teil, Kap. 4, 12 — Kap. 18.

Das galiläische Wirken.

4, 12—25.

Inhaltsübersicht: Jesus zieht nach Kapernaum, womit Jes. 8, 23 f. erfüllt ist (v. 12—16) und beginnt sein Amt mit der Himmelreichspredigt (v. 17) und der Berufung der ersten Jünger (v. 18—22). Allgemeine Schilderung seines Wirkens in Galiläa (v. 23—25).

Vgl. Mark. 1, 14—21a; Luk. 4, 14. 15. 31a; 5, 1—11. Weiteres s. zu den folgenden Einzelabschnitten.

B. 12—17. Verhältnis der Darstellung unserer Stelle zu der der andern Ev. Mit Mark. 1, 14. 15 und Luk. 4, 14. 15 stimmt unsere Stelle nur insofern nicht, als teils bei diesen beiden das Citat aus Jes. 8 fehlt, teils Lukas davon, daß Johannes Gefangenahme der Anlaß der Übersiedlung ist, nichts sagt, teils beide das Kommen nach Kapernaum nicht sofort als eigentliche Übersiedlung dahin berichten, sondern zuerst nur vom Gehen nach Galiläa, dann Mark. (1, 16—21) erst nach der Berufung der ersten Jünger, Lukas (4, 18—30) erst nach dem erfolglosen Auftreten in Nazareth vom Kommen nach Kapernaum reden und sofort daran eine von Matth. nicht berichtete Wundererzählung anschließen. Die Anordnung des Lukas kann insofern als die richtigste angesehen werden, als das *καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ* Matth. 4, 13 (s. u.) wohl einen Besuch in N. voraussetzt und sich am besten aus der schlechten Aufnahme dabelbst erklärt. Vgl. auch zu Matth. 13, 53 ff. — Vollends ist das Verhältnis unserer Darstellung zu der des Johannes schwerlich klar zu stellen. Entweder muß man vollen Widerspruch beider annehmen oder — vgl. bes. Joh. 3, 24 — alles, was Joh. von 1, 43 resp. 2, 1 an bis 4, 3 resp. 4, 43 berichtet, in unsern Vers M. 4, 12 hineinbringen, also die erste Berufung der sechs ersten Jünger (s. zu v. 18 ff.), den Besuch in Kana, einen ersten Zug nach Kapernaum (Joh. 2, 12), der nach Joh. ausdrücklicher Erklärung nicht zu längerem Aufenthalt führte, ferner den ersten Besuch des Osterfestes in Jeru-

saalem mit der Tempelreinigung, das Gespräch mit Nikodemus, das Wirken in Judäa (3, 22 ff.) und dann unterwegs in Samaria. Ähnlich z. B. Tischend. Synopsis. Diese letztere Annahme ist möglich; denn daß die hier bei M. berichtete Niederlassung in Kapernaum identisch mit dem Joh. 2, 12 berichteten Besuch daselbst und nicht vielmehr Joh. 4, 43 unterzubringen sei, läßt sich nicht beweisen. Auch schließt das Joh. 4, 1–3 genannte Motiv Jesu für den Umzug von Judäa nach Galiläa das in unserer Matthäusstelle angegebene nicht aus. Immerhin ist wohl einfach zuzugeben, daß Matth. von jenen Begebenheiten, die Joh. berichtet, nichts wußte, und auch darin wird Weis gegen Keil Recht haben, daß Matth. 4, 17 den Eindruck macht, es solle das erste, wenigstens (vgl. zu v. 12) das erste bedeutendere öffentliche Auftreten Jesu geschildert sein.

B. 12. ἀκούσας — εἰς τ. Γαλιλαίαν, Bengel: et quidem in partem Gal. ab Herode et Johannis carcere remotiorem. Von feigem sich zurückziehen Jesu ist keine Rede, wohl aber von weisem Erwägen des für sein Auftreten und Wirken geeigneten oder ungeeigneten Schauplatzes. — παραδόθη f. 14, 3. — B. 13. καταλιπὼν τὴν Ναζαρά. Nimmt man dies einestheils mit 2, 23, andernteils mit 3, 13 zusammen, so erkennt man als die Anschauung des Ev., daß bis dahin die eigentliche Heimat Jesu Nazareth gewesen und der von 3, 13 an erzählte Aufenthalt im Süden zunächst nur eine Unterbrechung des Aufenthalts in N. sein sollte; wenn es ferner heißt „er verließ N.“, so ist dies doch nicht wohl richtig verstanden, wenn man es faßt: „statt aber nun aus Judäa wieder nach N. zurückzukehren, siedelte er nach K. um“, sondern in natürlicher Weise ist dieser Ausdruck doch nur gefaßt, wenn er die Voraussetzung oder Andeutung enthält, Jesus sei von Judäa aus in der That zuerst wieder nach N. zurückgekehrt, habe aber, und zwar sofort — dies liegt in dem Verhältnis von ἀνεχώρησεν — καταλιπὼν — κατόκησε — N. wieder verlassen und sei nach K. umgesiedelt. Dieses Verlassen N.s aber erklärt sich am besten aus Zuhilfenahme von Luk. 4, 16 ff., d. h. der Annahme, daß die hier erzählte Begebenheit auch wirklich an diesem Ort anzureihen ist. — Καφαρναούμ, wahrscheinlich die jetzige Ruinenstätte Tel Châm, in dem nordwestlichen Winkel des galil. Meeres. — παραθαλασσίαν, diese Bestimmung ist schon mit Bezug auf die v. 14 f. citierte Weissagung beigelegt, ebenso ἐν ὁρίοις, Ζαβουλὼν κτλ.: die im N. T. nicht vorkommende Stadt Kapernaum lag im ehemaligen Gebiet von Naphthali, doch nahe der Grenze von Sebulon. — B. 14. ἵνα πληρωθῇ, f. zu 1, 22. Über das Verhältnis zu LXX und Grundtext s. Einl. § 3, 1. In der Stelle Jes. 8, 22 f. ist das Aufgehen des messianischen Lichtes = Heiles für die Bewohner der damals durch Tiglatpilesar (2 Kön. 15, 29; 16, 7–9) schwer heimgesuchten nördlichen Grenzbezirke geweissagt. Vom neutestamentl. Standpunkt aus wird die erste Erfüllung der Weissagung, die Rückkehr der Exilierten, gegenüber der vollendeten Erfüllung in Christo zurückgestellt. Der Sinn unserer Stelle ist: gerade diejenigen Gegenden, in welchen damals, zur Zeit des Jesaja, die größte Not herrschte, und in welchen jetzt, zur Zeit Jesu, durch die Vermischung von Heiden und Juden zwar das größte Bedürfnis, aber, menschlich geurteilt, das mindeste Anrecht gegenüber dem Heil vorhanden war, gerade diese sind es, welche in sonderlicher Weise und zeitlich zuerst den, welcher das Licht und Heil ist, erblicken sollten. Wir nehmen, wie 2, 23, eine Kondeszendenz Gottes an, welcher durch solche scheinbar unbedeutende, äußerliche Berührungen zwischen Etwas, was im Leben Jesu

vorgeht (hier dem Auftreten in dieser Gegend) und einem Wort des M. L. auf das letztere aufmerksam machen will. — B. 15. *ὁδὸν θαλάσσης*. Bei Jes. ist *הַדָּרַךְ הַיָּם* Objektsakkusativ zu *הַקָּבִיר* „er macht herrlich den Weg d. h. die Gegend am Meer“ u. s. w. Matth. läßt das Verbum *הַקָּבִיר* weg und zieht *יְהִי זֶפֶת* u. s. w. als Subjekt zum folgenden (Jes. 9, 1), läßt aber *ὁδὸν θαλ.* im Akkus., so daß dieses entweder als lokale Näherbestimmung zu „Land Sebulon und N., dem Meer zu gelegen“ oder, als eigene substantivisch gedachte, durch Ergänzung von *יְהִי* zu erklärende weitere Subjektsbezeichnung „das Land, das dem Meer zu liegt“, zu erklären ist. Für die letztere Fassung spricht teils der Grundtext, teils das folgende *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, welches sicher in dieser Weise zu nehmen ist: das Land jenseits des J., d. h. Peräa. — *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* *הַגִּלְיָלָה הַנִּכְנָחִית*, wohl nicht auch ein Einzeldistrikt, das sog. Obergililäa, der allernördlichste Landstrich, sondern eine zusammenfassende Charakterbezeichnung der sämtlichen, vorgenannten Gegenden „das Grenzland der Heiden“, jenes halbheidnische, halbjüdische Galiläa; mit jenem Joh. 7, 52 hervortretenden Nebensinn. — B. 16. *σκότει*, bei Jes. Bild der äußern Not, bei M. jedenfalls hauptsächlich der innern. — *χώρα κ. σκιά θανάτου*, Hendiadyon, hebr. *עֲרֵבָה וְצֶלֶת מוֹת*. — B. 17. *μετανοεῖτε* u. s. w., wörtlich gleich mit der Verkündigung des Johannes 3, 2. Auch Jesus selbst ist sozusagen zunächst nur sein eigener Bahnbereiter; auch mit seinem Auftreten ist das Reich Gottes erst in der Nähe, s. zu 3, 2.

B. 18—22. Verhältnis unserer Darstellung zu den andern Ev. Mit Matth. stimmt Mark. 1, 16—20 in allem wesentlichen genau überein; aber in dem, was dann auf unsere Erzählung folgt, berührt sich Mark. mehr mit Lukas, sofern er die von Luk. 4, 33 ff. nach dem Auftreten in Nazareth erzählte Heilung eines Besessenen, die Matth. nicht hat, und so dann, wie Lukas, Wunder, die M. erst Kap. 8 bringt, folgen läßt und zwar in anderer Reihenfolge als Matth. und mit Einschlebung eines bei M. größtenteils fehlenden Abschnitts Mark. 1, 35 ff., Luk. 4, 42 ff. Lukas dagegen beginnt 4, 31 ff., nachdem er die nazarethanische Szene erzählt hat, mit jener Heilung des Besessenen, bringt dann das eine jener Mark. 1, 29 ff. und Matth. 8 erzählten Wunder nebst dem kleinen Abschnitt 4, 42 ff. und fügt nun erst 5, 1 ff. vor dem zweiten Wunder (5, 12 ff., par. Mark. 1, 40 ff.; Matth. 8, 1 ff.) die Erzählung von dem wunderbaren Fischzug ein. Da — vgl. auch unten zu v. 22 — am Schluß des letzteren Abschnittes, Luk. 5, 10. 11, das Wort Jesu vom Menschenfischen und der Bericht, nun haben die Jünger alles verlassen und seien Ihm nachgefolgt, erscheint, so kann man nicht anders, als die lukianische Erzählung 5, 1 ff. für die genauere Darstellung der in unserer Stelle und Mark. 1, 16 ff. enthaltenen Perufungsgeschichte halten. Nur muß Lukas das eigentlich in die Nachfolge rufende Wort *δεῦτε ὀπίσω μου* (M. 4, 19; Mark. 1, 17) weglassen, weil er schon 4, 38 den Petrus hat in einer Weise erscheinen lassen, die zeigt, daß er für Jesum bereits eine vertraute Persönlichkeit war. Mit alldem sind Widersprüche in der Sache selbst nicht vorhanden, aber nur dem Lukas ist die Geschichte vom Fischzug näher bekannt. Wichtig aber ist jener Zug, daß bei Luk. Petrus schon vor dem Fischfang als Jesu bekannt auftritt, deswegen, weil er die sicherste Handhebe zur Ausgleiche mit Johannes gibt. Daß jedoch überhaupt auch die synoptische Tradition (resp. „Quelle“) nicht erst mit dem Fischzug die Bekanntschaft Jesu mit den ersten Jüngern beginnen lassen will, geht, obgleich Matth. und Mark. hier erst die Jünger auftreten lassen, aus der ganzen Darstellung hervor. Wenn Jesus ohne weiteres diesen Männern sein „mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen“ zuruft und diese *εὐθὺς* der Aufforderung folgen, so ist das doch nur begreiflich, wenn sie auf diesen Ruf vorbereitet waren. Aber wieder einfach zuzugeben ist, daß alle drei Synoptiker, auch Lukas, von dem, was Joh. 1, 35 ff. berichtet ist, unmöglich etwas Genaueres -- abgesehen von dem allgemeinen „daß“ eines schon

vorhandenen, aber noch nicht zur Entscheidung gekommenen Verhältnisses zu Jesu — gewußt haben können. Johannes berichtet von fünf Jüngern, Johannes und Andreas (1, 35. 36. 40), Petrus (41), Philippus (43), Nathanael (45 ff.), daß es bei ihnen bei jenem ersten Aufenthalt Jesu in Judäa zum *ἐκολουθεῖν* (40. 43) gekommen sei. Dieselben (ob nur sie? sicher ist jedenfalls Johannis Bruder, Jakobus, beizufügen) sind nach 2, 2 mit Jesu auf der Hochzeit in Kana, glauben an ihn (2, 11), sind mit ihm auf dem ersten Osterfest in Jerusalem (2, 22), Johann seine Begleiter während des ersten Wirkens in Judäa (3, 22), ziehen auch 4, 3. 8 ff. mit ihm durch Samaria nach Galiläa, vgl. auch die Bem. zu v. 12. Diese Darstellung des Joh. kann mit der der Synoptiker dadurch zusammengebracht werden, daß man annimmt, nach dem Umzug Jesu von Judäa nach Galiläa habe eine temporäre Scheidung des Herrn von seinen Jüngern, eine zeitweilige Rückkehr der letzteren zu ihren Eltern und ihrem Beruf stattgefunden; und es entspricht der pädagogischen Weisheit Jesu, daß er, ehe er dieselben, statt wie bisher nur in die persönliche Anhängerenschaft, nun vielmehr in seine eigentliche Berufsgenossenschaft (als Menschenfischer) aufnimmt, ihnen noch eine Probe- und Entscheidungszeit läßt. Ist ja doch überhaupt ein solches stufenmäßiges Aufschreiten Jesu in der Bildung des Jüngerkreises, der als geschlossener Zwölfkreis erst Mark. 3, 14 resp. Matth. 10, 1 auftritt, zu beobachten. So gewiß aber hienach sachlich, für die Konstruktion des Geschichtsbildes aus den vier Evang., keine unauflösbare Schwierigkeit vorhanden ist, so gewiß haben doch die Synoptiker einerseits, Johannes andererseits von einander d. h. dem, was je der andere Teil erzählt, nichts, resp. sehr wenig gewußt.

B. 18. *θάλασσαν τ. Γαλιλαίας*. Dieser Name nur bei Mth. und Mk., auch Joh. 6, 1 neben der bei Joh. gewöhnlichen Bezeichnung „See Tiberias“; endlich nur Luk. 5, 1 (aber auch bei Josephus u. a.) erscheint der Name „See Genesaret.“ Weiteres über diesen See s. Niehm S. 487. — *Σίμωνα* nach Joh. 1, 44 aus Bethsaida; über *τ. λεγομ. Πέτρον* s. z. 16, 18. — B. 19. *καὶ λέγει*, vgl. Joh. 15, 16. Die Initiative bei der Erwählung der Jünger ist durchaus auf Seiten Jesu. — *ἀλεεὺς ἀνθρώπων*. Dasselbe Bild im wesentlichen 13, 47; ähnlich ist auch Jerem. 16, 16; Ezech. 47, 10. Zu der Thatsache, daß Jesus seine Jünger aus den untern Volksständen beruft, vgl. 1 Kor. 1, 26 ff. und Luthers in der Gegenwart sehr zu beherzigendes Wort (de Wette I S. 521): evang. si esset tale, quod potentatibus mundi aut propagaretur aut servaretur, non illud piscatoribus Deus demandasset. Non est principum et istius seculi pontificum, tueri verbum Dei; nec ea gratia ullorum peto praesidium, cum potius oporteat eos assistere sibi adversus dominum et adversus Christum ejus. — B. 20. Vgl. Bengel: prompta sequelae celeritas — secuti sunt ingenue, sine celeri pactione de mercede 19, 27. — B. 20 u. 22. *ἠκολούθησαν αὐτῷ* offenbar, um nun ganz bei ihm zu bleiben; ein nochmaliges, zeitweiliges Zurückkehren zu ihrem Beruf nach einiger Zeit, wie es Keil (S. 128) behaupten muß, um die Nichtidentität von Luk. 5, 1 ff. mit unsemr Abschnitt festhalten zu können, ist durch diesen Ausdruck, wie durch die ganze folgende Darstellung des Matth. ausgeschlossen.

B. 23–25. Der Abschnitt hat keine eigentliche Parallele bei den Synopt. (Einf. § 2, 1, c. d.), doch vgl. Mk. 1, 39. Er gibt einen allgemeinen Überblick über das erste galiläische Wirken des Herrn, durch die objektiv einfache Großartigkeit (aber nicht „Übertreibung“ Meyer) tiefen Eindruck machend. — *συναγωγαῖς*. Über die jüdische Synagogeneinrichtung s. Strack bei Herzog² XV, Schürer bei Niehm: *συναγ.* eigentlich „Versammlung“ (Jaf. 2, 2? cf. *ἐπισυν.* Hebr. 10, 25),

im N. T. stehend für „Versammlungshaus“ סְבִיבָה סִיבָה. Die Synagogeneinrichtung ist nacherilisch (ob Ps. 74, 8 unter den סְבִיבָה סִיבָה Synagogen gemeint sind, ist zweifelhaft) und hängt mit dem Schriftgelehrtentum zusammen; in jeder Gemeinde sollte teils für einen Ort gottesdienstlichen Thuns, teils besonders für eine Stätte der Belehrung aus Gesetz und Propheten gesorgt sein, und das beides leistet die Synagoge. An der Spitze stand ein (hie und da mehrere, act. 13, 15) ἀρχισυνάγωγος, der die Versammlung leitete und sonst für das Ganze sorgte. Die Versammlungen fanden jeden Sabbat und Festtag, außerdem (wenigstens später) am Montag und Donnerstag (hier in einfacherer Weise) statt und bestanden aus Gebet eines Gemeindeglieds, Lektion eines Thoraabschnitts cf. act. 15, 21, dann eines prophet. Abschnitts (Luk. 4, 17), sodann einer das Gelesene erläuternden und anwendenden Rede, wozu jedes fähige Gemeindeglied berechtigt war und auch Gäste eingeladen wurden (act. 13, 15), endlich wieder Gebet. — εὐαγγέλιον f. zur Überschrift des Ev., τ. βασιλείας, die Zusammenstellung „das Ev. des Reiches“ nur bei Matth. (vgl. z. B. 9, 35) und Markus (1, 14?), doch vgl. Ausdrücke, wie: ἡ βασ. εὐαγγελίζεται Luk. 16, 16. Der Sinn ist natürlich: das Evang. mit der Botschaft: ἡγγικεν ἡ βασιλεία. — Zum Predigen tritt als zweite Hauptthätigkeit Jesu das Heilen, πᾶσαν νόσον u. f. w. „allerlei“ d. h. jede Art von —; wenn es nachher heißt πάντα τοὺς —, so ist die Beschränkung selbstverständlich, daß die nicht im Glauben Hilfe suchenden nicht geheilt wurden, vgl. 13, 58. Über die Wunder Jesu im allgemeinen vgl. besonders Steinmeyer, apol. Beitr. I, 1866. — B. 24. δαιμονιζόμενος dieser Ausdruck nur bei den Synopt. und Joh. 10, 21. Zur Sache s. das Folgende. —

Über die Beseffenen, vgl. Delitzsch bei Riehm; von den dogmatischen Darstellungen ist besonders Twisten II S. 331 ff. und Beck II S. 395 ff. zu nennen. Nach Erzählungen und Verfahrensweisen Christi, wie 8, 28 ff., besonders v. 32, Aussprüchen wie 10, 8; 12, 28 (Mark. 16, 17), Luk. 10, 17, 20; 13, 32 u. f. w. ist die Behauptung,¹⁾ es sei eine bloße Affomobation Christi an einen von ihm selbst nicht geteilten Volksaberglauben, wenn er die Beseffenen als Beseffene behandle, ganz falsch. Jesus hat sicher selbst geglaubt, Dämonen können von einem Menschen so Besitz nehmen, daß dadurch sein seelisches und körperliches Leben anormal wird. Was nun aber diesen Krankheitszustand selbst betrifft, so leiten verschiedene Stellen ganz gewöhnliche, organische Krankheiten auf Besitznahme der Betroffenen durch Dämonen zurück, so 9, 32 Stummheit, vgl. πνεῦμα ἄλαλον Mark. 9, 17, πνεῦμα ἄσθενείας (Kontraktheit) Luk. 13, 11; daß σεληνιάζεσθαι (f. u.), das an unserer Stelle von der Beseffenheit unterschieden wird, ist 17, 15, 18 damit zusammengenommen; an Epilepsie erinnert auch sonst manches. Andere Stellen wie 8, 28, besonders die Par. Mark. 5, 3, 4 ff. geben Züge der Beseffenheit, wonach sie mit Tobsucht nahe verwandt sein muß; an gewöhnliche Geisteskrankheit, verschobenes Selbstbewußtsein u. dgl. erinnern Stellen wie Mark. 5, 9. Hiernach könnte man geneigt sein, sich darauf zurückzuziehen, daß überhaupt alle Krankheit angeschaut sei als Wirkung einer Vergewaltigung des Betreffenden durch dämonische Macht. Und in gewissem Sinn ist das wahr, heißen doch act. 10, 38 alle Kranken καταδυναστεύόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Allen man muß doch bedenken, daß πνεῦμα τ. ἄσθεν. Luk. 13, 11, πνεῦμα ἄλαλον Mark. 9, 17 noch etwas anderes ist als das δαιμονιζεσθαι oder ἔχειν πνεῦμα ἀκάθαρτον u. dgl. Bei ersterer Ausdrucksweise genügt die Vorstellung der bösen, Tod und Verderben bringenden Potenz, welche physisch, durch einfach organisches Leiden Lebens- und Gesundheitsstörung

¹⁾ Auch Behischlag L. J. I¹ S. 294 redet trotz seiner Opposition gegen die rationalistische Affomobationstheorie von „etwa geübter unvermeidlicher und unschuldiger Unbequemung“ an die Volksvorstellungen gegenüber Kranken.

hervorbringt. Bei der andern Anschauung aber handelt es sich offenbar um eine ganz spezifische Art, wie die böse Macht Herr über den Betreffenden so wird, daß dieser seine Selbstmacht über sich völlig verliert. Die Frage, ob dabei die in Besitz nehmenden Dämonen selbst, für sich als eigen persönlich gedacht sind, kann man auf sich beruhen lassen. Ferner, wenn in Stellen wie 17, 15, 18; Mark. 9, 32 eine Krankheit gewöhnlicher Art mit der Beseffenheit zusammengekommen wird, so heißt das nicht, die letztere und die erstere (z. B. Stummheit) fallen zusammen oder seien identisch, die Beseffenheit selbst sei nichts anderes als die dämonisch verursachte Krankheit, sondern die letztere, die organische Krankheit ist eben eine Erscheinung, an welcher auch die Beseffenheit sich einen Ausdruck schafft, die Beseffenheit selbst aber ist noch etwas eigenes und eigenartiges. So muß man also statuieren, daß auch da, wo Krankheitserscheinungen gewöhnlicher Art bei Beseffenen zum Vorschein kommen, doch die Beseffenheit als solche ein specificum ist. Dies namentlich auch da, wo der Beseffene als Wahnsinniger und Tobjüchtiger erscheint; nicht jeder Wahnsinnige, Schwermütige u. s. w., nicht Jeder, über den, wie Saul, ein böser Geist vom Herrn kommt, ist ein Beseffener. Der Unterschied des Beseffenen von dem gewöhnlichen Wahnsinnigen ist eben die Eingekerkertheit des Selbstbewußtseins des ersteren durch einen Dämon, die Verwechslung des Ich mit diesem (Mark. 5, 4 ff., bes. v. 9). Wie nun aber das Vergewaltigtwerden eines Menschen nach Seele und Leben durch einen Dämon zu denken ist, bleibt in letzter Instanz ein Geheimnis. Delikts Behauptung (a. a. O.), die Stätte der Besingung sei nicht die Seele, sondern die Leiblichkeit, ist mit nichts bewiesen. Man wird eher umgekehrt an eine wesentlich psychische oder vielmehr ungöttlich-pneumatische Inspiration als Gegenstück zur Gottesinspiration denken, und, was die leibliche Seite betrifft, daran erinnern müssen, daß ja auch bei heiligen *μαρτύροισι*, bei Visionären u. dgl. hie und da große leibliche Depression auftritt, vgl. Dan. 8, 17, 18; 10, 8, 9, Apoc. 1, 17. Daß vollends dämonische Inspiration die Anormalisierung des ganzen Befindens zur Folge hat, ist doch eigentlich natürlich. Auf keinen Fall aber darf man das physische, auch physisch-psychische Leiden unter dämonischer Macht immer auf ethische Offenheit des betreffenden Menschen für satanische unsittliche Einflüsse zurückführen.¹⁾ Derjenige Mensch des N. T., der den höchsten Grad des Versallenseins in teuflisch unsittliche Macht darstellt, Judas, heißt nicht *δαιμονιζόμενος*, cf. Luc. 22, 3, Joh. 13, 27, Nein, die Beseffenen sind kranke, nicht als solche unsittliche Menschen. Auch das attributum ornans *ἀκαθάρτων* bei den *πνεύματα*, von denen die Besingung ausgeht, bezieht sich nicht auf unsittlichen Zustand der Beseffenen, sondern auf die widergöttliche Gerichtetheit der Besingenden. Endlich die That sache betreffend, daß von Beseffenheit im Alten Testament — wenn man nicht (s. o.) 1 Sam. 16, 14; 18, 10; 19, 9 beiziehen will — nicht die Rede ist, so kann im N. T. — bei Joh. nur im Mund der Juden gegenüber Jesu *δαιμόνιον ἔχεις* 7, 20; 8, 48 f.; 10, 21 (*δαιμονιζόμενος*) — nur bei den Synoptikern, so kann in der angeführten allgemeinen Weise act. 10, 38, wozu Stellen wie Eph. 2, 2 gefügt werden können, so kann dies von bibelgläubigem Standpunkt aus durch zwei Annahmen, die man übrigens am besten zusammennimmt, erklärt werden, nämlich indem man statuiert: einerseits hat in der That nur zu Jesu Zeit ein solch massenhaftes Besitznehmen von Menschen durch dämonische Macht stattgefunden, weil eben hier an der entscheidenden Epoche des Kampfes, wo der Sohn Gottes erschien, um *λῶσαι τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* 1 Joh. 3, 8, sozusagen auch ein Machtaufgebot des Feindes stattfand; andernteils hat man damals im Gegensatz zu der Licht- und Lebenserscheinung Christi auch die finsternen Tiefen der Todesmacht Christi besonders klar erkannt. Und zwar gilt dies wohlgemerkt von Johannes (auch Paulus) so gut wie von den Synoptikern; nur haben letztere nach ihrer Art wesentlich die geschichtlichen Einzelerrscheinungen des Kampfes erzählend dargestellt, jener hat sein ganzes Evang. unter den großen Gesichtspunkt des Kampfes zwischen dem Herrn des Himmelreichs und dem *ἄρχον τοῦ κόσμου τούτου* gestellt. Aus dem Gesagten geht endlich auch die Konsequenz hervor: daß Beseffenheit heut noch möglich ist, ist nicht zu leugnen; aber in solcher gehäuften und großartigen Weise wie an dem entscheidenden Höhepunkt der Entwicklung des Kampfes zwischen Gott und Belial, können solche Erscheinungen

¹⁾ Vgl. Weiß, Leben Jesu I. N. I S. 459, 465. Dagegen Haupt, Stud. u. Krit. 1884, I S. 72; Beyerlag B. J. I S. 291.

höchstens wieder an neuen Epochen d. h., da keine andere mehr zu erwarten ist, beim Nahen des Endes erwartet werden.

σεληνιαζομένουσ, wahrscheinlich Epilepsie, welche mit dem Mond wechselt. — παραλυτικούς, Sichtsleidende, besonders an den Füßen Gelähmte. — Β. 25. Δεκαπόλεως ein Bund von autonomen d. h. nur dem römischen Statthalter in Syrien unterstellten Städten, außer Sythopolis alle im Ostjordanland gelegen; dazu gehörte z. B. Gadara, Gerasa u. s. w. — Man beachte, daß unter den hier aufgezählten, Jesu zulaufenden Gebieten Samaria gar nicht genannt ist. Auch was Joh. 4 geschehen war, konnte den Bann nicht brechen, der Samaria von den jüdischen Landschaften schied, und auch Jesus selbst hob die Scheidung nicht auf, s. 10, 5, ähnlich 15, 24. —

Meditation zu 4, 12—25.

Jesu erstes Wirken in Galiläa, ein einfach köstliches Bild seiner ganzen Heilandsthätigkeit, wie er gottlob sie heute noch übt und wie sie doch ihm, der lauter Liebe ist, alle Herzen gewinnen sollte. Jesu Heilandswirken, 1) wem gilt es? v. 12—16. Jesaja durfte gerade den am schwersten heimgesuchten, nördlichen Bezirken des h. Landes, zudem denjenigen, welche man als Grenzgebiete kaum voll für echt jüdische gelten ließ, die erste Erfahrung der Errettung ankündigen. Und so hat Jesus in dem verachteten Galiläa seine Predigt begonnen und, wie wir wissen, auch später hier vorherrschend gewirkt. Für die Elenden und von der Welt, auch der frommen Welt verachteten ist er heute noch da. 2) Worin besteht es? v. 17—25. a) Predigt. Seine eigene Predigt und ihr Inhalt, v. 17, vgl. 3, 2. Aber zu dieser seiner Arbeit beruft er Gehilfen und Fortsetzer, v. 18—22, seine freie Erwählungsgrnade macht sie zu Aposteln, aus den geringen Ständen nimmt er sie (vgl. oben zu v. 19), ihre herrliche Aufgabe ist Menschen zu fahen. Erkennen wir hieran, wie wichtig das Predigtamt und was seine Aufgabe ist, aber auch welchen Ernst rückhaltlos gehorsamer Nachfolge (v. 22) es erfordert; und das gilt nicht bloß von den offiziellen Vertretern dieses Amtes in der Gemeinde, sondern von jedem, der, z. B. als Hausvater, die Aufgabe hat, auf andere für ihr Heil einzuwirken. b) Heilende Thätigkeit, v. 23—25. Auch dem leiblichen Elend hat Jesus gesteuert, des Satans Todesmacht überwunden; in seinem Reich soll lauter Lebenskraft herrschen. Das wird freilich ganz erst der Fall sein, wenn sein Reich in der Herrlichkeit erscheint. Aber schon jetzt dürfen alle Elenden, Kranken u. s. w. erfahren, daß er hilft, erquickt, Lebenskraft gibt, und dürfen und sollen auch wir durch thätige Liebe Gehilfen in diesem Werk Jesu sein. Vor allem aber, sollte einem solchen Heiland, dem Schöpfer einer neuen Lebensordnung, da Liebe, Friede, Kraft herrscht, nicht unser Herz gehören?

Kapitel 5.¹⁾

Vorbemerkungen über die Bergpredigt. 1) Was die Ursprünglichkeit und Treue der bei M. enthaltenen Rede betrifft, so sagen wir im allgemeinen (vgl. Wichelhaus

¹⁾ Zur Litteratur machen wir besonders namhaft: Luther, Erl. Bb. 43; G. C. Kieger Predigten, n. h. Stuttgart 1845; Tholuf, Bergrede 5. A. 1872; Achelis, Bergpredigt 1875;

Σ. 140 f.): M. gibt die Rede Jesu in Geistesreproduktion kraft Joh. 14, 26 (πνεῦμα ὑμῶν διδάξει καὶ ὑπομνήσει u. s. w.) und Joh. 16, 14 (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν); und als aus dem h. Geist Christi gestossen ist die Wiedergabe Beides in Einem, frei und treu; frei, sofern es sich nicht um protokollarisches oder gar mechanisches Nach- und Niederschreiben einer dem scriba äußerlich und fremd gegenüberstehenden Rede handelt, wobei eben alles auf äußerlich genaue, buchstäblich pünktliche Wiedergabe ankommt; sondern um eine Rede handelt es sich, welche zum geistigen innersten Eigentum des sie reproduzierenden geworden ist, und aus diesem Besitz heraus, nicht gebunden an die äußere Form, den Buchstaben u. s. w., gibt er sie. Aber treu wird sie wiedergegeben, weil es der eigene Geist dessen, der die Rede gehalten hat, ist, der sie reproduziert; so wird auch da, wo möglicherweise die Worte nicht so lauten, wie sie damals gesprochen wurden, des Redenden (Jesu) Eigenes und nur das wiedergegeben. Ein Verfahren, das eine relative Analogie überall da hat, wo ein wirklich in den Geist des Lehrers eingetauchter Schüler so, wie der Lehrer gesprochen hat resp. gesprochen haben würde, denselben in treuer und doch freier Erinnerung sprechen läßt. Nur ist da, wo der h. Geist der des Lehrers und des Schülers ist, die Garantie für die wesentliche Treue eine unbedingte.

Sehen wir näher zu, so steht uns fest, daß die von Lukas 6, 20 ff. berichtete Rede — vgl. auch unten zu v. 1 — dieselbe ist, wie Matth. 5–7. Die Unterschiede der beiden Relationen liegen ja freilich klar vor. Zwar, daß es ein Unterschied des Geistes sei, namentlich sofern in den esbjonitisch sein sollenden Makarismen bei Luk. die Tradition resp. die ändernde Hand jüdisch-jüdischer Kreise vorliege — s. u. bei Besprechung der Makarismen — können wir nicht finden; auch Rösgens (Komm. z. Luk. S. 304) Annahme, die Lukasrede sei ein Auszug aus der ursprünglichen Rede, veranfaßt, um den armen Jüdenchristen Palästinas, welche, nicht frei von verfeilter Weltliebe, ihre reichen Volksgenossen zu beneiden geneigt waren, das Wort des Herrn als Spiegel vorzuhalten, scheint uns wenigstens nicht, auch nicht durch die Verwandtschaft dieser Relation mit dem Jakobusbrief, bewiesen zu sein. Vielmehr scheinen uns die Unterschiede ganz so, wie die überhaupt zwischen Matth. u. Luk. bei gemeinsamen Herrnreden vorliegenden, s. Einl. § 3, 4, beurteilt werden zu müssen. Dem Lukas lagen disjecta membra vor, aus denen er (vielleicht auch schon seine Quelle) nur in sehr beschränkter Weise größere Ganze zu machen versuchte; das bedeutendste derselben gibt er 6, 20 ff., andere Stücke 14, 34 f.; 16, 17; 8, 16; 12, 33 f. 58 f.; 16, 18; 11, 2 ff. 34 ff.; 16, 13; 12, 22–31; 11, 9 ff.; 13, 24 ff. Einzelnes gibt auch Mark., s. 4, 21. 24; 9, 43. 47. 50; 10, 11; 11, 24 ff. Nun haben mehrere dieser Aussprüche auch bei Matth. Doubletten, vgl. Matth. 18, 8 f. mit 5, 29 f.; 19, 9 mit 5, 32; 18, 35 mit 6, 14; 12, 33 mit 7, 17. Aber wenn auch nichts an sich hindert anzunehmen, daß Jesus selbst das eine und andere dieser Worte wiederholt d. h. ähnliches bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen hat, so ist es doch andererseits unmöglich, für alle Aussprüche, die wir sowohl in der Bergrede des Matth., als an andern Orten vor uns haben, diese Pluralität zu statuieren. Dazu kommt, daß denn doch, unbefangen angesehen, manches im Matth. 5–7, namentlich in Kap. 7 — vgl. Einl. § 3, 4 — den Eindruck macht, es stehe nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang; besonders ist die Aneinanderreihung der Gedanken nicht immer so einfach, der Fortschritt nicht so eben, wie wir von einer einheitlichen Rede erwarten. Hiernach glauben wir nicht mit Keil (S. 214) „der von Matth. überlieferten Gestalt der Rede nach ihrem ganzen Umfang den Charakter der wesentlichen Ursprünglichkeit vindizieren“ zu können (vgl. Steinmeyer, auch Rösgens, der übrigens zugibt, daß einzelnes von Matth. der ursprünglichen Rede hinzugefügt sein kann). Andererseits aber beweist die Übereinstimmung von Matth. und Luk. 6, 20 ff., daß Jesus an diesem Punkt, somit in der ersten Zeit seines Wirkens, eine große Rede mit dem Zweck und im wesentlichen mit dem Inhalt gehalten hat, wie derselbe nicht bloß bei Luk. (Ewald, Holtzmann u. a.), sondern auch bei Matth. vorliegt. Wir stimmen Wichehaus bei, wenn er sagt: „es ist Blindheit und Undank, wenn man hier bei der Person des Matth. oder der andern Evangelisten stehen bleiben will, man erkenne vielmehr den Finger und Odem des Geistes“; es ist, setzen wir hinzu,

Thiersch, 2. A. 1878; Steinmeyer, Rede des Herrn v. Berg, 1885. Über die neueste Bearbeitung, von Jöbeken, s. meine Rezension in Luthards theol. Lit.-Bl. 1888, Nr. 46.

kleinliche Schulmeisterei, wenn man sich darüber abarbeitet und zankt, ob etwa Luk. 6, 20 ff. oder Matth., und was etwa von dem, was dieser und jener enthält, den wörtlichen Text der damals gehaltenen Rede Jesu gebe. Wir sagen vielmehr: das, was Jesus damals gesprochen hat, muß so gelautet haben, daß die beiden, uns vorliegenden Berichte je in ihrer Art und im wesentlichen dem Sinn der Rede Jesu entsprechen — vgl. bei den Makariämen —, wir aber größtenteils nicht mehr sagen können, wie denn nun äußerlich genau die Worte Christi gelautet haben. Und wir haben gar keinen Grund, nicht zuzugeben, daß Matth. auch Stücke von Reden, die Jesus ein andermal gehalten hat, hier beigelegt und — im Reproduzieren produktiv — mit dem damals gesprochenen so zusammen verarbeitet hat, daß doch das Ganze, was er gibt — und ein im wesentlichen wohlgeordnetes Ganzes ist es, was er gibt — das dem Geistesinn nach treueste Abbild der Rede ist, die Jesus damals gehalten hat. Ebendamit treten wir aber auch so entschieden, wie dem Extrem auf der Rechten, das äußerlich wörtliche Ächtheit statuiert, dem von Links gegenüber, das einen Mischmasch von ächten und unächtigen Reden Jesu, letztere zum Teil als der Tendenz späterer Generationen entsprungen annimmt.¹⁾ Das „Entweder — Oder“, teils „entweder Matth. oder Luk.“, teils „entweder in dieser oder in jener Form ein ächtes Jesuswort“, sowie das „das eine ächt, das andere unächt“, erkennen wir überhaupt hier gar nicht an. Geistesworte, wie die Jesu, besitzen eine Inhaltsfülle, Weite und Elastizität, daß verschiedene, und wären's selbst so verschiedene Referate, daß wir sie nicht in allem ausgleichen können, doch dann als treue Referate gelten müssen, wenn sie den Geist Jesu zur Quelle und Norm haben und sich als dieses Geistes Kinder bewähren. Das aber ist wahrhaftig bei den beiden Referaten der Bergrede im reichsten Maße der Fall. Beide geben, was — obs auch im einzelnen eine Erweiterung und Modifikation des damals Gesprochenen sein möge — nach Gottes und seines Geistes Sinn als die große Reichsrede Jesu in der Gemeinde gelten soll.

2) Fragen wir nach dem Zweck, dem Inhalt und der Anordnung der uns bei M. vorliegenden Rede, mit Berücksichtigung der Lukanischen Relation, so können wir Bestimmungen des Zwecks und Inhalts im allgemeinen nur bis zu einem gewissen Grad gutheißen, wie sie Keil gibt (S. 216): „Christus legt die Grundzüge des durch ihn zu gründenden Himmelreichs dar, um seine Jünger und Anhänger über die Beschaffenheit dieses Reiches und die ethischen Erfordernisse für den Eingang in dasselbe zu belehren“; und zwar soll hiebei (S. 131) nach 5, 17–20 das eigentliche Thema sein: die Stellung Christi und seiner Jünger zur Gesetzesoffenbarung des A. B. Auf den letzteren Punkt legt Weiß (bei Meyer S. 202) für die „ursprüngliche Gestalt der Bergrede“ das eine, entscheidende Gewicht, sofern „die Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre und der pharisäischen Gerechtigkeitsübung den leitenden Gesichtspunkt und das geschichtliche Motiv bildete“. Diese Zweckbestimmung gewinnt aber Weiß nur dadurch, daß er selbst die ursprüngliche, in der apostolischen Quelle enthalten sein sollende Rede aus den Stücken 5, 3. 4. 6. 10–12. 17–48; 6, 1–18; 7, 1–5. 12. 15–18. 21. 24–27 komponiert (Matth. Ev. S. 222). Und daß dieselbe zu der Lukanischen Relation noch weniger paßt, als zu den von Weiß gestrichenen Abschnitten bei Matth., gibt er selbst zu. Anders und jedenfalls richtiger bestimmt Steinmeyer (a. a. O. S. 12 ff.) Zweck und Inhalt der Bergrede, wenn er wesentlich das betont, daß sie *λόγος τῆς ἀρχῆς*, fundamental er Unterricht sei, woraus sich auch die Antwort auf jenes *Wengel'sche* *mirare fortasse, cur hac homilia non clarius locutus sit Jesus de sua persona* ergeben soll. Und zwar soll nach Steinmeyer ganz entsprechend der Bestimmung des Anfangsunterrichts in Hebr. 6, 1 den Hauptinhalt die *μετάνοια ἀπὸ ἔργων νεκρῶν* und *πίστις ἐπὶ θεὸν* bilden, womit die Betonung der „Gerechtigkeit“ resp. des „Himmelreichs“ sehr wohl zusammengehe, wie denn dann Steinmeyer, freilich künstlich genug, für die drei Kapitel die Disposition statuiert: Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Streben nach Gerechtigkeit, Erlangen der Gerechtigkeit. Von der Dispositionsfrage noch abgesehen, so scheint mir damit, daß bei dieser Ansicht die Bergpredigt eine katechetische Rede wird, doch noch nicht ihr eigentlicher Charakter und Zweck getroffen, obgleich diese Bestimmung, besonders mit der Betonung der Erweckung der „Sehnsucht“ nach dem Himmel-

¹⁾ Vgl. Holzmann, Weizsäcker (ap. Z.N. S. 393 f.) u. a.

reich, viel richtiger ist, als wenn man sie wesentlich als missionierende Predigt ansieht, sofern sie hauptsächlich Angabe der Bedingungen sein soll, wie man ins Himmelreich gelangt, woran dann die Beschreibung der Pflichten, die man dann als Himmelreichsbürger zu erfüllen hat, sich anreihen soll. Und doch enthalten alle diese Ansichten etwas richtiges.

Sehen wir die in R. 5—7 selbst für Entscheidung unserer Frage vorliegenden Data an, so wird zu 5, 1 bei der Erklärung von *ὅχλοι* und *μαθηταί* gezeigt werden, inwiefern Jesus bei seiner Rede einen doppelten, einen engeren und einen weiteren Kreis um sich hat und beide auch irgendwie berücksichtigen muß. Könnte man nun für diesen von missionierender, für jenen von katechetischer Rede sprechen, so wäre jedenfalls einmal zu sagen, daß durchaus die erste Beziehung, die auf den Kreis der *μαθηταί* (weiteres s. u.) dem Ganzen seinen Stempel aufdrückt; sodann aber ist auch hiemit noch nicht die Hauptfrage getroffen. Man hat diese schon längst¹⁾ dahin formuliert: ist die Bergpredigt *concio legalis* oder *evangelica*? Anders ausgedrückt: sind die Zuhörer — auch dieselben als *μαθηταί* vorausgesetzt — wesentlich solche, die der *δικαιοσύνη*, der *βασιλεία*, den Gütern und Forderungen des Reichs u. s. w. noch fremd gegenüberstehen, erst für diese gewonnen, gereizt, resp. gemahnt, gewarnt werden müssen? oder sind es solche, die — wenn auch erst Anfänger in der neutestamentlichen Gerechtigkeit — doch wesentlich schon dem in Christo erschienenen Gottesleben zu eigen angehören, also wesentlich getröstet oder, sowohl im Besitz resp. in der Hoffnung des Guten, als in der Pflichtübung des Guten ermuntert werden? Und soweit die Polemik hiezu kommt, so fragt sich nicht bloß: ist diese Selbstzweck oder (was selbstverständlich bejaht werden muß) nur Mittel zum Zweck, sc. der Warnung der Zuhörer vor den bekämpften Gegnern? sondern: hat diese Warnung das zur Voraussetzung, daß die Zuhörer (wenigstens die, die Jesus in erster Linie im Auge hat) noch gewissermaßen als im Bann dieser bekämpften Anschauung (der pharisäischen) befindlich und erst der Herausnahme aus demselben bedürftig angesehen sind, oder vielmehr das, daß die Zuhörer (die *μαθηταί*) bereits wesentlich diesem Bann, diesem Kreis entnommen sind und nur vor Nach-, resp. neuer Einwirkung desselben bewahrt werden müssen? Alle diese Fragen beantworten wir der Hauptsache nach in der zweiten Richtung, können daher die Bergpredigt, was ihre Tendenz für ihren nächsten Hörerkreis betrifft, weder als missionierende, noch auch als katechetische Rede, letzteres wenigstens dann nicht auffassen, wenn der Sinn des Ausdrucks der sein sollte, daß Leute, die erst in äußerlichem Anschluß an den Herrn sich befinden, überhaupt in die ersten Grundwahrheiten des Reiches Gottes eingeführt werden sollen. Mit dieser Fassung wäre die Voraussetzung der Rede und damit ihr Zweck unrichtig bestimmt; sie setzt als die eigentlichen (engern) Adressaten Leute voraus, die schon Jesu innerlich angehören, und will sie in erster Linie ihres Heilsgutes gewiß machen, in zweiter Linie in Erfüllung ihrer Heilspflicht ermuntern. Fassen wir die Hauptpunkte der Rede ins Auge, so werden wir, was die Makarismen betrifft, unten nachweisen, daß es ganz unrichtig ist, den eigentlichen Nachdruck in denselben auf die Darlegung der Bedingungen zu legen, unter denen man ins Himmelreich eingeht und darin bleibt. Vielmehr sind sie wesentlich Trostzuspruch, Ermunterung, Evangelium, nicht Gesetz. Jesus spricht hier das Himmelreich mit seinem Gut, dem Lebenserbe, dem neutestamentlichen armen Gottesvolk zu, das in seinen Jüngern vor ihm steht, dem Gottesvolk, welches sowohl in seiner Stellung in der Welt, als in seiner Gesinnung das rechte Gegenbild zu jenem Reste Israels ist, dem ein Jesaja sein „tröstet, tröstet“ zugerufen hatte. Vollends bei Lukas sind, wie der Gegensatz „wehe euch Reichen“ u. s. w. beweist, die Makarismen nicht als Mahnung, wie man sein müsse, um ins Himmelreich zu kommen, gemeint, sondern als ermunternder Zuspruch an die, welche so und so elend sind, aber als solche getröstet

¹⁾ Vgl. die Geschichte des Streits über die Bergpredigt als *concio legalis* oder *evangelica* bei Tholuf S. 22 ff.; auch Grau, Selbstbewußtsein Jesu, wo S. 142 halb richtig halb unrichtig gesagt ist: „die Bergpredigt enthält nicht den Weg, wie man ins Reich Gottes komme, sondern redet von der Bethätigung der Reichsgemeinschaft Solcher, welche Bürger des Reichs sind“, vgl. S. 148 u. 154.

werden. — Was Johann Matth. 5, 17–20 und sein Verhältnis zum übrigen Inhalt der Rede betrifft, so tritt ja freilich hier die Mahnung und Forderung resp. Warnung in den Vordergrund, aber der Hauptsatz „ich bin gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen“ hat doch mindestens auch eine sehr evangelische, keine bloß gesetzliche Bedeutung. Und was die Forderung der ächten Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung und die Gegenüberstellung derselben zu der pharisäischen betrifft, so zeigen zusammenfassende Worte wie 5, 48 jedenfalls, daß von Polemik um der Polemik willen keine Rede ist, sondern die polemische Wendung nur in der oben gekennzeichneten Weise Mittel zum Zweck ist. Man hat schon oft den Abschnitt 5, 17–20 zum Thema für das folgende erklärt. Daran ist richtig, daß wenigstens 5, 21 — 6, 18 die Ausführung desselben ist, es wird hier die Gerechtigkeit der Jünger Jesu dargelegt teils an Beispielen aus dem Dekalog u. ähnl. (5, 21–48), teils an den von den Pharisäern besonders betonten frommen Übungen (6, 1–18). Und auch bei Lukas treten 6, 27 ff. Mahnungen, betreffend das gerechte Verhalten, auf; jedoch der Gegensatz gegen die Pharisäer und damit die Parallele zu Matth. 6, 1–18 fehlt hier völlig, wie auch in der Parallele des Luk. zu Matth. 5, 21–48 die Gegenüberstellung von τοῖς ἐρχομένοις ἐργάζεσθαι und ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν nicht vorhanden ist. Wird man hienach freilich für die Matthäische Relation dieses Abschnitts der polemischen Beziehung ihr Recht lassen müssen, so nötigt doch teils das schon bisher Gesagte, teils die Lukas-Parallele zu dem Satz, daß im Sinn Jesu jedenfalls nicht die Polemik der Zweck des Abschnitts war; und auch bei Matth. tritt dieselbe von 6, 10 an, obgleich hier und da noch durchblickend (vgl. die Ergeße zu 6, 10 und 7, 1), doch durchaus zurück. Es wird nun zuerst 6, 10–34 positiv die Gesinnung der Jünger Jesu als Streben nach dem Himmelreich geschildert, und dieses erscheint teils unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Ziels, teils aber namentlich unter dem des Guten und Rechtes, das genießend die Kinder Gottes, im Vertrauen auf ihren Vater, berechtigt sind, alle Sorgen fahren zu lassen. Dieser Gedanke ist denn doch gegenüber 5, 17–6, 18 wesentlich ein neuer und tritt weit mehr in Parallele mit 5, 1–16. Es kann also davon keine Rede sein, 5, 17–20, sofern es sich hier (und dann 5, 18 ff.) um die von den Jüngern verlangte Gerechtigkeitsübung handelt, zum Thema auch für 6, 10–34 zu machen. Und dies beweist wieder fürs Ganze, daß keine Rede davon sein kann, nur die Pflicht, resp. Bedingung des Himmelreichs Empfangs als den Einen Hauptgedanken der Bergpredigt hinzustellen. Dagegen tritt unleugbar wieder mit 7, 1 ff. der Gesichtspunkt der Gerechtigkeitsertüchtigung im praktischen Leben als der maßgebende hervor, obgleich neben die 7, 1–8 auftretenden Gebote resp. Verbote in eigentümlicher, bei der Ergeße näher zu besprechenden Weise, in 7, 7 ff. wieder das Recht des Gotteskinds, und zwar auf Gebetsumgang, Erhörung u. s. w. tritt. Auch 7, 18 ff. kommen die beiden Gesichtspunkte, der der Pflicht und der des Rechts in einander zur Geltung; und dabei auch wieder ein indirekter Gegensatz zum Pharisäismus. Die Darlegung des rechten Weges (7, 13, 14) und der rechten Wegweiser (15–23) ist sicher in erster Linie Vorführung der Jüngerpflicht; aber in 7, 15 ff. jedenfalls ist doch das eigentliche Interesse der Rede nicht die sittliche Warnung davor, resp. Hinweisung auf die Pflicht, daß die Hörer nicht in pseudo-prophetisches Wesen hineinkommen sollen, resp. sich verführen lassen. Vielmehr um die Behütung vor der Gefahr des Verführerwerdens und damit Verlorengehens handelt es sich, um die Aufgabe von Kennzeichen, woran die Jünger Jesu ächte und falsche Diener des Herrn unterscheiden und sich so schützen können vor dem durch die letzteren drohenden Verderben. Es redet hier der Hirte, welcher seine Schafe vor dem Wolf behüten will. Und so ist, wie dann vollends der Schluß 7, 24 ff. beweist, gewiß auch hier keine bloße gesetzliche Lehr- und Mahnrede gegeben, sondern mitten in allem ernststen Mahnen und Warnen doch wesentlich Heilsanspruch, Heilsfürsorgendes Liebeswort.

Nach all diesen Data scheint es uns unmöglich, als den eigentlichen Zweck, resp. als Thema der Bergpredigt die Darlegung der Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz und seinen jüdischen Deutern oder die Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre und Gerechtigkeit u. dgl. zu fassen. Und ebenso unmöglich scheint es uns, die Belehrung der Jünger, resp. dixer, die es werden wollen, über das Himmelreich und seine Gerechtigkeit nur, resp. durchaus vorherrschend unter dem Gesichtspunkt der Weckung zu Buße und Glauben (vgl. oben Steinmeyer),

resp. unter dem der Mahnung zur Erfüllung der Bedingungen, unter denen man Himmelreichsbürger wird, und der Pflichten, die der, welcher Himmelreichsbürger ist, zu leisten hat, zum einen beherrschenden Gegenstand der Rede zu machen. Vielmehr ist tröstender, ermunternder Zusage an die, die als Jünger Jesu das Anrecht auf das Himmelreich haben und freundlich-ernste Reizung zum Eintritt in diese Jüngergemeinschaft und Vorführung dessen, was dieselbe genießt, aber freilich auch wie sie lebt und handelt, — womit der Unterschied vom Pharisäismus u. s. w. von selbst zur Geltung kommt — der eigentliche Charakter dieser Rede. Wir möchten somit das Thema formulieren: das Gut und die Pflicht der Himmelreichsbürger, und wir glauben, daß die zwei großen Teile 5, 3 — 6, 18 einerseits, 6, 19 — 7, 27 andererseits je in zwei Abschnitte zerfallen, in deren erstem jedesmal der Gesichtspunkt des Gutes und Rechtes, resp. Ziels, im zweiten der der Pflicht, der Gerechtigkeitsertreibung im praktischen Leben überwiegt, selbstverständlich so, daß je der andere Gesichtspunkt auch zu seinem Recht kommt; aber das einermal werden sozusagen die beiden Gesichtspunkte gebunden unter dem des Gutes, das anderemal unter dem der Pflicht. Inwiefern aber doch immer der Gesichtspunkt des Gutes, subjektiv ausgedrückt die freundliche Lockung, Einladung, Ermunterung vorwiegt, geht aus dem Gefagten hervor.

So möchte nun auch die Disposition der Bergpredigt klar sein; wir geben dieselbe hier nur im Umriss, indem wir für die einzelnen Bestimmungen auf die Exegese zur näheren Begründung und Rechtfertigung verweisen: Erster Teil 5, 3 — 6, 18: 1) das Gut des Himmelreichs wird zum Trost denen zugesprochen, welche in der Welt und in sich selbst keine Befriedigung findend die *βασίλεια τῶν οὐρανῶν* und die *δικαιοσύνη* suchen (5, 3—12); sie haben auch der Menschheit gegenüber die hohe Stellung und den hohen Beruf des Lichtes und Salzes (5, 13—16). Aber eben damit haben sie freilich auch 2) eine hohe Pflicht, die einer Gerechtigkeit ganz anderer Art als die der Pharisäer ist. Der Gesetzeserfüllung Christi muß die seiner Jünger entsprechen (5, 17—20); wie dies der Fall ist und wie sich so seine Jünger von den Pharisäern unterscheiden, wird zuerst an Beispielen aus dem Dekalog (5, 20—48), sodann an den von den Pharisäern besonders hochgehaltenen Übungen der Frömmigkeit und Liebe (6, 1—18) gezeigt; in ersterer Beziehung wird, wie Aelias sagt, mehr das quid, in letzterer mehr das quomodo der Gerechtigkeit dargelegt. Zweiter Teil 6, 19 — 7, 21: 1) das himmlische Gut und nur dieses soll und darf Ziel des Strebens (6, 19—24) sein, dadurch werden die Jünger Christi frei von Sorgen (6, 25—34). Aber diesem hohen Recht, dieser Freiheit entspricht wieder 2) ernstes Üben der Pflicht, und zwar der Liebe, die nicht hochmütig richtet, obgleich sie auch ihr hohes Gut nicht preisgibt (7, 1—6); denn auch von Gott wollen und erfahren wir betend Liebe nur, wenn wir Liebe üben (7, 7—12). So gehen denn die Jünger Jesu den schmalen Weg seiner Gebote (7, 13, 14), lassen sich nicht von Leuten, die nicht auch die Gebote erfüllen, verführen (7, 15—23), sondern bauen ihr Haus, das allein hiemit felsenfest steht, auf Jesu Wort (7, 24—27).

5, 1—16.

Inhaltsübersicht: Selig, weil des Himmelreichs Erben (v. 3—12), und mit einer hohen, aber auch verantwortungsvollen Aufgabe in der Welt betraut (v. 13—16) sind die Jünger Christi.

Zum Verständnis zunächst der Makarismen handelt es sich 1) um Beantwortung der schon in den allgemeinen Vorbem. zur Bergpredigt hervorgetretenen Frage: auf was liegt in denselben der Nachdruck, auf der Verheißung, der Heilszusage oder auf der Schilderung der Beschaffenheit der Betreffenden? Ist der eigentliche Nerv des Gedankens dieser: selig seid ihr, die ihr so und so seid? Oder dieser: wenn ihr selig sein wollt, müßt ihr so und so sein? Durchaus die gewöhnliche Auffassung geht nach der letzteren Richtung; die Makarismen, sagt z. B.

Meyer-Weiß, stellen die Bedingungen der Teilnahme am Himmelreich dar. Nun ist selbstverständlich, daß dies auch der Fall ist, aber es ist nur mittelbar in denselben auch die Bedingung angegeben; der unmittelbare Nerv liegt sicher auf jenem erstbezeichneten Gedanken, ganz so wie etwa in Psalm 1 u. dgl. Die hier vom Herrn geschilderten Leute sind solche, die er als so und so beschaffen, als sein Jünger schon kennt, resp. voraussetzt und denen er deswegen das Himmelreich zuspricht. Damit ist ja unter der Hand auch die Mahnung enthalten, solche Leute zu bleiben, resp. zu werden (s. zu v. 1 u. 2 über die Zuhörer), damit diese Verheißung auch sicher ihnen gelte. Aber nicht gesetzliche Forderung, sondern Gnaden- und Heilszuspruch sind die Makarismen, Heilszuspruch an die Jünger, in denen, wie wir oben gesagt (zunächst anfangsweise) das neutestamentl. wahre Israel repräsentiert ist, wie es namentlich Deuterosefaja schildert, die arme, kleine Herde, die zu trösten der Beruf des Knechtes Gottes ist, cf. bes. Jes. 61, 1 ff. 2) Was die Anordnung der Makarismen oder das Verhältnis derselben unter einander betrifft, so ist die Frage nach der Zahl derselben eine sehr unwichtige. Wegen des Wechsels der Person in v. 11 gegenüber allen vorhergehenden Seligpreisungen, sowie des Inhaltsverhältnisses von v. 11 u. 12 zu v. 10 kann v. 11 u. 12 nicht als eine neue Seligpreisung, sondern nur als Applikation der letzten unmittelbar an die Jünger gefaßt werden. Dagegen der Makarismus in v. 10 ist den vorangehenden völlig koordiniert und kein Grund abzusehen, warum er nicht als eigener gerechnet werden sollte. Wir zählen also acht Makarismen. Unter diesen nun scheinen uns je die vier ersten und dann wieder die vier letzten dem Inhalt nach zusammenzugehören und zwar so, daß die Subjekte des μακάριοι dort nach der Seite des Bedürfnisses, hier nach der Seite der sie zur Seligpreisung würdig machenden Gesinnungs- und Handlungsweise geschildert sind; dort ist der Sinn: das Gut des Himmelreichs gehört den Betreffenden, weil sie es bedürfen und als Elende danach sich sehnen; hier ist der Sinn: das Himmelreich gehört ihnen, weil sie Himmelreichsinn, Gottesinn haben und beweisen, und damit s. v. v. es verdienen. Genauer: v. 3—6: Armen am Geist, also Leuten, die in sich selbst nicht haben, was sie sollten, Leidtragenden, also Leuten, denen die Welt und ihr eigenes Leben kein Glück bietet, sanftmütigen Duldern, die ein Joch, besonders ein von Menschen aufgelegtes geduldig tragen, Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit, also Leuten, die ihr inneres Elend zum Verlangen nach ewigem, göttlichem Gut, nach dem Gerechtigkeitsstand bei Gott treibt, solchen Leuten wird das ewige Lebensgut zu Teil. V. 7—12: Leuten, die den Sinn göttlicher Liebe und Erbarmung beweisen gegen andere, Leuten, die ihr Inneres rein halten von fleischlichem und weltlichem Wesen, Leuten, die als Friedenskinder für Frieden unter den Menschen arbeiten, Leuten, die in treuem Bekenntnis zu mir leiden, Euch meinen verfolgten Jüngern, den echten Nachfolgern der Propheten gehört das Himmelreich. — Mit dieser unsrer Anordnung und sachlichen Auffassung der Makarismen ist wohl auch deutlich geworden, wie wir zu den Versuchen stehen, den inneren „Organismus“ derselben als einen unmittelbaren Gedanken- und Sachfortschritt, als eine logische und zugleich dem Leben entsprechende Entwicklung nachzuweisen,

resp. zu konstruieren. Als Beispiel sei Steinmeyers Wort (S. 35) angeführt: „das πνεῦμα hat die πτωχεία ermessen und erkannt, trauernd beklagt es deren Konsequenzen (2 Maff.) und unterwirft sich πρᾶν ihrem Druck.“ Das relative Recht solcher Konstruktion, namentlich für die Anwendung, wird in unsrer Exegese hervortreten: aber der nächste Sinn der Zusammenstellung der Seligpreisungen ist ein Neben-, nicht (inneres) Nacheinander, und die Einheit für alle ist darin gegeben, daß dieselben Personen (in erster Linie die Jünger Christi) es sind, welchen all diese Qualitäten beigelegt werden, und es dasselbe Himmelreich ist, das ihnen zugesprochen wird. — Endlich glauben wir mit unsrer Auffassung der Makarismen die größte innere Schwierigkeit derselben überwunden zu haben, die bei jener gesetzlichen Auffassung sofort hervortritt und nicht gehoben werden kann; wir wollen sie mit der Frage ausdrücken: kann denn Jesus im Ernst ohne weiteres z. B. allen ἐλεῖμονες, allen εἰρηνοποιοὶ u. s. w. das Himmelreich zusprechen? Gibt es denn nicht auch ἐλεῖμονες, welche sonst so wenig von Christenart an sich haben, daß wir sie unmöglich für Himmelreichsbürger halten können? Nur bei unsrer Fassung d. h. wenn, wie oben gesagt, alle diese Makarismen in der Einheit zusammengehören, daß alle die betreffenden Personen als Jünger Jesu vorausgesetzt sind (vgl. aber weiteres unten zu v. 1 u. 2), dann aber auch völlig fällt diese Schwierigkeit dahin. — Endlich brauchen wir nun wohl gegen die Auffassung (Tholuf, Keil u. s. w.) des Verhältnisses der Makarismen nicht ausführlich zu kämpfen, daß die ersten (3–6) die Bedingungen zum Eintritt in das Himmelreich, die letzten (7–12) die des Bleibens in demselben oder die Wirkungen (Achelis) und Äußerungen der erlangten Gerechtigkeit schildern sollen. Gehört denn z. B. Sanftmut (v. 4 resp. 5) nicht auch zum Bleiben im Himmelreich? Womit soll das μακάριοι οἱ πραεῖς sich kennzeichnen als „ein Verlangen nach der Gabe“, nicht ein „Besitzen der Gabe (Achelis) ausdrückend? Man kann ja verschiedene der hier gegebenen Schilderungen der Jünger, besonders in der zweiten Reihe in der Weise jener Unterscheidung anwenden, aber der die Anordnung beherrschende Gedanke ist ein anderer.

Der zweite Abschnitt, v. 13–16 bildet, wie aus der obengegebenen Disposition der Bergpredigt hervorgeht, den Übergang von dem vorherrschenden Gesichtspunkt des Gutes zu dem der Pflicht. In dem ὑμεῖς ἐστέ überwiegt noch jener, in dem οὕτω λαμπρῶν spricht sich dieser klar aus. Als Himmelreichsbürger habt ihr, meine Jünger, eine hohe Stellung und Aufgabe in der Welt; gerade ihr, welche sie ausstößt, seid das Ferment, das sie vor dem Verderben bewahrt. Diese Stellung wird mit dem doppelten Bild, dem des Salzes und dem des Lichtes bezeichnet; einerseits vermitteln Christi Jünger der Welt das Leben, die Rettung vor dem Untergang durch eine in aller Stille intensiv wirkende, Gotteskräfte in die Welt einführende Thätigkeit; andererseits vermitteln sie ihr das Licht, also Erkenntnis Gottes und Verherrlichung Gottes und zwar durch Beweisung von Werken, in welchen der Geist Gottes sich kund thut. In beiden Beziehungen aber müssen sie sich auch warnen und mahnen lassen; sie könnten einestheils die Salzkraft, die pneumatische Wirkungsfähigkeit verlieren, sie könnten andernteils den sie beselenden Geist

im Handeln verleugnen. So tritt der heilige Ernst ihrer Aufgabe, ihre Verantwortlichkeit (Steinmeyer) neben den seligen Zuspruch ihres hohen Gutes.

B. 1. τοὺς ὄχλους —, προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ —, v. 2 ἐδίδ. αὐτοῦς. Zu ὄχλους vgl. 4, 25; 7, 28. Nach der letzteren Stelle darf man die Sache nicht so darstellen, als ob Jesus vor der Menge fliehend sich auf einen Berg zurückgezogen hätte (Lange), um hier mit der engeren Schar seiner Jünger zusammen zu sein. Allerdings bezeichnet οἱ μαθηταὶ in unserem Vers, in klarem Unterschied von ὄχλοι, einen engern Kreis, aber dieser besteht nicht bloß aus den 4, 18 ff. genannten oder überhaupt aus den bis dahin gesammelten (Luk. 6, 12 ff.) Aposteln, sondern (Luk. 6, 17) aus dem ὄχλος μαθητῶν d. h. allen, die bis jetzt in den eigentlichen Lehrunterricht Jesu, in seine Nachfolge eingetreten waren. Daß οἱ μαθηταὶ bei Matth. immer nur den engsten Kreis (der Zwölf) bedeute (Achelis), ist nicht nachzuweisen; 8, 21 ist jedenfalls zweifellos davon nicht die Rede. Und ἐδίδ. αὐτοῦς v. 2, vgl. Luk. 6, 20 macht deutlich, daß die Bergrede unmittelbar nur diesen seinen Jüngern, denen, die wie Schüler an ihn als Rabbi sich angeschlossen hatten, galt. Aber neben diesem engern Kreis, der Jesum umgibt, muß (7, 28) ein großer weiterer Kreis von Zuhörern, eben jene ὄχλοι des Matth. gedacht werden. Und ἰδὼν ἀνέβη heißt nicht: „um von diesen nicht gehört zu werden, ging er hinauf“, sondern umgekehrt: er sucht einen erhabenen Platz, der ihm möglich macht, sowohl den engern Kreis zu einem Lehrvortrag um sich zu sammeln, als auch von dem weitem Kreis gehört zu werden. Also nicht zwei Reden, eine esoterische (etwa die bei Matth. gegebene) und eine exoterische (Luk., vgl. Augustin), sondern Eine Rede, gültig unmittelbar den Jüngern, nur mittelbar den Übrigen ist die Bergrede. Eben damit gewinnt — und das bildet eine Ergänzung zu dem in den Vorbemerkungen gesagten — allerdings alles, was Jesus hier spricht, gewissermaßen einen doppelten Sinn. Eigentlich und streng genommen gilt es, wie gezeigt, nur seinen Jüngern; sie sind in den Makarismen und vollends klar v. 13 ff. charakterisiert. Für den weiteren Kreis haben diese Charakteristiken zunächst eben den Sinn, sie zu reizen, solche Leute auch zu werden, nämlich dadurch daß sie auch Jesu Jünger werden. Andererseits aber ist doch, wie zu v. 7 ff. deutlicher gezeigt werden wird, die Anschauung Jesu die, daß auch unter denen, die noch nicht seine Jünger sind, Leute sich finden, die eine Art Vorstufe von dem darstellen, was er in seinen Jüngern anerkennt, Leute, die Joh. 11, 52 τέκνα θεοῦ διεισφοτισμένα heißen, Leute, denen ein relatives Gerechtigkeitssuchen und Gerechtigkeitsüben zukommt, ein Ringen um Gott und das Heil, welches dann in Christo sein Ziel findet; cf. Joh. 3, 19—21. Und insofern gilt in einem weiteren Sinn das Gesagte auch Nicht-Christen.¹⁾ Wenn man aber endlich auch die Stufe der μαθηταὶ noch unterscheiden muß von der der wiedergeborenen Christen, die Jünger, wie sie hier stehen, von den Jüngern, wie sie später, besonders durch die Geistesbegabung wurden, so versteht es sich von selbst, daß das hier, besonders v. 13 ff. gesagte, von jenen eben

¹⁾ Hiemit, wie mit dem bei der Inhaltsübersicht Gesagten und dem unten zu v. 7 ff. entwickelten wird auch das sehr relative Recht der von Ritshl, Rechtfertigung 1 A. II S. 32 gegebenen „pelagianischen Velleität“ (Schmid, Kirche S. 23) klargestellt sein.

insofern gilt, als sie anfangsweise das sind, was sie ganz erst durch den h. Geist werden. — εἰς τὸ ὄρος, Artikel = der in der Nähe befindliche Berg; andere (z. B. Ächelis): der (eben durch die Rede) bekannte Berg; nach der Tradition der „Berg der Seligkeiten“ bei Saphet, auf welche Stadt Jesus in v. 14 hingebeutet haben mag. Mit Luk. 6, 17 ἐπὶ τόπον πεδινὸν ist es möglich, mit Bengel u. a. unser ὄρος so zusammenzubringen, daß auf dem Berg und zwar einem niederen, als Jesus vorher gewesen (Luk. 6, 12. 17) ein Plateau sich befand. Mösgens Ansicht, das ἀνέβη u. s. w. gehe auf einen sich wiederholenden Vorgang, scheint uns unmöglich. Daß Matth. mit ὄρος zugleich die Bergrede als Gegenstück zum mosaischen Gesetz auf Sinai darstellen wollte (Jbbeken), ist ansprechende, aber unbewiesene Vermutung. — B. 2. ἀνοίξας τὸ στόμα, Luther, Erl. 43, S. 7 ff. „daß man siehet, es sei sein Ernst; — das gehöret auch zu einem Prediger, daß er das Maul freich und getrost aufthue, nicht schweige, noch mummle, sondern ohne Scheu und unerschrocken bekenne und dürre heraus sage, niemand angesehen noch geschonet, es treffe, wen oder was es wolle.“ Der Evangelist, der sonst diese Redensart nicht braucht (13, 35 ist anderer Art; vgl. dagegen act. 8, 35; 10, 34), will wohl hiemit in gewisser Feierlichkeit darauf aufmerksam machen, daß eine besonders wichtige (Mösgen: mit Spannung vom Volk erwartete) Rede nun anhebt.

B. 3. Luther (a. a. O. S. 10 f.): „das ist ja ein feiner, süßer, freundlicher Anfang seiner Lehre und Predigt. Denn er fähret nicht daher, wie Moses oder ein Gesetzklehrer, mit Gebieten, Dräuen und Schrecken, sondern aufs allerfreundlichste, mit eitel Reizen und Locken und lieblichen Verheißungen.“ Übrigens vergesse man auch nicht, wie gerade auch im Alten Testament Gott als Gott der Armen immer gepriesen und namentlich für die messianische Zeit die Errettung der Elenden in Aussicht gestellt ist, vgl. z. B. Ps. 72, 12 ff.; Jes. 25, 4; 61, 1 ff. u. s. w. — μακάριοι dem hebr. אֲשֶׁר entsprechend, so LXX z. B. Ps. 1, 1; nicht ein Seligkeitswunsch, sondern eine Seligerklärung (Ächelis). Was Jesus aber inhaltlich unter diesem „selig sind sie“ versteht, zeigen die jedem Hauptsatz beigefügten, das Urteil „selig“ begründenden Kausalsätze ὅτι u. s. w.: selig sind sie, weil — oder damit, daß sie dies und das zu eigen bekommen; und zwar nur sie, αὐτῶν, αὐτός u. s. w. tritt stets betont an die Spitze. Das nun aber, was die Betreffenden als μακάριοι zu eigen bekommen, ist im ersten und und letzten Matzarismus (v. 3 u. 10) allgemein durch „ihrer ist das Himmelreich“ ausgedrückt, während die übrigen Seligpreisungen diesen allgemeinen Begriff je nach derjenigen Seite hin konkret bestimmen, welche durch das im Hauptsatz bezeichnete Bedürfnis, resp. sittlich-religiöse Verhalten speziell gleichsam als Echo hervorgerufen wird (vgl. z. B. πεινῶντες — χορτασθήσονται u. dgl.). Zum Begriff des Reiches Gottes s. zu 3, 2. Streitlos erscheint es hier durchaus als das den Jüngern Christi geschenkt werdende Lebensgut, dessen verschiedene Seiten in den folgenden Matzarismen auseinandergelegt werden; und ebenso sicher ist der Begriff hier eschatologisch gedacht. Zwar könnte man die Präsentia εἶστιν v. 3 u. 10 dafür in Anspruch nehmen, daß das im Reich Gottes beschlossene ewige, himmlische Lebensgut schon jetzt (sofort) der Betreffenden Eigentum ist; und inwiefern dieser Gedanke sachlich richtig ist, wurde zu 3, 2 dar-

gelegt. Aber keinesfalls wäre dies so zu verstehen, als ob der Herr bloß ein inneres, eben mit der betreffenden Gesinnung selbst vorhandenes Gut, die Herzengemeinschaft mit Gott, deren Frieden u. dgl. (Ibbeken u. a.) meinte. Die folgenden Futura v. 4 ff. und der Inhalt von Aussprüchen, wie v. 4. 8. 12 beweisen jedoch streitlos, daß unser *ἐστιν* = „es gehört ihnen zu“ so verstanden werden muß, daß sie mit dieser Gesinnung (*πτωχοὶ* u. s. w.) erst die Voraussetzung haben, unter welcher ihnen das zukünftige, aber im Anbruch begriffene Himmelreich zugeteilt werden kann. Die Seligkeit des mit der Parusie ausgerichtet werdenden Reichs spricht Jesus den Betreffenden zu; davon haben sie freilich sofort den Vorschmack, s. zu 3, 2. — *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*. Im A. T. findet sich keine ganz entsprechende Ausdrucksweise, doch vgl. Jes. 57, 15 *רַחֵם עַל הָעֲנִי*, auch Jes. 61, 5; bei Lukas nur *πτωχοὶ; πτωχὸς* im Unterschied von *πένης* = bettelarm (Reil); dazu, daß gerade die *πτωχοὶ* oben anstehen, vgl. 11, 5. Zu übersetzen ist nicht „arm an (heiligem) Geist“ (Achelis, Reil), sondern „arm in (ihrem) Geist.“ Aber nicht „denen arm zu Mute ist“ (Grua a. a. O. S. 149), sondern *τῷ πνεύματι* bezeichnet die Sphäre, in welcher die Armut sich bewegt; es sind diejenigen, denen das Gut, der Reichtum fehlt, welchen der Geist des Menschen braucht, also nicht bloß und vorherrschend: arm an Erkenntnis u. dgl., sondern hauptsächlich: in sich und der Welt keine innere Befriedigung, keine Füllung mit ewigem Lebensgut habend. Nicht im Ausdruck an sich, wie Steinmeyer glaubt, wohl aber in der Sache liegt die selbstverständliche Ergänzung: solche, die sich als Arme erkennen, darüber gebeugt sind u. s. w. Das Lukanische bloße *πτωχοὶ* ohne *τῷ πνεύματι*, dessen „ebjonitisches“ Verständnis eben Mißverständnis war und ist, findet seine Erklärung und sachliche Übereinstimmung mit der Ausdrucksweise des Matth. (vgl. die Vorbem.) dadurch, daß dort Jesus in der zweiten Person redet, also eben seine Jünger als die *תַּלְמִידֵי* oder *תַּלְמִידֵי* meint. Dabei enthält die äußere Armut nicht als solche, sondern als Bestandteil, ja Konsequenz der Angehörigkeit zur Herde des armen Menschensohns, cf. Matth. 8, 20 und 19, 22, die Anwartschaft aufs Himmelreich. In der Anwendung ergibt sich natürlich der Gedanke, daß die äußere Armut ein Mittel zur Erweckung der geistlichen Armut sein soll und will, vgl. Luther a. a. O. S. 14 f. — Da auf die Lukanische Version näher einzugehen nicht unsre Aufgabe ist, so bemerken wir nur, daß wir es nicht verstehen, warum das *ὅναι ὑμῶν τοῖς πλουσίοις* u. s. w. (6, 24) so gar nicht „übereinstimmen soll mit dem Geist, in welchem Jesus selbst gelehrt hat“ (Weizsäcker S. 402). Hat denn Ch. bei Matth. keine *ὅναι*? vgl. 11, 21; 18, 7, vollends Kap. 23; und kein Wort über die Reichen 19, 23 f.?

B. 4. Als zweiten Makarismus halten wir mit Thol., Rössg. u. a. gegen Tisch., Gehh. u. s. w. *μακ. οἱ πενθοῦντες* u. s. w. nach ABC u. s. w., Syr., nicht *μακ. οἱ πρᾶεῖς*, wofür nur D, Bulg., R.V. u. s. w., fest. *οἱ πενθοῦντες* ganz allgemein: die, deren Los auf Erden der Art ist, daß Trauern für sie typisch, charakteristisch ist. Dem objektiven *πτωχοὶ* v. 3 tritt damit zur Seite die subjektive Gemütsstimmung; daß Jesus auch hier an seine Jünger als die denkt, deren Los auf Erden Trübsal ist, brauchen wir nicht weiter auszuführen. Wie aber der an

sich physisch-psychische Begriff des Trauerns selbst auch zu einem ethischen wird und inwiefern dann so auch dieses Wort allgemein, nicht bloß von Jesu Jüngern gilt, zeigt die Parallele des Lukas, wo dem „wohl euch, die ihr jetzt weinet“ entgegentritt das „wehe euch, die ihr jetzt lachet“. Die beste Illustration hierzu gibt die Parabel vom reichen Mann und Lazarus Luk. 16, 19 f. Somit sind *πενθοῦντες* faktisch die, welche ihr Glück auf Erden nicht bloß nicht haben, sondern auch nicht da suchen und finden, die, welche durch ihren Erdenjammer nach ewigem Gut seufzen lernen. — *παράκληθῆσονται*, Luk. *γελάσετε*, vgl. 1 Petr. 1, 6. 8. Was für ein Trösten gemeint ist, zeigt der Gegensatz *πενθοῦντες*: der Grund, warum sie trauern, das betreffende Übel wird entfernt und umgekehrt das Gut, dessen Nichtbesitz ihnen Weh bereitere, ihnen geschenkt; und zwar in dem Reich dessen, welcher der *ἐρηρ*, der Tröster und Trost Israels (Luk. 2, 25) ist. Die Art und Weise aber und der jedesmalige konkrete Inhalt der Tröstung richtet sich nach den Verhältnissen und der sittlich-religiösen Stufe der Betreffenden. Es darf also weder bloß an die innere Tröstung, welche die Gläubigen durch den Frieden des h. Geistes erfahren, noch bloß an die (freilich auch hier zunächst ins Auge gefaßte) Freude des künftigen vollendeten messianischen Reichs, des ewigen Lebens (vgl. ap. 7, 18. 17) u. s. w. gedacht werden, sondern alles ist gemeint, was das messianische Reich von Lebensglück in sich enthält und schon jetzt, wenigstens im Angeld (s. z. v. 3) gibt. — B. 5. Keine Par. bei Luk. — Haben die zwei ersten Makarismen die Bedürftigkeit derer, an welche Jesus sich wendet, nach ihrem eigenen, äußern und innern Lebensstand geschildert, so der dritte (s. z. v. 4) dieselbe nach der sozialen Stellung der Betreffenden und ihrem Verhalten dabei. Das in einander übergehen der Begriffe *ἐρηρ* (v. 2) und *ἐρηρ*, *πραεῖς* tritt hier klar hervor. Gemeint sind die (Jünger Christi als solche), welche in ihrem Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft als die gedrückten dastehen, dies aber nicht zu trotzigem sich auflehnen u. dgl. benützen, sondern — ihrem Meister ähnlich 11, 29 — unter das auf sie gelegte Joch sich beugen, weder gegen Gott noch gegen Menschen murren, sondern mit ergebenem, stillem und sanftem Sinn geduldig ihre Last tragen. Gerade diese *κληρονομήσουσι τ. γῆν*; der Ausdruck wohl aus Ps. 37, 11; vgl. auch schon Verheißungen wie Gen. 15, 7 u. dgl.; im A. T. sicher = „das (verheißene) Land (Kanaan) besitzen“, aber schon für die alttest. Verheißung ist der vollendete Besitz des Landes zugleich indirekt Herrschaft über die Erde, die Welt überhaupt. Im Mund Jesu ist zwar *τὴν γῆν* nicht zu übersetzen mit „Erde“, aber sachlich bedeutet diese von ihm belassene alttest. Redeweise „das Land besitzen“ nicht den Besitz von Kanaan, sondern entspricht unfrem „Herrn der Welt sein.“ Aber ganz unberechtigt ist es nun, dieses Wort in Jesu Mund als eine bloß bildliche Redeweise zu fassen und in den vagen Sinn aufzulösen; es wird den Betreffenden im messianischen Reich irgendwie (etwa geistlich) ein Ersatz für jene Not zu Teil werden. Vielmehr ist die Sache ganz eigentlich und zwar eschatologisch zu verstehen: sie, die jetzt vielleicht schutz- und rechtlos preisgegebenen, werden die Herren der Welt sein, werden im messianischen Reich als *βασιλεῖς* über die Erde und Erdenbewohner herrschen, vgl. 19, 29; Luk. 19, 17. 19. Ob für die künftige Erfüllung dieser Verheißung bloß an die neue Erde (apoc. 21) zu denken oder auch

das Millenium¹⁾ beizuziehen ist, das ist eine Frage, welche hier unmöglich beantwortet werden kann, vgl. zu 19, 29. Nicht die eigentliche, letzte Erfüllung, wohl aber ein Vorschmack und Angeld derselben ist das, was die Frommen schon im Erdenleben von solcher Herrenstellung (apoc. 1, 6) erfahren, teils, was Luther (S. 26) hervorhebt, daß „die, welche nicht poltern und rumoren, sondern auch etwas leiden können, ihr irdisch Gut mit Frieden und Segen genießen“, teils daß sie (vgl. Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen“) Herren insofern sind, als ihnen alles zum besten dienen muß (Röm. 8, 28), sie mit ihrem Gebet, ihrem Wort u. s. w. wie ein Salz (v. 13) die Mitmenschen vor dem Verderben bewahren u. s. w. — B. 6. Der vierte Makarismus zieht in gewissem Sinn die Konsequenz aus den drei ersten, d. h. die, welche Jesus im Auge hat, werden durch ihre Armut, ihr Leiden, ihr zu tragendes Joch dahin gebracht, daß sie aus tiefstem Herzen nach geistlichem, ewigem Gut sich sehnen lernen. *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην* (Luk. bloß *οἱ πεινῶντες*, vgl. zu v. 4): der Artikel hat kateryochischen Sinn: die G., die allein so zu heißen verdient, die von Gott anerkannte und — s. u. — gegebene (der Ausdruck hier, außer 3, 15 zum erstenmal). Die Gerechtigkeit erscheint hier als das Brot, das den innern Menschen sättigt, wonach also die Betreffenden als nach etwas zum Leben unentbehrlichem ebenso heiß verlangen, wie der Leib nach Speise und Trank. Auch bei der Verheißung *χορτασθήσονται* kann nichts anderes gemeint sein: als: sie werden gesättigt mit dem, wonach sie verlangten, eben mit der Gerechtigkeit, diese erhalten sie von dem, der allein hierüber verfügt. Ganz klar ist also hier die Gerechtigkeit nicht eine von dem betreffenden Menschen selbst auf sittlichem Weg produzierte Tugend, sondern ein von Gott dem Menschen geschenktes Gut; um dieses muß der Mensch sittlich ringen, aber selbst erringen oder gar machen kann er es nicht. Wenn die Anschauung unsrer Stelle sicher (vollends zusammen mit 6, 33) an die paulinische von der *δωρεὰ* der Gerechtigkeit erinnert, die letztere eine Weiterführung der ersteren ist, so ist doch, noch abgesehen von dem Inhalt des Begriffs, worüber gleich mehr, sehr wohl vor allem zu beachten, daß das „gesättigt werden mit Gerechtigkeit“ in unsrer Stelle ganz so, wie alle übrigen Verheißungen, eschatologisch erst vom Eintritt in das vollendete Messiasreich erwartet wird. Es entspricht dem futuralen Gebrauch von *δικαιωθήσονται* Matth. 12, 37, aber auch bei Paulus Röm. 2, 13. Andererseits bildet das, was Paulus als Rechtfertigung des Sünders an den Anfang des Heilslebens verlegt, selbstverständlich das Angeld der künftigen Sättigung mit Gerechtigkeit, und darf, ja muß hier ganz so, wie wir bei den andern Verheißungen gethan haben, beigezogen werden; sofern das Himmelreich ein gegenwärtiges ist (s. zu 3, 2), erhalten die Jünger Jesu schon jetzt die Gerechtigkeit. Was aber nun den Inhalt des Begriffs *δικαιοσύνη* des Näheren betrifft, so braucht es wohl keines Beweises, daß Luthers geistreiche und sachlich ja vortreffliche Erklärung unsrer Stelle nicht paßt, nämlich (S. 31. 34) „die äußerliche Gerechtigkeit vor der Welt, daß es allenthalben wohl zugehe und jedermann recht thue“, im Gegensatz zu „den falschen Hei-

¹⁾ Vgl. Beck's Predigt über diese Perikope, Reden IV, S. 356.

ligen, die in die Wüste laufen und sich des nichts annehmen, wie es in der Welt zugehe.“ Es handelt sich selbstverständlich um die Gerechtigkeitsstellung des Einzelnen im Verhältnis zu Gott. Wie aber diese gedacht ist, ob wesentlich juristisch, also im ganzen = Besitz der Losprechung, Sündenvergebung, oder ob wesentlich sittlich, also = Erteilung der Dualität der Rechtschaffenheit, Gerechtmachung, darüber gibt unsre Stelle für sich keine Auskunft. Am ehesten entspricht den Worten und der Parallele mit den andern Verheißungen die Zusammennahme beider Seiten, wobei nur, wie schon betont, für die letztere der Gedanke der selbst produzierten sittlichen Tugend ganz fern gehalten werden muß; die Betreffenden werden von Gott zu *dikaioi* gemacht werden, sie werden sowohl den Rechtscharakter, die Geltung als *dikaioi*, wie auch die Lebensbeschaffenheit als solche erhalten, ihre Gemeinschaft mit Gott wird die von Reuten sein, in welchen und für welche die Normalität im Verhältnis zu Gott hergestellt ist. Dies stimmt mit den alttestamentlichen Verheißungen, auf welche wohl Jesus zurückschaut, wie Jes. 53, 11; 61, 3. 10 u. f. w., sowie mit den sonstigen Aussprüchen des Herrn über die Gerechtigkeit seiner Jünger. Daß dieselbe 6, 33 ebenfalls als im Himmelreich erteiltes Gut erscheint, wurde schon gesagt. In den andern Stellen ist die Gerechtigkeit — in der schon bezeichneten Weise — etwas, was die Jünger schon auf Erden haben und erweisen sollen; dabei fällt 5, 20 und 6, 1 durchaus der Nachdruck auf den praktischen Ausweis des Charakters als *dikaïos* im Leben und Handeln, während 5, 10 beides, der Besitz des Gutes und das gerechte Verhalten zusammen gemeint ist. Auch im Adjektiv *dikaïos* tritt beides, doch vorherrschend die sittliche Aktivität hervor, vgl. 10, 41; 13, 43; 25, 37; aber zu beachten ist, daß die, die Jesus *dikaioi* nennt, von Haus aus Ungerechte waren, die erst durch seinen Ruf und seine Sündenvergebung Gerechte wurden, f. 9, 13. Und dieser letztere, an Paulus erinnernde Begriff liegt endlich ganz klar Luk. 18, 14 vor.¹⁾

B. 7. Zu v. 7—10 keine Par. in Luk. 6. Mit dem fünften Makarismus geht Jesus, wie in den Vorbemerkungen gezeigt, zu solchen Schilderungen der Beschaffenheit der Betreffenden über, worin in ihrer sittlich-religiösen Lebensbestimmtheit, in dem Sinn, den sie erzeugen, die sie des Himmelreichs relativ^{*} würdig machende Bestimmtheit hervortritt; vgl. Tholuk (s. übrigens oben): Von den Verlangenden (3—6) geht Jesus zu den Besitzenden über. Auch hier handelt es sich (vgl. zu v. 1) zunächst eben um Jünger Christi und um Eigenschaften und Tugenden, die sie üben, resp. üben sollen. Ganz deutlich setzt ja v. 10 die Betreffenden als Jünger Christi voraus. Andererseits ist doch bei den v. 7—9 genannten Eigenschaften besonders deutlich, daß und inwiefern in Anwendung dieser Aussprüche auf die Menschen Stufen unter diesen zu unterscheiden sind. Schon vor und außerhalb Christo gibt es nach Joh. 3, 21; 18, 37; Röm. 2, 6 ff. solche, die aus der Wahrheit sind und dies dadurch beweisen, daß sie so, wie es ihnen möglich ist, Liebe üben (vgl. 25, 34 ff.), von fleischlichem Wesen sich relativ rein halten, Frieden stiften u. f. w. Wenn nun

¹⁾ Vgl. auch Roos, die Briefe des Ap. Paulus und die Reden Jesu, 1887, und dazu meine Besprechung dieser Schrift in Luthardts theol. Litteraturblatt 1888, 19.

solchen das Himmelreich zugesagt wird, so ist dies kein Widerspruch mit der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Verlorenheit und mit der von der absoluten Notwendigkeit des Glaubens zum Heilserlang. Denn einesteils sind auch bei solchen Nichtchristen jene Tugenden die Früchte eines Glaubens, einer sittlich-religiösen Gesinnung, welche eine relative Vorstufe des spezifisch christlichen Glaubens ist (Hebr. 11). Andererseits und hauptsächlich gilt für Leute, die als Juden oder Heiden *θεὸν φοβούνται καὶ δικαιοσύνην ἐργάζονται* und deshalb *δεκτοὶ θεῷ* sind (act. 10, 35) die doppelte Erwägung: objektiv, daß sie das Reich Gottes eben nur in Christo erlangen; subjektiv, daß sie, je mehr Gerechtigkeit zu wirken ihr Bemühen ist, um so mehr nach Art von Röm. 7 *πεινῶντες δικαιοσύνην* (v. 6) werden. Sehr gut erinnert Aelias daran, daß in den deuteromesianischen Weissagungen, an welche ja so manches hier anspielt, namentlich auch (3. B. R. 58) Liebe gegen Arme u. dgl. als Bedingung des Heilserlanges betont ist. — *ἐλεήμονες*: mit Herz, Wort, That den armen Menschen Mitleid beweisend, helfend, wie der Samariter Luk. 10, 33 ff.; vgl. auch Mtth. 25, 31 ff. Was dazu berechtigen soll, speziell oder nur an Erbarmen mit den durch die Sünde leidenden (Thol., Ach., besonders aber Steinm. S. 36) zu denken, können wir nicht entdecken. Wie weit aber Jesus von Wertgerechtigkeit entfernt ist, zeigt das *ἐλεηθῆσονται*: auch solche relativ gerechten Leute kommen nur durch Erbarmen ins Reich Gottes. — B. 8. Sechster Makarismus: *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, vgl. Ps. 24, 4; 73, 1 (Thol.). Die Beziehung auf Aufrichtigkeit, truglose Gesinnung (Ps. 32, 1 Wich.) ist zu eng, die auf Ausschließlichkeit der Neigung zu Gott (Steinm.) ungerechtfertigt. Luthers Opposition gegen bloß äußere, levitische Reinheit und dann Beziehung auf Reinheit gegen Gott im Sinn vollen Glaubens an das Wort Gottes und Reinheit gegen den Nächsten = Pflichterfüllung (a. a. O. S. 41 ff.) legt zu viel in den Ausdruck hinein. Gemeint sind Leute, welche ihr Inneres, ihre Gedanken, ihre Triebe u. s. w. und dann natürlich auch ihr äußeres Verhalten sich selbst, Gott und dem Nächsten gegenüber nicht beflecken durch fleischlich-weltliches, gemein-egoistisches, sinnliches, vollends unkeusches Wesen, kindlich-unschuldige, edel und selbstlos denkende Seelen, denen etwas von heiligem Sinn für Heiliges, und von heiligem Abscheu gegen Profanes innewohnt. Man kann sagen: während in v. 7, dann wieder in v. 9 die göttliche Geartetheit der Betreffenden von der Seite aus gemalt ist, als Gott die Liebe ist, so ist hier dieselbe von der Seite des heiligen Geistwesens, der Intaktheit gegenüber allem Gemeinen bezeichnet. Selbstverständlich werden aber solche reine Seelen am meisten jenes Gebet Ps. 51, 12 (vgl. Keil) sich zu eigen machen, und im vollen Sinn ein reines Herz hat erst der Wiedergeborene; aber unsre Stelle auf die Wiedergeborenen als solche zu beziehen (Aelias) ist unmöglich. — Ähnlich, wie 1 Joh. 3, 2 vgl. 1 Kor. 13, 12, wird die Verheißung hier so ausgedrückt, wie das zugesagte Gut eben der gott-ähnlichen Gesinnung korrelat ist: *θεὸν ὁψονται*, nämlich im einstigen vollendeten Gottesreich. Vorschmack und Angeld davon auf Erden ist die innige Kindesgemeinschaft mit Gott, die fortschreitende Erkenntnis Gottes, der Gottesfriede u. s. w. — B. 9. Siebenter Makarismus. Je mehr Liebe nach v. 7, je mehr innere Reinheit nach v. 8, desto mehr in sozialer Beziehung, gegenüber den Zwistigkeiten der Menschen

unter einander, die Fähigkeit und das Bestreben der *εἰρηνοποιοὶ*, vgl. Ps. 120, 6. 7. Dies sicher = Friedestifter (und Friedehalter), sc. unter den Menschen, Leute, welche dem Wort Röm. 12, 18 nachkommen, Vulg.: *pacifici*; die selbstverständliche Voraussetzung dieser sozialen Tätigkeit ist die friedfertige Gesinnung, vgl. Jak. 3, 18 *οἱ ποιοῦντες εἰρήνην*. Die höchste Stufe — aber hier keineswegs ausschließlich gemeint — ist das Wirken der Jünger Jesu für „das Evangelium des Friedens“ Eph. 6, 15, für die Aneignung des Friedens der Versöhnung (Steinmeyer, Keil, Achelis, Lange, Mösgen u. a.). Warum aber gerade den Friedfertigen, also denjenigen, deren Wesen und Leben dem Charakter Gottes als des *Θεὸς εἰρήνης* (Röm. 15, 33) entspricht, die Verheißung gegeben ist, daß sie Gottes Kinder heißen werden, ist durch das zu v. 8 gesagte deutlich; *κληθήσονται* hebt zugleich die Anerkennung (sc. von Gott), also auch die Würde hervor, vgl. 1 Joh. 3, 1. *υἱοὶ Θεοῦ* von den Christen cf. Röm. 8, 14. 19; von *τέκνα Θεοῦ*, was nie im Mund des synoptischen Christus vorkommt (daher Stellen wie 1 Joh. 3, 2 nicht dafür benützt werden dürfen, daß wir jetzt nur *τέκνα*, einst *υἱοὶ* sein werden, Achelis) nicht wesentlich verschieden. Der Unterschied von Jetzt und Einst ist der, daß das, was die Christen jetzt mit ihrer *ζωῇ κεκρυμμένη ἐν Χριστῷ* sind, einst offenbar werden wird, Kol. 3, 2 ff.

B. 10. Der achte Makarismus legt einen gewissen Gegensatz zum siebten, v. 9, zu Grund: gerade die, welche selbst für Frieden unter den Menschen wirken, genießen von ihrer Seite her das Gegenteil von Frieden, vgl. d. angef. St., Ps. 120, 7. Sie werden von der Welt verfolgt *ἐνεκεν δικαιοσύνης*, vgl. 1 Petr. 3, 14, dafür v. 11 *ἐνεκεν ἑμοῦ*. Bei letzterem Ausdruck beachte man, welche Hoheit damit indirekt Jesus sich beilegt, daß er die, die eben um seinetwillen verfolgt werden, selig preist. Die Gerechtigkeit aber kann, trotzdem daß hier nicht, wie v. 6 der Artikel steht, schon wegen der Parallele mit „um meinethwillen“ und wegen des ganzen Zusammenhangs nicht einfach und allgemein s. v. a. Rechtschaffenheit, *ἐνεκεν δικαιοσύνης* etwa = „weil sie Recht thun“ sein, sondern es ist die von Christo gebrachte und geforderte Gerechtigkeit seiner Reichsgenossen gemeint, der Charakter ihres Lebens, den sie an sich haben als im Besitz des Gutes der *δικαιοσύνη* v. 6, als gerecht gesprochene vor Gott und in seine Gemeinschaft versetzte und als diesen Charakter in ihrem Verhalten durch Erfüllung des Gebotes ihres Meisters ühend. Was aber den Gedanken betrifft, daß gerade diese Gerechtigkeit für die Ungläubigen das Motiv ist, sie zu hassen und zu verfolgen und zwar nach v. 11 als Gottlose, so vgl. hiezu besonders Joh. 15, 19; 16, 1 ff.; 1 Petr. 4, 4. — B. 11. Kein neuer Makarismus (Luk. 6, 22), sondern wie der Wechsel der Personen zeigt, direkte Anwendung des vorigen auf die vor Jesu stehenden Jünger. Zugleich wird aus dem Gebiet der Verfolgung speziell die üble Nachrede hervorgehoben, vgl. v. 44; 1 Kor. 4, 12 ff.; 2 Kor. 6, 8; 1 Pet. 2, 12; 3, 14. 16. Die angeführten Stellen geben auch die Pflicht der Christen gegenüber solchen Gesinnungen näher an, wie auch unser Vers leise mit dem *ψευδόμενοι* darauf hindeutet. Über *ἐνεκεν ἑμοῦ* s. zu v. 10. — B. 12. Echtes christliches Ertragen der Verfolgung ist die höchste sittlich-christliche Leistung und hat als solche einen *μισθός*, vgl. 5, 46; 10, 41 f.; Luk.

10, 7; apoc. 11, 18; 22, 12. Der Begriff des Lohns ist nicht bloß der des Er-satzes, des für die übernommenen Leiden ersetzenden Äquivalents (vgl. 19, 27 ff.), sondern wirklich die gerechte Belohnung für gethane Leistung, die positive Ver-geltung für den Christo erwiesenen Dienst; und zwar nicht als „Gnadenlohn“ — dieser nicht ganz geschickte (obgleich durch Apol. Conf. III 241 ziemlich gerecht-fertigte) Ausdruck hat ja das Richtige in sich, daß nur die in Christo geoffenbarte Gnade überhaupt das Verhältnis Gottes zu uns, kraft dessen — und das ewige Leben, in welchem diese Vergeltung stattfindet, möglich gemacht hat —, sondern als Zuteilung von Gut durch den gerechten Richter, 2 Tim. 4, 8, und zwar in stufen-mäßiger Korrespondenz zu der Leistung und dem Opfer; hierüber s. zu 10, 40 ff.; 19, 28 ff. Daß damit nicht Wertverdienst gelehrt und das Motiv der Lohnsucht wach-gerufen ist, versteht sich von selbst. Dieser Lohn ist bereits im Himmel, der Wohnung Gottes, vorhanden, da liegen ja die *ἡσανοί* nach 6, 20 für die Christen bereit, der *στέφανος τῆς δικαιοσύνης* 2 Tim. 1. c., vgl. Matth. 25, 34; 1 Petr. 1, 4. Es besteht also dieser Lohn im ewigen Leben mit all den vielen Segnungen, Gütern, Freuden u. s. w., die es in sich beschließt, daher *πολύς*; es ist nicht, wie auch Luther meint, nur die Thatat von höherer Herrlichkeit oder von besonderen Erfahrungen der Güte Gottes zu der frei geschenkten Gnade des ewigen Lebens ge-meint. Endlich, auch diese Verheißung findet auf Erden schon im Vorschmack ihre Erfüllung in jenen Gütern des Himmelreichs Röm. 14, 17. — *οὕτω γὰρ ἐδίωξαν*. *οὕτω* = eodem modo, nicht ob eandem causam (Achel.); jenes eodem modo geht aber nicht auf eine besondere Modalität des *διώκειν*, sondern auf *διώκειν* selbst. *γὰρ* dieser zweite Begründungssatz für die Aufforderung „ihr dürft euch freuen“ verhält sich zu *ὅτι ὁ μισθός* u. s. w. so, daß nun zu dem Blick auf das objektive Gut, in dessen Gewißheit sie sich freuen (dem *μισθός*), das bestätigende und er-munternde Beispiel hinzutritt, auf welches blickend subjektiv in den Jüngern einesteils die Überzeugung wachgerufen und bekräftigt wird, daß mit der Verfolgung ihnen (1 Petr. 4, 12) nichts seltsames widerfährt, sondern das, was für Gottes-menschen selbstverständlich ist, ja womit sie den höchsten Gottesmännern gleichsam als ihresgleichen zur Seite treten, andernteils die Gewißheit, daß auch der Propheten herrliches Los (cf. Mt. 10, 41) bei Gott ihr Los sein wird (vgl. Luther S. 65).

B. 13. Über das Verhältnis von 13—16 zum vorigen Abschn. s. d. Vorbem. Parallelen in andern Zusammenhängen s. Mk. 9, 50; 4, 21; Lk. 8, 16; 11, 33; 14, 34. — *τὸ ἄλα τῆς γῆς*: γῆ hier sicher „Erde“, vgl. das parall. *κόσμος* v. 14, nicht „Land“ (sc. Kanaan Achel.), wofür v. 5 (4) nichts beweist, da dort eine bestimmte alttest. Redensart, übrigens unter Enthebung über ihre spezielle Beziehung auf Kanaan, gebraucht war. Vollends Achelis Deutung „ihr seid für Israel (γῆ) das, was das Salz für das Opfer ist“ ist mehr als gesucht. Mark. 9, 49. 50 (den text. rec. vorausgesetzt) beweist gar nicht, daß bei *ἄλα* an das Salz beim Opfer (so auch Thol.) gedacht werden muß, worauf in unsrer Stelle nichts hinweist. Vielmehr ist *ἄλα* ganz allgemein gemeint und das tertium comparat. ist die vor Fäulnis und Verderben bewahrende, Leben und Geschmack konservierende Kraft des Salzes, vgl. im A. T. Lev. 2, 13; 2 Kön. 2, 20 ff.; zugleich kommt auch in Betracht die in

aller Stille und Unscheinbarkeit, aber intensiv durchdringende Art des Wirkens. So sind die Jünger Christi dasjenige Ingrediens der Erde d. h. des Menschheitslebens, wodurch dasselbe vor Verfaulung, Hingebung an die *ματαιότης* bewahrt, umgekehrt wahre Lebenskraft in sie übergeleitet wird. Womit aber die Jünger das sind, ist hier nicht gesagt, da der Nachdruck auf die folgende Warnung fällt. Es ist aber teils überhaupt die pneumatische Bestimmtheit des Charakters, wodurch den Jüngern solcher Einfluß zukommt (vgl. Joh. 7, 38 f.), teils speziell üben sie denselben durch Fürbitte (vgl. Gen. 18, 23—32; Ezech. 13, 5; 14, 14; 22, 30; Psalm 106, 23), ihr Zeugen von Christo mit Wort und Wandel u. s. w. An das Wort besonders darf man nach Kol. 4, 6 denken, und noch heute ist das Wort der Apostel die dem Weltverderben wehrende Macht. — Je höher aber diese Kraft, um so ernster die Pflicht, sich vor Verlust derselben zu hüten: *εὖν δὲ — μωρανθή*, dumm werden ist f. v. a. seine Salzkraft verlieren, als Salz unbrauchbar (*ἀναλον* Mark. 9, 50) werden; wenn dies, so ist der Verlust irreparabel: *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* sc. τὸ ἅλα, womit (d. h. mit nichts) kann das salzlos gewordene Salz wieder salzig gemacht werden? vgl. die Par. bei Wich. Ezech. 15, 2 ff. Daß dies der Sinn, nicht Luthers (cf. Bengel: impersonale) „womit soll man dann noch salzen“ d. h. wer soll eure Stelle vertreten, geht klar aus dem folgenden hervor (cf. auch Mark. 1. c.). Selbstverständlich aber darf das Bild nicht so gepreßt werden, daß Jesus hier direkt lehre, etwaige Abgefallene seien unwiderbringlich verloren. Dieser, in gewissen Grenzen ja unbestreitbar richtige Gedanke (Hebr. 6 u. 10; 1 Joh. 5, 16) liegt höchstens indirekt in unser Stelle, die an sich ja nicht vom eigenen persönlichen Heil und Heilsverlust, sondern von der Wirkungsfähigkeit andern gegenüber handelt. — *εἰς οὐδὲν* u. s. w. d. h. es wird als unbrauchbar weggeworfen. Der Zug gehört eben zum Bild, braucht also nicht (Luther a. a. O. S. 73, Keil u. a.) direkt auf den Ausschluß der Betreffenden aus dem Reich Gottes angewandt zu werden. — B. 14. Das Bild vom Licht ist viel häufiger gebraucht, als das vom Salz. Für Christum selbst vgl. Joh. 8, 12, für die Christen *ὥς* Eph. 5, 8, *ὡς* Luk. 16, 8; Joh. 12, 36; 1 Theß. 5, 5; Eph. 1. c.; *φωστῆρες* Phil. 2, 15; man beachte, wie mit diesem Ausdruck die Apostel über Johannes d. T. gestellt sind, Joh. 1, 8. Auch Licht sind die Christen hauptsächlich durch Geist und Wort Gottes, aber nach dem folgenden so, wie dieser Lebensbesitz besonders in ihren Werken (v. 16) hervortritt. „Damit wirft Christus die ganze Welt unter die Apostel, daß sie muß durch sie erleuchtet werden“, Luther S. 76. Das tert. comp. ist natürlich die die Finsternis vertreibende Kraft, welcher geistlich die Wirksamkeit für wahre, helle Erkenntnis, auch Leben und Lebensfreudigkeit in Gott entspricht. Was aber den Unterschied von Salz und Licht betrifft, so liegt wohl die Hinweisung darauf nicht unmittelbar im Sinne Christi, daß dem Salz Herbigkeit und Schärfe, Bitterkeit, dem Licht eine wohlthuende Kraft zukommt. Mit jenem wäre dann der heilige Ernst, die Strenge des Wahrheitswirkens — Luther S. 69: „das Strafen der Sünde, das „Salz in die Wunde reiben“, vgl. Beck a. a. O. S. 362 —, mit diesem die freundliche Liebe, Sanftmut, Milde u. s. w. angedeutet. Das liegt doch etwas fern, und auch das Licht hat ja je nach Umständen etwas wehethuendes. Vielmehr möchte das Ver-

hältnis folgendes sein: einmal, während es sich beim Salz mehr darum handelt, das noch vorhandene Leben zu konservieren und zu bewahren vor dem Untergang, ist es beim Bild des Lichtes die Schaffung und Verbreitung neuen Lebens, was hervortritt; sodann das salz-artige Wirken bedeutet mehr die innere, ethische Durchdringung der Menschen mit der Lebenskraft, das lichtartige mehr die Schaffung geistlicher Erkenntnis, also die intellektuelle Anregung und von da aus die praktische; dem Scheinen, Glänzen des Lichtes entspricht das Wirken zum Preis, zur Herrlichkeit Gottes durch die *ἔργα* (v. 16). Das Bild vom Salz geht mehr nach Innen und in die Tiefe, das vom Licht mehr in die Weite und Höhe. — Mit dem Bild endlich von der Stadt, die nicht verborgen bleiben kann (*δύναται* betont vorausgesetzt) weist Jesus nicht sowohl auf „die hohe Stellung hin, welche die Jünger in der Welt einnehmen“ (Reil), als auf die Notwendigkeit, nach welcher das Helle, weithin Sichtbare auch leuchten muß; es wird hiemit teils den Jüngern Mut gemacht, weil, was in ihnen ist, auch natura hervortreten muß cf. 10, 26. 27, teils angedeutet, sie verlegen ihre Naturbestimmung, handeln naturwidrig, wenn sie es durch eigne Schuld nicht zum Leuchten kommen lassen. Daher nun die Anwendung auf die Thätigkeit der Betreffenden, in dem V. 15 gegebenen Bild: wenn es nicht zum Leuchten eines Lichtes, zur Lichtausstrahlung einer schon angezündeten Lampe kommen soll, so muß man (Subjekt zu *καίονσι* und *τιθέασι* das unbestimmte „man“; das Ganze gehört rein zum Bild. Sonderbarer Weise denkt Acl. an Christum als den *καίον* u. s. w.) sie thörichter Weise etwa unter ein Schöffelmaß hinunterstellen, wo sie doch gewiß nicht hingehört, man muß die Lichtausstrahlung geradezu, förmlich verhindern. Dem schon angezündeten Licht gleichen die Christen, von selbst gehen als die Strahlen dieses Lichtes von ihnen die Früchte des Geistes, (vgl. „Frucht des Lichtes“ Eph. 5, 9), die guten Werke aus; es wäre unnatur, gewaltsame Verhinderung des (neuen) Naturprozesses, wenn die Christen keine guten Werke thun würden. — V. 16. *τὸ φῶς ὑμῶν* kleine Nuance des Bildes; im vorigen waren die Jünger selbst als Licht bezeichnet, daher Acl. sonderbarer Weise *τὸ φῶς ὑμῶν* als Gen. epex. faßt „das Licht das ihr seid“; hier handelt es sich um die von ihnen ausgehende Lichtausstrahlung. *καλὰ ἔργα*: opera, non vos, splendorem, non lychnum Bengel; man beachte besonders einestheils (nach dem zu v. 15 sagten), daß von besonderen Veranstaltungen, von einem besonderen es darauf anlegen, zu „wirken“, das Licht leuchten zu lassen, keine Rede ist. Die guten Werke sind Naturprodukt des Lichtes, des christlichen Geistes u. s. w., diesem folgen, ihn wirken lassen, nicht durch Rücksicht auf Fleisch und Welt u. s. w. ihn am Wirken hindern, das ist die Aufgabe. Andernteils, wenn es sich darum handelt, was Jesus mit den *καλὰ ἔργα* meint, so fordert dieser Ausdruck von selbst, ganz allgemein an das christliche Thun in Erfüllung der Gebote Gottes, nicht (in katholischer oder auch modern pietistischer Weise) an besondere Leistungen der Frömmigkeit, der sogenannten Reichgottesarbeit u. dgl. zu denken. Wenn an unsrer Stelle auch Luther, welcher doch sonst den eben angedeuteten Gegensatz so sehr betont, nicht „die gemeinen guten Werke, die ein Jeglicher dem andern thun soll aus der Liebe, sondern das rechtschaffene Lehren, den Glauben treiben und darin unterrichten, stärken und erhalten“ (S. 82) gemeint

sein läßt, so hat er natürlich darin Recht, daß dies die von den Jüngern, den Aposteln und all denen, die ähnlichen Beruf haben, zu erweisenden guten Werke sind. Es ist dies aber eben ihre Berufserfüllung, die nicht disparat neben der ethischen Übung der „gemeinen guten Werke“ steht, sondern bei ihnen ganz so dazu gehört, wie bei andern die Erfüllung ihrer speziellen Berufspflicht. — ὁπως x. τ. λ. Die Leute d. h. eben die, welche Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit haben, erkennen eure guten Werke teils als Wirkungen des Glaubens an Gott, daher als dessen, nicht eure eignen Produkte, teils als zur Verherrlichung dieses eures Vaters (über diesen Gottesnamen s. 3. 6, 9) dienend, und das sprechen sie durch Preis Gottes aus, und so wird das letzte Ziel, dem all euer Leben gelten soll, erreicht, die Ehre eures Gottes und Vaters.

Meditation zu 5, 1—16.

Um Jesum her stehen im engeren Kreis seine Jünger, im weiteren die Volks- haufen, beide begierig, zum erstenmal in ausführlicher Rede von ihm zu hören, was er gibt und was er verlangt. Da sind sowohl Leute, die erst angefaßt, gewonnen werden sollen, denen er erst den Weg ins Himmelreich zeigen muß, als auch Leute, welche den ersten Schritt schon hinter sich und als Seine Jünger schon einen gewissen Anteil am Himmelreich haben. In unvergleichlich herrlicher Weise die freundlich lockende Einladung mit ernster Hinweisung auf die heilige Aufgabe verbindend, niemals (cf. Luthers Worte) wie Mose dräuend und schreckend, immer ermunternd, liebevoll zusprechend thut er uns die Thüre zum Himmelreich auf und schildert das Leben der Bürger desselben. Unser Text ist die Einladung ins Himmelreich und antwortet auf die zwei Fragen: 1) für wen ist das Himmelreich offen? 2) Was wird seinen Bürgern zu Teil? ad 1. Zwei verschiedene Bilder der Menschen, denen das Himmelreich zugehört, treten uns in den Matzarismen entgegen, das eine, in den vier ersten enthalten, zeigt uns: für solche ist das Himmelreich offen, welche in sich und in der Welt unglücklich sind, für die Armen, in deren Herzen ein tiefes Bedürfnis und Sehnen nach ewigem Leben ist. Das zweite Bild, in den vier letzten (resp. der fünften bis siebten —, vgl. unten, ad 2) Seligpreisungen enthalten, zeigt uns: für Solche ist das Himmelreich offen, deren Herzensbeschaffenheit und Verhalten diesem Sehnen nach ewigem Heil entspricht, für Leute, in denen ein ernstes Ringen der Seele, ein heiliges sich bemühen um Gott und Gottes Willen ist. Mit dem ersten Bild wehrt Jesus der Verzweiflung, die spricht: ich bin verloren, für mich ist keine Hoffnung; mit dem zweiten der Sicherheit oder dem Leichtsinn, der spricht: ich mag sein wie ich will, ich werde doch noch selig. Wenden wir dies auf uns so an, daß wir uns mahnen lassen, Leute zu werden, denen der Herr sein Reich zusprechen kann, so liegt näher in den Matzarismen: a) du mußt wissen, was dir fehlt, nämlich der Geist und damit ewiger Gottesreichtum (1 Mat.); es fehlt dir Freude, die bietet dir nicht die Welt und nicht dein Ich (2 Mat.), es fehlt dir Behagen in der Menschenwelt; je ernster du bist, um so mehr ist Dulden dein Loos (3 Mat.); es fehlt dir vor allem Gerechtigkeit (4 Mat.). Nun wohl dir, wenn durch das

innere und äußere Elend in dir der stille, ernste, gelassene Sinn, der nur nach geistlichem und ewigem Lebensgut verlangt, entzündet wird. Das Gegenteil vgl. Lukas „jatt sein“, „lachen“ u. dgl., auch Phil. 3, 18 ff. b) Du mußt anerkennen und praktisch zu befolgen suchen die göttlichen Grundforderungen der Liebe, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit einerseits (5 u. 7 Mak.) (selbst gegenüber Verfolgern, 8 Mak., s. o.), der Heiligkeit und Reinheit andererseits (6 Mak.). Bist du schon ein Mensch, der ernstlich solchem gottgefälligen Lebenscharakter nachtrachtet, wohl dir! Aber zum Ziel kommst du mit deinem Gerechtigkeitsstreben, wie mit deinem Elendsgefühl nur durch Jesum und sein Reich, durch den glaubigen Eintritt in seine Nachfolge; vgl. das einfach großartige „um meinetwillen.“ — ad 2. Jenen zwei Bildern in Teil 1 entsprechen wieder zwei Bilder: in dem, was je der zweite Teil der Mafarismen enthält, wird jenem Bedürftigsein (T. 1) gegenübergestellt das hohe Lebensgut, das Recht der Himmelreichsbürger für sich selbst; in dem so dann, was das Bild vom Salz und Licht mit der sich daran anschließenden warnenden Rede besagt, wird gezeigt, was die Jünger Jesu, die den sittlich-religiösen Forderungen von Teil I, b nachkommen, für eine Bedeutung, Stellung und Aufgabe andern gegenüber haben. Genauer: a) Jenes Elendsein bleibt im gewissen Sinn stets bei den Christen, nämlich so wie sie in sich selbst sind; ja es kommt bei ihnen noch ganz anders, als bei allen gerecht und fromm lebenden, äußeres Elend hinzu, das Verfolgtwerden um Jesu willen (8 Mak., vgl. oben). Dies ist aber etwas selbstverständliches und ehrenvolles, vgl. die Propheten. Denn überhaupt, das Gut, das sie besitzen, ist einesteils, auf Erden, ein rein geistliches, Gerechtigkeit, Gotteskindschaft, Friede u. s. w., das Reich Gottes im Sinn von Röm. 14, 17, andernteils ist das nur ein Angebd dessen, was die künftige Aufrichtung des Gottesreiches ganz bringt, Herrschaft auf der neuen Erde, vollendete Erscheinung des Gotteslebens. Aber b) als Kinder und Erben Gottes haben die Christen doch auch auf Erden, den andern Menschen gegenüber eine hohe Stellung und Aufgabe. Durch ihr Wort, Gebet, Wandel u. s. w. vermitteln sie der Welt das Gottesleben (Salz) und die Gotteserkenntnis (Licht); das gilt vor allem von den Aposteln, ihr Wort ist heute noch das Mittel, wodurch der Herr der Welt das Leben mitteilt (vgl. oben Luther), Gott Lob dafür; aber in abgeleitetem Sinn dürfen alle echten Christen von sich Kraft auf die, unter denen sie leben und wirken, übergehen lassen. Darin liegt aber auch eine ernste Pflicht und Verantwortung: wir müssen uns wohl hüten, daß unser Salz nicht dumm werde, die Geisteskraft nicht von uns, durch Rückfall in Fleischeswesen u. s. w., weiche, und müssen unser Licht auch leuchten lassen, nicht etwa durch großartiges christliches Treiben, Wirkenwollen u. dgl., sondern durch einfaches Benützen seiner Kraft zu einem Wandel nach Jesu Gebot. Aber mit all dem ist nicht unsre, sondern Gottes Herrlichkeit unser Ziel, und daher unser Gebet: dein Reich komme.

5, 17—20.¹⁾

Inhaltsübersicht: Jesu Kommen hat den Zweck, nicht das A.T.liche Gesetz

¹⁾ Vgl. P. Ewald in Luthards Zeitschrift 1886, Heft X; auch unsere Einl. § 2, 1 u. 3, 2.

aufzuheben, sondern zu erfüllen (v. 17). Denn, objektiv, das Gesetz verliert seine Gültigkeit nicht bis zum Untergang der Welt (v. 18); daher subjektiv, einmal: über die einstige Stellung im Himmelreich entscheidet, ob Einer durch Wort oder That die Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes vertreten hat (v. 19); sodann: der Eintritt ins Himmelreich hängt ab von einer die pharisäische übertreffenden Gerechtigkeit (v. 20).

Außer Luk. 16, 17 hat der Abschnitt keine Parallele, vgl. Einl. § 2.

B. 17.¹⁾ *μη νομίσητε* (vgl. 10, 34). Wie kommt Jesus teils überhaupt, teils gerade hier darauf, eine solche Meinung zurückzuweisen? Ob bei den Juden auf Grund von Stellen, wie Jerem. 31, 31 ff. teilweise der Glaube vorhanden war, der Messias werde das Gesetz aufheben (vgl. Thol. S. 115), kann man dahingestellt lassen. Dieses Wort Jesu muß aus dem Neuen Testament selbst und aus dem Textzusammenhang erklärt werden. In ersterer Beziehung bedenke man, wie schon Johannes als Vorbote Christi auftrat, nicht bloß direkt in Gegensatz zu den Pharisäern 3, 7, sondern überhaupt so völlig als Ankündiger eines Neuen und mit der, die bisherige Gerechtigkeit ignorierenden Forderung der *μετάνοια* für das ganze Volk, daß — trotz des Anschlusses an die A. T. lichen Verheißungen vom Reich der Gedanke an eine Abrogation des Alten gewiß leicht entstehen konnte; vgl. auch, was über die Johannaestaufe zu 3, 6 gesagt wurde. Sodann auch Jesus selbst erscheint, unbekümmert um das bisher geltende, zumal um pharisäische Lehre und Praxis, mit dem Ruf: *μετανοείτε* u. s. w., sammelt Jünger, ohne sich um die damaligen Schulen, Schultheorie und Schulpraxis zu kümmern, wirkt (4, 23—25) in großartigster und weite Kreise umfassenden Weise ohne allen Anschluß an die bestehenden Ordnungen, und nun ist er — dies der zweite Punkt — hier öffentlich und feierlich mit einer Predigt aufgetreten, deren bis jetzt gehörter Eingang ganz notwendig den Eindruck machen mußte, daß es sich um etwas völlig Neues handle, um etwas, das so ziemlich das Gegenteil von dem war, was das Volk als Gesetz und Gesetzeserfüllung von seinen Lehrern und Meistern vorgetragen hörte. Wenn auch unser Evangelist noch kein direktes Kampfwort Jesu gegen die Pharisäer berichtet hat — vollends nichts, was mit Joh. 2, 13 ff. analog wäre, s. zu 4, 12 — so ist doch nach seiner bisherigen Schilderung Jesu Auftreten der Art, daß, zusammen mit diesem Eingang der Bergrede, der Gedanke, Jesus komme das Gesetz aufzulösen, Vielen nahe liegen mußte. Luthers Ausführung (S. 85) ist sachlich berechtigt, daß die Pharisäer zu Jesu sagen mußten: „weil du unsere Lehre und Leben tadelst, so ist das ein Zeichen, daß du beide, Gesetz und Propheten, Väter und das ganze Volk verdammt.“ Andererseits ist klar, daß Jesus, wenn er, sei es nur fühlte, sei es direkt zu hören bekam, man traue ihm solches *καταλῶσαι* zu, von vornherein mit aller Macht dieser Meinung entgegentreten mußte. Und positiv, er mußte überhaupt über sein Verhältnis zum A. T. aufklären, und zwar nicht bloß den Menschen zu lieb, die ihn ja nur auf Grund des A. T. als Messias

¹⁾ Diesen Vers änderte Marcion (s. b. Tholud S. 118) so: *τί δοκεῖτε; ὅτι ἤλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας; ἤλθον καταλῶσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι.* In Marcions Spuren wandeln alle die Kritiker, die unsern Abschnitt oder doch v. 18 u. 19 für „judaistischen Einschub“ u. dgl. erklären.

anerkennen konnten, sondern um Gottes und Gottes Ordnung willen. Er muß nach 3, 15 alle Gerechtigkeit auch in der Beziehung erfüllen, daß er die A.T.lichen Gottesordnungen voll und ganz anerkennt. Gottes Sohn tritt nicht als Revolutionär dem gegenüber auf, was sein Vater gegeben hat, aber auch nicht als bloßer Reformator, sondern in der völlig einzigartigen Stellung des πληρῶν. Daß das Volk, besonders dessen Führer, Jesu den Vorwurf des Zerstörenwollens des Tempels (26, 61), also der Vernichtung der A.T.lichen Ordnung, ebenso seinen Jüngern ähnliche Vorwürfe (act. 6, 14; 21, 21) machen, ruht darauf, daß sie nicht verstehen, was Jesus unter πληροῦν meint. — ἡλθον mit Absichts- oder Zwecksinfinitiv vgl. 9, 13; 10, 34. 35 u. s. w.: ich bin amtlich mit meiner Predigt, überhaupt meiner Wirksamkeit aufgetreten mit dem Ziel. — καταλῦσαι, dieser Ausdruck bei dem (vermeintlichen) Thun Jesu gegenüber dem ganzen Gesetz, dagegen v. 19 λῦσαι beim entsprechenden Verhalten anderer gegenüber einzelnen Geboten. Hierzu tritt dann v. 19 καὶ διδάξῃ οὕτως; das Gegenteil ist v. 17 πληρῶσαι (vgl. zu 1, 22), dem entspricht v. 18 ἕως πάντα γένηται, v. 19 ποιῆσαι καὶ διδάξαι. Diese Zusammenstellung der von Jesu gebrauchten Ausdrücke macht klar, daß der Sinn ist: durch That und Wort, besonders Lehrwort als gültig, resp. ungültig deklarieren, die Autorität des Betreffenden, also (s. nachher) des A.T.lichen Wortes für den neuen Bund und das Leben in diesem, für die δικαιοσύνη und die Erlangung des Reiches Gottes anerkennen und theoretisch, wie praktisch durchführen, resp. negieren. Bengel einfach zu καταλ.: irritum facere. Was speziell Jesum selbst betrifft, so bedeutet dieser Ausspruch freilich auch das, daß er qua Privatperson das Gesetz und seine Vorschriften beobachtet (πληροῦν manchmal ganz = halten, thun z. B. Röm. 13, 8; Gal. 5, 14); aber seine eigentliche Tendenz hat das ἡλθον πληρ. offenbar in dem amtlichen Wirken, dessen Zweck ist nicht jenes irritum facere, sondern (cf. 3, 15) die vollkommene Aufrichtung der Autorität des A. T.; dieses ist in dem Leben des von Jesu gebrachten Gottesreichs das Gesetz, die Gerechtigkeit, die Jesus verlangt, ist eben Erfüllung von Gesetz und Propheten. τ. νόμον ἢ τ. προφήτας: das ἢ im negativen Satz bedeutet: das eine so wenig wie das andere. Daß nun νόμος und προφήτας zusammen das gesamte alttestamentl. Gotteswort bedeutet, versteht sich von selbst. Aber die Frage ist, ob dabei der Unterschied beider, also für προφήτας das, was sie neben, in gewissem Sinn gegenüber dem νόμος Eigentümliches repräsentieren, die Weissagung, A.T.lich geredet: das Evangelium im Unterschied vom fordernden Gesetz in Betracht zu ziehen ist, oder ob auch für προφήτας sozusagen der Begriff des νόμος der beherrschende, also unter προφ. nur an den gesetzlichen Inhalt der prophetischen Schriften zu denken ist. Gegen die erstere Ansicht ist zwar nicht mit de Wette, Steinmeyer, Weiß u. a. einzuwenden, es könne doch niemand darauf verfallen, vom Messias die Aufhebung der Weissagungen zu erwarten; denn in der That wäre doch so etwas angesichts der Makarismen nicht undenkbar, da diese von dem alttestamentl. prophetischen Zukunftsbild kaum etwas enthalten. Wohl aber kommt in Betracht, daß Jesus im folgenden nur vom νόμος redet, sowie daß 7, 12 und 22, 40 νόμος καὶ προφ. im Sinn des alttestamentl. Gesamtgesetzes steht. Andererseits ist jedoch nicht außer Acht zu lassen, daß in

diesen Stellen καὶ, an unsrer ἡ steht, welche letzteres doch auf eine innere Unterscheidung der beiden Begriffe hinweist;¹⁾ sodann gerade, wenn Jesus im folgenden nur von νόμος mit ἐντολαὶ redet und v. 21 ff. nur Thoraworte, kein einziges aus den Propheten citiert, so könnte man dies ebenso gut für den Satz verwenden, daß er nachher eine Beschränkung des zuerst allgemeinen, umfassender gebrauchten Ausspruchs auf einen bestimmten, den vor allem in Betracht kommenden Teil vornimmt. Endlich und hauptsächlich, wie überhaupt eine scharfe Scheidung des gesetzlichen vom weis sagenden Inhalt für die Begriffe νόμος und προφηταὶ nicht durchführbar ist, so doch am wenigsten da, wo es sich gerade um das πληρῶσαι handelt; πληρῶσις findet ja nur da statt, wo die von der Weissagung angekündigte Realisation des Gotteswillens eintritt. Aus all dem kommen wir zu folgendem Schluß: mit προφηταὶ ist nicht an sich und bloß ein Teil des Inhalts der proph. Schriften, der gesetzlich-fordernde, bezeichnet, sondern es ist der Gehalt derselben gemeint, aber dieser, also speziell auch die Weissagung, so, wie in dem von den Proph. angekündigten Zukunftsreich die Realisation des Gotteswillens, den das Gesetz geoffenbart hat und den die Propheten selbst als Gesetzesmächter vertreten, gegeben ist. Jesus hat sein Reich, sein eigenes Wirken für dasselbe und seiner Anhänger Leben in demselben so im Auge, wie darin die δικαιοσύνη d. i. eben die vollkommene Realisation des Gotteswillens zu Stand kommt. An und für sich ist diese δικαιοσύνη sowohl (und zuerst) eine in diesem Reich kraft göttlicher Gnadenhat gegebene, und insofern Erfüllung der Gnadenverheißungen, als auch eine von den Bürgern des Reichs geforderte, zu leistende, und insofern Erfüllung des fordernden Gesetzes, wie es auch von den Propheten vertreten ist. Und auf die letztere Seite fällt hier, vollends im folgenden, der entscheidende Nachdruck, aber ohne daß die erstere auszuschließen ist, was ja wegen des πληρῶν und der Beziehung des Ganzen auf das von Christus gebrachte Himmelreich unmöglich ist. — οὐκ ἤλθον καταλῦσαι κ. τ. λ., zu den Infinitiven ist nicht wieder speziell das Objekt νομ. ἡ προφ. zu ergänzen, sondern dieser Satz ist ein bestätigender allgemeiner Kanon, im deutschen etwa so auszudrücken: wie ja überhaupt (in Bezug auf alle Gottesordnung) nicht Aufheben, sondern zur Realität bringen meine Aufgabe ist.

B. 18. Über die Lukanische Parallele 16, 17 vgl. oben. — γὰρ: das, was Jesus in v. 17 von seinem Kommen und dessen Zweck ausgesagt hat, wird damit begründet, daß objektiv, von Gott aus, die Autorität des Gesetzes für immer feststeht. Jesus kann doch nicht aufheben wollen und aufheben, was kraft göttlichen Willens bis zum Ende der Welt feststeht. — ὥς ἂν παρέλθῃ. Die Frage, ob mit dem Untergang der Welt das Gesetz vergehe oder nicht — vgl. Bengel: justitia habitat in novis coelis et nova terra, 2 Petr. 3, 13 (cf. Ael.) — kommt hier gar nicht in Betracht. Jesu Sinn ist eben der: so lang überhaupt die jetzige Weltordnung dauert, so lang gilt das Gesetz Gottes, und dies ist Eins, sein geltender Ausdruck ist das alttestamentliche Gesetz. — ὅσα der kleinste Buch-

¹⁾ Die Behauptung von Steinmeyer a. a. O. S. 51 (nach Fritzsche), es könnte hier, als in einem negativen Satz, gar nicht καὶ stehen, ist unrichtig; denn „Gesetz und Propheten“ könnte als ein Gesamtbegriff gelten.

stabe des hebr. Alphabets, *κεφαλα* Häkchen, kleine Schriftzuthat z. B. zur Unterscheidung von α und α u. dgl. — *ἕως ἂν πάντα γένηται*: das Verhältnis dieses zweiten, durch *ἕως* eingeleiteten Satzes zum ersten (*ἕως ἂν παρέλθῃ*) ist dies, daß jeder der beiden Sätze in anderer Weise zum Hauptsatz *ἵνα* — *παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου* gehört; der erste (*ἕως ἂν παρ.*) gibt das zeitliche Ziel an, bis zu welchem der Inhalt des Hauptsatzes gilt; der zweite (*ἕως ἂν πάντα γεν.*) das sachliche oder sittliche Ziel, das erst erreicht sein muß, ehe das *παρέλθῃ ἵνα* u. s. w. eintritt. Das grammatische Verhältnis der beiden Sätze mit *ἕως* ist nicht das, daß der zweite dem ersten subordiniert ist (Meyer, Keil) sondern sie sind koordiniert (Achel., Weisß), d. h. jeder ist eine selbständige Nebenbestimmung des Hauptsatzes. — *ἀπὸ τοῦ νόμου*: *νόμος* kann unmöglich mit Keil im Sinn von „Gesamt-Offenbarung Gottes im A. T., der ganze im A. T. geoffenbarte Willen Gottes, Gesetz und Verheißung zusammen“ (faktisch ähnlich Achel.) verstanden werden, sondern nur so, wie v. 17, wo es neben *προσῆται* jedenfalls nur das fordernde Gesetz heißen kann. Hiernach kann auch *ἕως πάντα γένηται* nur bedeuten: bis daß alles, was das Gesetz fordert, vollbracht ist (*γίνεσθαι* vgl. 6, 10), eher als dieses Ziel erreicht ist, soll nicht der kleinste Bestandteil des Gesetzes von diesem weg (*ἀπὸ*) vergehen, als eine nicht mehr gültige Forderung Gottes abgethan sein.

Wie Jesus dieses Ingeltungsbleiben des A.T.lichen Gesetzes bis ans Ende versteht, können und müssen wir — abgesehen von dem, was in dem über *νόμον ἢ προσῆτας* v. 17 schon gesagt liegt — nur aus Jesu eigenen sonstigen Erklärungen und Handlungen, sodann gemäß Luk. 10, 16 aus den Aussprüchen der Apostel entnehmen. Nur dann, wenn wirklich Jesu sonstiges Lehren und Verhalten, sowie der Apostel Vorgehen und Lehren das Gegenteil von Gesetzeserfüllung zeigen würde, nur dann wäre man berechtigt, entweder die Äußerung unserer Stelle in ihrer Echtheit zu bezweifeln und dem jüdischen Bearbeiter der Bergrede zuzuschreiben (Baur, Holsten u. a., vgl. des letzteren 3 urspr. Evang. S. 62, Holzmann, Einl. S. 371; vgl. aber auch Weizsäcker, apost. Z. A. S. 30 f.), oder umgekehrt die andern Berichte von Jesu gesetzesfreier Lehre und Thätigkeit, vollends die paulinische Anschauung für Ausfluß einer der ursprünglichen, jüdischen Lehre Jesu und der Apostel entgegen gesetzten Denkweise zu erklären. Nun kommen folgende Data in Betracht: 1) in der Bergpredigt selbst zeigt Jesus deutlich, was er unter Gesetzeserfüllung versteht, kurzgefaßt das Herrschen des Geistes der Liebe in Herz und Thun, in Gegensatz gegen die pharisäische, bloß buchstäblich äußerliche, dabei vom Geist des Egoismus, Ehrgeizes u. s. f. getragene Gesetzeserfüllung. Offenbar will er sagen: diese pharisäische Erfüllung ist in Wahrheit Aufhebung des Gesetzes, nur meine Art der Erfüllung ist die vom A.T.lichen Gesetz selbst tendierte. Nun hebt Jesus freilich nie ausdrücklich einen Buchstaben des Gesetzes auf; aber schon die Gegenüberstellung von „den Alten ist gesagt — ich aber sage euch“, was v. 21 u. 27 selbst gegenüber Sätzen des Dekalog auftritt, beweist doch, daß irgendwie ein Gegensatz dessen, was Jesus sagt, nicht bloß zu der Art, wie die Pharisäer das Gesetz verstanden, sondern zu diesem selbst in seinem Buchstaben auch zu jenem *πληροῦν* gehört. Noch bezeichnender ist, was der Herr verschweigt: kein Wort vom Opfer, vom Sabbat, von allen levitischen Ordnungen, bürgerlichen Vorschriften u. s. w., bekanntlich lauter Dingen, welche für die Thora eben so wichtig sind, wie die sittlichen Normen, mindestens zum *ἵνα* und *κεφαλα* gehören. Von direktem *ἀρᾶν*, von direkter Erklärung, diese Bestandteile des Gesetzes gelten nicht mehr, ist keine Rede; aber allermindestens zeigt die Bergpredigt, daß Jesus diese Dinge nicht für so wichtig hält, wie die sittlich-religiösen Vorschriften, noch mehr, daß er zu dem *πληροῦσθαι*, das Er bringt, das von selbst Dahinfallen dieser sog. zeremoniellen und bürgerlichen Gesetzgebung für seine Reichs-

genossen und zwar dadurch rechnet, daß diese im Geist, in pneumatischer Lebensrealität das haben und thun, was dort in Form von *ἐντολαὶ ἐν δόγμασι* (Eph. 2, 15) gefordert war. 2) Jesu sonstiges Lehren betreffend, so braucht nach Matth. 9, 16. 17 (f. j. d. St.) der neue Wein, den Er bringt, auch neue Schläuche und zerreißt die alten, wenn man in diesen ihn halten will. Nun handelt es sich dort zunächst um das Fasten, was von der Thora wenigstens für Einen Tag, das Versöhnungsfest, vorgeschrieben war. Und Jesus sagt nicht etwa, man sei nur verpflichtet, diesen Fasttag zu halten, sonst könne man es nicht verlangen; sondern er überläßt das Fasten — obgleich es 17, 21 (echt? f. j. d. St.) relativ, je nach Umständen empfehlend — überhaupt der Freiheit. Dies kann er nicht, wenn er nicht für seine Lebensordnung das Fasten als ein notwendiges, gesetzhches Requisite ansieht, also auch hier in gewissem Sinn dem A.T.lichen Gesetz gegenübertritt. Sodann der Satz Matth. 15, 11, daß nicht, was zum Mund eingeht, den Menschen verunreinigt, ist, obgleich hierbei nicht der levitisch gesetzhche Sinn der Unreinheit vor- ausgesetzt ist, doch buchstäblich genommen ein klarer Widerspruch gegen alle Reinheitsgesetze der Thora. Dazu kommt Jesu eigenes Verhalten, namentlich gegenüber dem Sabbatgebot, bekanntlich einem der spezifisch betontesten Gebote des A. T. Auch hier ein direktes *ἄσκειν* nur gegenüber der pharisäischen, traditionellen Deutung und Zuthat, nicht gegenüber dem Gesetz selbst; aber der große Grundsatz Matth. 12, 8 „der Menschensohn ist ein Herr auch des Sabbats“, und der andere „der Mensch ist nicht um des Sabbats willen gemacht, sondern der Sabbat um des Menschen willen“ Mark. 2, 27 enthält doch eine Freiheit Christi und durch ihn der Menschen gegenüber dem Sabbat, die am allerklarsten zeigt, was Er unter *πληρωσὶς νόμου* versteht. Nämlich: der Zweck des Gesetzes wird von Jesu ins Auge gefaßt; diesen Lebenszweck, auf welchen hin das Gesetz tendiert und welchen es seinerseits durch gewisse äußere Formen und Normen erreichen will (resp. pädagogisch vorbereitet), erreicht Jesus und erreichen durch ihn die Seinigen durch die Effektuierung des Geistes, der sie befehlt, vor allem dem Geiste der Liebe. Damit ist das Gesetz erfüllt, das heißt eben: das was es will, ist geschehen (*γένηται*). Die Form der Gesetzes- erfüllung wird hiemit nicht bloß eine höhere als die A.T.liche, welche eo ipso zur gesprengten, vergänglichsten Schale wird, sondern ist die vollkommene, ist diejenige Realität, dasjenige *σῶμα*, worauf die A.T.liche *συνή* hindeutete, mit deren Eintritt aber die *συνή* selbst ihre Lebensbedeutung verliert. Alles bisher angeführte gehört dem synoptischen Christus an, zwischen welchem und dem johanneischen in dieser Beziehung wahrhaftig keine Differenz obwaltet. Nur scheidet sich für den letzteren in genauerer Bestimmung der *νόμος* selbst sozusagen in zweierlei, einerseits den *νόμος ὑμῶν* d. h. die eben für die Juden geltende und von diesen mit Recht für sich in Anspruch genommene Formulierung des Gotteswillens, welche eben daher für die über das Judentum hinaus- gehobenen nicht gilt, andererseits den *νόμος ὃς οὐδεὶς λυθῆναι* Joh. 7, 23; 10, 35 d. h. das Gesetz sowie es Gottes Absicht und Zweck herausstellt, zusammen mit der Weissagung. Die Pterose ist also, wie es ihr Begriff an sich gibt, die Heraushebung und Inslebensetzung des vom Geist Gottes in der A.T.lichen Form tendierten, wobei nicht bloß der Geist des A.T.lichen Wortes erst voll sich entfalten und realisieren kann, sondern wodurch auch die A.T.liche Form und zwar bis in ihre kleinsten, ja scheinbar wertlosesten Zugehörigkeiten hinaus in einer neuen Form, die aber ihrer eigenen Tendenz entspricht, nämlich in der pneumatischen Form aufgeht, in der Realität der christlichen *δικαιοσύνη* wesentlich gesetzt ist, aber ihre Schale, ihre äußere Gestalt aufgibt. Position und Negation zusammen gehört zum Begriff der Erfüllung; der Keim, die Blüte geht in der Frucht auf. Daß nun die geschilderte Stellung Christi auch ganz die des Paulus und Johannes ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Wenn Paulus z. B. 2 Kor. 3, 6 ff.; Eph. 2, 15; Kol. 2, 16 ff. und im ganzen Galaterbrief, besonders 3, 17. 18; 4, 1 ff.; 5, 1 ff. vorherrschend die negative Seite, die Freiheit vom Gesetz hervorhebt — im Galaterbrief hauptsächlich gegenüber der Beschneidung, gemäß einem göttlichen Grundgesetz des A. T. — so braucht nicht ausgeführt zu werden, warum er das that. Und die Definition des von Christo aufgehobenen Gesetzes als *νόμος τ. ἐντολῶν ἐν δόγμασι* Eph. 2, 15 macht von selbst deutlich, als was für ein Gesetz das Gesetz aufgehoben ist. Ganz ebenso hebt der Hebräerbrief aus bekannten, durch die Zustände und Gefahren seiner Adressaten gegebenen Gründen diese negative Seite, die *ἀδέτησις*

des Alten so scharf hervor, s. z. B. 7, 18; 8, 18. Für Johannes steht das von Mose gegebene Gesetz und die durch Christum gewordene Gnade und Wahrheit einander einfach gegenüber, 1, 17. Aber bei allen Aposteln fehlt die positive Stellung zum A.T.lichen Gesetz so wenig, wie bei dem, welcher die letztere am entschiedensten vertritt, Jakobus, eine relative Negativität fehlt; denn eine solche ist sicher in seinem Grundbegriff *νόμος τέλειος τῆς δικαιοσύνης* auch enthalten. Alle Apostel, besonders auch Paulus und Johannes, stützen ihre ganze Lehre auf das A. T., und zwar Gesetz und Propheten, und an Aussprüche wie Röm. 3, 31 braucht nur erinnert zu werden. Am einfachsten faßt Paulus die positive und negative Seite in dem Wort Röm. 10, 6 *Χριστὸς νόμου τέλος* zusammen.

B. 19. λύση s. zu v. 17. Das Lösen geschieht durch Wort und That. — τ. ἐντολῶν τούτων τ. ἐλαχίστων: das τούτων weist auf v. 18 ὥτα u. s. w. zurück, also: der Gebote des Gesetzes und wären sie so unbedeutend, wie wenn es nur um ein Jota sich handeln würde. Zugleich soll wohl ἐλαχ. subjektiv gewendet andeuten, mit welchem Vorwand etwa der Betreffende das einzelne Gebot auflöst: „es handelt sich ja um eine Kleinigkeit.“ — ἐλάχιστος κληθήσεται μέγας κληθήσεται. Der Sinn kann unmöglich der sein: der Auflöser kommt noch, nur eben als der kleinste, hinein ins Reich, weil er ja nur ein kleines Gebot aufgelöst hat; vgl. Meyer, Achelis, Keil; so würde Jesus sein ernstes Wort v. 18 sehr abschwächen. Und wenn Achelis sagt: „bei Jüngern Jesu kann überhaupt nur das Lösen von kleinsten Geboten in Betracht kommen“, so wäre doch zuerst die Frage zu beantworten, ob Jesus überhaupt Leute, die ein solches Lösen vollziehen, als seine echten Jünger anerkennt; cf. auch Jak. 2, 10. Andererseits aber darf der Gedanke auch nicht mit Weiß (ähnlich schon Gregor d. Gr.) von dem Gebiet des persönlichen Lebens und Heilserlanges ganz umgeseht werden auf die Stellung und Bedeutung des Betreffenden eben qua Lehrers und zwar in dem gegenwärtigen Himmelreich; das Maß der Einsicht, wonach Einer die bleibende Bedeutung des Gesetzes geltend zu machen versteht, entscheide, sagt Weiß, über seinen Einfluß. Gegen diese ohnedies gekünstelte Fassung spricht schon die Bedeutung von „Himmelreich“ (s. zu 3, 2), besonders, daß alle Verheißungen, resp. Drohungen, betreffend den Anteil am Himmelreich, den persönlichen künftigen Heilserlang im Auge haben. So scheint nur Luthers (Erl. 43, S. 88), Bengels u. a. Auffassung übrig zu bleiben, wonach ἐλάχιστος rhetorisch mit Anschluß an ἐλαχίστων gewählt ist, faktisch statt nullus, und dieses ἐλάχιστος dann seinen Gegensatz μέγας nach sich zieht; pro eo ac nos tractamus verbum Dei, Deus nos tractat; „parum“ notat paene „nihil“, inde minimus = nullus. Regni coelorum haeredes, ubi de tali quaestio inciderit, dicent: parvus est, nullus est. Hier scheint mir jedoch zwar der Anschluß an das vorangehende (die plocce von ἐλάχιστος und ἐλαχίστων) treffend erkannt zu sein, aber das minimus = nullus ist zu stark. Ich glaube, daß die Frage, ob der betreffende ἐλάχιστος überhaupt ins Himmelreich hineinkommt, hier gar nicht ausdrücklich aufgeworfen ist; erst in v. 20 sagt Jesus direkt, der Betreffende komme gar nicht ins Reich Gottes. Das ἐν τῇ βασιλείᾳ bei ἐλάχιστος κληθήσεται heißt nicht: als im Himmelreich seiend, als unter den Himmelreichsbürgern befindlich wird er der kleinste derselben heißen; sondern entweder mit Bengel zu κληθ.: „im Himmelreich redet man von

ihm als dem kleinsten“, oder besser: Jesus bezeichnet so das Eingetretensein des Vollendungsstandes, also: „wenn das Himmelreich da ist, so wird er als der kleinste dastehen und bezeichnet werden.“ Die Pointe aber liegt ganz auf dem Gegensatz der beiden Glieder: der eine (der *ποιῶν* u. s. w.) steht jedenfalls einstens oben an, der andere (der *λόγος*) jedenfalls zu unterst; bei jenem voller Heilserlang und Anerkennung (*κλήθ.*), bei diesem das Gegenteil. Alle mit einander, ob sie wirkliche Reichsempfänger sind oder nicht, sind gleichsam auf einer Stufenleiter zusammen gedacht, da steht der eine oben, der andere unten. — V. 20. *γὰρ*: die Pharisäer sind Leute, die jetzt groß dastehen, einst aber zu den *ελάχιστοι* gehören werden, weil ihre Gerechtigkeit, ihre Gesetzeserfüllung in Wahrheit Gesetzesauflösung ist. Auf diesem Gedanken ruht der Zusammenhang zwischen v. 19 u. 20: die in v. 19 ausgesprochene Wahrheit wird nun begründet und zwar mit subjektiver Anwendung auf die Hörer (*λέγω ὑμῖν*), so daß sie zugleich zur Beherzigung derselben ermuntert werden: so ist es und das merket euch, denn es wird von euch eine höhere Gerechtigkeit, als die der Ph., verlangt. — *δικαιοσύνη* = Gesetzeserfüllung, Lebensgerechtigkeit, vgl. zu v. 10. Zu beachten ist übrigens Bengels Bemerkung: non perimit hic sermo iustitiam fidei; sed sermo J. Chr., ante glorificationem ipsius, medium quasi tenet inter Mosen et apostolos. — *περισσεύσῃ πλεον* κτλ.: quantitativer Ausdruck statt des qualitativen; die besser geartete Gerechtigkeit thut auch mehr als die geringere, sie hebt ja kein Jota auf. — *γραμμάτων κ. Φαρισαίων* s. zu 2, 4; 3, 7. Zur Sache vgl. Luther, Erl. 43, S. 91: hie siehst du, wie er drein greift und redet nicht insgemein wider geringe Leute, sondern die allerbesten im ganzen Volk, die der rechte Kern und Ausbund waren und leuchteten vor den andern, wie die Sonne, daß kein löblicherer Stand noch ehrlicherer Name in dem Volk war. Auch tadelt er nicht etliche Personen unter ihnen, sondern den ganzen Stand, strafet auch nicht etliche böse Stück oder Sünden, sondern ihre Gerechtigkeit und heiliges Leben, so gar, daß er ihnen das Himmelreich versagt und zuschleußt und sie frisch zum höllischen Feuer urtheilet.

Meditation zu 5, 17–20.¹⁾

Um die entscheidend wichtige Frage handelt es sich hier: wozu ist Jesus gekommen? Was war es, das er mit seinem Wirken erreichen wollte? Wir antworten: die Erlösung der Menschen. Gewiß, aber das heißt nicht s. v. a., daß Jesus nur Vergebung, Friede u. s. w. bringt, ohne den alten Zustand des Lebens bei denen, die ihm angehören, zu ändern, daß er also uns in der Sünde selbst beließe und uns doch tröstete mit der Gnade Gottes. Nein, wie Jes. 42, 1 ff. sagt, der Knecht Gottes bringt das Recht Gottes, er will dem Gesetz Gottes in einer von demselben abgefallenen Sünderwelt zur Herrschaft helfen. Sein Reich ist ein Reich der Gerechtigkeit; wir fragen also: wozu ist Jesus gekommen? und antworten: um die volle Gerechtigkeit, die Erfüllung von Gesetz und Propheten zu verwirklichen, und das thut er 1) dadurch daß er selbst das

¹⁾ Zu v. 17–48 (eine wahrhaft ungeheuerliche Periscope in Württemberg!) vgl. meine Predigt in: Über echtes und unechtes Christentum. Tübingen 1888.

Gesetz erfüllt, 2) daß er von den Seinigen Gesetzeserfüllung verlangt. ad 1: a) Ein Neues allerdings bringt Jesus, vgl. das folgende: ich aber sage euch. Was dieses Neue im Unterschied vom A.T.lichen Gesetz ist, gibt am kürzesten Joh. 1,17 an. Gottlob, daß er nicht bloß Gesetz bringt, daß wir, Seine Gläubigen, nicht mehr unter dem Gesetz und seinem Fluch stehen; vgl. den Anfang der Bergrede. Aber b) dieses Neue ist die Erfüllung des Alten, und zwar in seinem ganzen Umfang. Dies nicht im äußerlichen buchstäblichen Sinn, vgl. Jesu Stellung zum Sabbat, Opfer u. s. w., aber in dem Sinn, daß in Christo das, was das A. T. nur verlangt, resp. im Schatten vorgebildet hatte, Leben und That geworden ist, vgl. Jesu ganzes Leben, seine Heiligkeit, Liebe, Frieden; der ganze Geist, der ihn beehrte und von ihm ausströmte, war das in höchster Potenz, was die Vorschriften des A. T. z. B. über Reinigkeit, Opfer, Sabbatruhe u. s. w. in schwacher Weise gefordert und zu verwirklichen gesucht hatten. Die Juden haben Jesum als Gesetzesübertreter verdammt, aber sie konnten ihn keiner Sünde zeihen; so muß noch heute jeder in ihm die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, den vollen Gehorsam gegen Gottes Willen, anerkennen. c) Übergang zu Nr. 2, nach v. 18: was Er so gethan und durchgeführt hat, das bleibt; so bleibt auch im Christentum Gottes Gesetz gültig bis ans Ende. Denn Gottes Wille und Wort ist ewig. Menschengesetz wechselt, Gottes Gesetz nicht. — ad 2: daher dürfen auch die Christen a) das Gesetz weder mit Wort noch mit der That auflösen, als ungültig behandeln, weder in leichtsinniger Mißachtung von Gottes Gebot, noch auch in falschem Vertrauen auf die Gnade. Namentlich sollen die Prediger des Evangeliums, soll die Kirche in ihren Ordnungen ja nicht die Gesetzespredigt gering achten — vgl. wie viel Wert Luther hierauf gelegt hat —; das Gesetz muß sein theils vermöge des usus paedagogicus, theils des tertius. b) Vielmehr handelt es sich für uns um eine bessere Gerechtigkeit, als die der Pharisäer war. Jenes Geringachten und Auflösen des Gesetzes findet oft gerade da (heute noch) am meisten statt, wo man auf äußere, buchstäbliche Befolgung besonders der auf die Erscheinung des Lebens gehenden Vorschriften, auf s. g. gute Werke, fromme Leistungen u. dgl. den entscheidenden Wert legt, vgl. Matth. 15,6; 23,23; über solchen vergißt man leicht die Hauptsache, die Liebe, Selbstverleugnung u. s. f. Statt dessen soll unsre Gerechtigkeit der Christi selbst ähnlich sein, ernster Gehorsam des Herzens und Lebens gegen Gottes Gebot, besonders das der Liebe. Und so gewiß wir in dieser Gesetzeserfüllung nicht an die alttestamentlichen, für die Juden nach ihrem pädagogischem Bedürfnis gültigen Formen und Äußerlichkeiten gebunden sind, so gewiß wir unsre „Freiheit vom Gesetz“ festhalten und uns nicht wieder unter das knechtische gesetzliche Joch fangen lassen, so gewiß ist in der Erfüllung von Christi Geistesgesetz auch bei uns, wie bei ihm (s. 1, b), das alttestamentl. Gesetz seinem wahren Sinn, seiner Tendenz nach befolgt. c) Aber gottlob ist Christus für das Alles nicht bloß Lehrer und Vorbild, sondern der Erfüller auch für uns und in uns: seine Gerechtigkeit wird durch den Glauben und den h. Geist unser. Und so wird die Herrschaft des Willens Gottes in der Christenheit aufgerichtet.

5, 21—32.

Inhaltsübersicht: Was die von Jesu verlangte Gesetzeserfüllung ist, wird deutlich gemacht 1) am fünften Gebot (v. 21—26) und zwar zuerst (v. 21 u. 22) negativ: verboten ist nicht bloß töten, sondern auch zürnen und schelten; sodann (v. 23 u. 24) positiv: geboten ist Liebe, speziell Veröhnlichkeit. Ihre Unterlassung (v. 25 u. 26) hat das Gericht nach sich. 2) am sechsten Gebot, a) an und für sich (v. 27—30) und zwar: verboten ist nicht bloß der Ehebruch selbst, sondern auch die Lust (v. 27. 28); diese Lust, das uns ärgernde Auge u. s. f. gilt es auszureißen, wenn wir nicht dem Gericht verfallen wollen (v. 29. 30). b) Die Ehescheidung ist, außer im Fall des Ehebruchs, ganz verboten (v. 31. 32).

Vorbem.: Dazu, daß Jesus Einzelnes nennt, um daran das Ganze deutlich zu machen, vgl. die von Michelhaus angef. Worte von Chemnitz: *more hebraico doctrina generalis in uno aliquo exemplo proponitur, ut eadem ratione ad similia, quae ejusdem exempli sunt, accomodetur*; auch Thol. S. 169: „die Ausdrucksweise Christi ist die des Volksredners, nicht die der Schule; zu dessen Charakter gehört besonders der konkrete Ausdruck, das aus dem Leben gegriffene Beispiel, das Bild. Nun hat das Beispiel selten universelle Geltung, das Bild selten allseitige Anwendung. So erweist sich dringend die Auslegung aus dem Geist als Bedürfnis.“ — Parallelen zu diesem Abschn. nur ganz vereinzelt, vgl. Luk. 12, 58 f.; Mk. 9, 43 ff.; auch Mk. 10, 11; Mk. 16, 18. — B. 21. ἡγοῦσθαι ex publica lectione, Bengel, cf. act. 15, 21. — ἐρεθίσθη τ. ἀρχαίς. τοῖς reiner Dativ: den Alten d. h. patribus tempore Mosis Bengel, ist gesagt worden, von wem? Bengel: dixit Moses, vere; dixerunt interpretes Mosis, sensu imminuto. Schon in dieser Bemerkung Bengels blickt wenigstens leise das Interesse durch, nicht das mosaische und damit göttliche Gesetzeswort selbst als das erscheinen zu lassen, dem dann Jesus mit seinem „ich aber sage euch“ sich gewissermaßen gegenüberstellt. Noch mehr will Keil diesen Eindruck hervorbringen, indem er betont, Jesus sage nicht: „den Alten ist gesagt worden von Mose“, sondern: „ihr habt gehört, daß —“ d. h. das den Alten gesagte ist euch von den Schriftgelehrten so und so verkündigt worden; ähnl. Nösg. Allein wenn diese Erklärung etwa zu v. 43 (s. übrigens z. d. St.) passen könnte, so doch sicher nicht zu v. 21. 27. 31. 33. 38, wo einfach unstreitbar Worte aus dem A. T. (21. 27 Dekalog) ohne ausdrückliche Hinweisung auf die pharisäische Deutung citiert werden. Nun versteht es sich ja schon wegen des Verhältnisses von v. 21 ff. zu v. 20 von selbst, daß Jesus hier die Gesetzeserfüllung seiner Jünger im Gegensatz zu der der Pharisäer vorführen will. Aber die Frage ist, ob es Jesu nur um diesen Gegensatz zu thun ist, ob er nicht vielmehr zugleich prinzipiell seine, seines Reiches Lebensordnung als eine auch gegenüber dem A. T. lichen Gesetz selbst neue, obgleich die Plerose desselben, darstellt. Und diese Frage bejahen wir. In der That, alle Ausflüchte, wie sie am energischsten der streng reformierte Michelhaus braucht, um zu beweisen, daß Jesus absolut nur der pharis. Deutung des Gesetzes, gar nicht, auch nur in gewissem Sinn nicht, dem Gesetz selbst entgetrete, ja daß vielmehr Jesus im Gegenteil eben das A. T. Gesetz den Pharisäern gegenüber vertrete, sind nicht stichhaltig. Es wäre doch bei diesem Sinn mehr als auffallend,

daß Jesus in unfrem Abschnitt kein einzigesmal so, wie er doch sonst oft thut (vgl. nur Kap. 15 u. 23) ausdrücklich solch eine pharisäische Deutung oder einen pharis. Zusatz — vgl. gleich nachher zu *ὅς δ' ἂν γορεύσῃ* u. s. w. — beifügt und es selbst sagt, er trete nur dieser, nicht auch in gewissem Sinn dem von ihm allein genannten Gesetzeswort gegenüber. Man beachte doch, daß einfach einem Gesetzeswort gegenüber sein *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* steht; vgl. dagegen Deut. 5, 3. Zur Sache Bengel: qua formula Chr. per suam auctoritatem, ut si nullus unquam fuisset Moses, — nam servus Domino cedit — simpliciter omnia constituit, nec legislatoris nec interpretis habitu, sed ut filius, voluntatem patris sui patefaciens. Selbstverständlich enthält nun aber die Gegenüberstellung des „ich aber sage euch“ zu dem „von Mose ist euren Vätern gesagt worden“ keine solche Negation des letzteren durch das erstere, wodurch, der eigenen Erklärung Jesu v. 17–19 entgegen, das letztere aufgelöst, für nichtig erklärt, also speziell hier das *οὐ γορεύσεις* aufgehoben wäre. Man kann sogar umgekehrt den Umstand, daß Jesus nun eben doch einmal das zu *ἐξουσίᾳ* sicher zu supplierende „von Mose“ oder gar „von Gott durch Mose“ — gewiß nicht ohne Absicht — verschweigt, für den Satz anführen, Jesus lasse so ahnen, das was er hier dem Wortlaut des Gesetzes selbst gegenüberstelle, sei keineswegs dem Sinn des Gesetzgebers entgegen, vielmehr diesem entsprechend. Aber so richtig das ist, so sicher er nach v. 17–19 sich bewußt ist, das zu geben, was auch positiv die Plerose des Gesetzes ist, so unbestreitbar ist doch, daß das fünfte Gebot, rein für sich betrachtet, in der That nichts enthält als das Verbot des Totschlags. Daß seinem Sinn, zusammen mit der ganzen, besonders der deuteronomischen Thora, auch noch ganz anderes zuwiderläuft, versteht sich; aber es selbst hat es nur mit dem Töten direkt zu thun. Und nach dieser, eben von den Pharisäern einseitig (vgl. unten zu v. 38) betonten Seite hin, also insofern, als es in der That dem Gesetz als solchen eigentümlich ist, hauptsächlich die äußere Erscheinung des Thuns, die That-Ausbrüche der Sünde ins Auge zu fassen, insofern tritt wirklich Jesus auch dem Gesetz selbst gegenüber. — *ὅς δ' ἂν γορεύσῃ* u. s. w. ist nicht mehr wörtliches Citat aus dem A. T., aber noch viel weniger ein von Jesu angeführter, traditioneller oder pharisäischer Zusatz zum 5. Gebot (Mey.), am allerwenigsten eine pharisäische unrichtige Umdeutung (Thol.), sondern ist ein dem A. T. (vgl. z. B. Exod. 21, 12; Lev. 24, 17) sachlich vollkommen entsprechender Zusatz Christi, der die Konsequenz der Übertretung des Gebots vorführt. Und zwar braucht Jesus, da im A. T. auf die verschiedenen Arten des *γορεύειν* verschiedene Strafen gesetzt waren, einen allgemeinen, für alle passenden Ausdruck: *ἐνοχος εἶ καὶ τῇ κοίτῃ* = der richterlichen Behörde (allgemein; noch nicht so speziell wie v. 22 = Lokalgericht, Rösg.) und ihrem Spruch verfallen. — B. 22: *ἐγὼ δὲ* u. s. w., vgl. Bengels obige Worte. Sinn nach dem Gesagten nicht bloß: während die Pharis. dieses Gebot so deuten, daß eben nur das Töten verboten, anderes erlaubt sei, deute ich dasselbe so und so; sondern: dem Gesetz selbst gegenüber, so wie es lautet, stelle ich folgendes neue Gesetz auf. Im übrigen vgl. zu v. 21 u. 17–19. Wenn wir Christen, nach altkirchlichem und besonders Luthers Vorgang, namentlich im homiletischen und kate-

hetischen Gebrauch, dieses neue Gesetz Christi als Deutung des alten vortragen (im „was ist das?“), so ist dies neutestamentlich ohne weiteres berechtigt, ja notwendig, und auch für das Verständnis des N.T.lichen Wortes selbst indirekt erlaubt, weil es eben die vom Gesetz tendierte Plerose ist, aber als direkte Deutung des fünften Gebots selbst sollte es nicht auftreten. — ὁργιζόμενος cf. 1 Joh. 3, 15. Das εἰκῇ, was nur spätere Rod. (DE u. s. w.), doch auch It. und Pesch. haben, ist zweifellos Glosse. — τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Wenn man sehr oft behauptet, hier und sonst bei Jesu sei ἀδελγός einfach s. v. a. ὁ πλησίον, der Nebenmensch überhaupt — ὁ πλησίον vgl. z. B. 22, 39 —, so ist das falsch, wie unter den neueren Erklärern z. B. Achelis erkannt hat. Nirgends steht im N. T. ἀδελγοὶ anders, als von den Angehörigen der spezifischen Gemeinschaft teils zwischen den Juden, teils zwischen den Christgläubigen. Und den Beweis für den kühnen Satz, daß es eine „durchgängige Verengerung des Gesichtskreises“, ein Heruntersinken von der „Höhenlage des Gedankenkreises Christi“ sei, wenn die Apostel den Kreis der als Brüder zu liebenden Menschen auf die Christen beschränkt haben (Ritschl, Rechtf. II¹ S. 298 f.), hat wahrhaftig Ritschl nicht erbracht und kann ihn nicht erbringen. Man vergleiche nur v. 47 und 18, 15 einerseits — von johanneischen Stellen zu schweigen — und 7, 12 andererseits, so sieht man, daß Jesus da, wo er ausdrücklich vom Verhalten allen Menschen gegenüber redet, diese nicht als ἀδελγοὶ bezeichnet. Für den Gebrauch von ἀδελγός liegt selbstverständlich das alttestamentl. π as zu Grund im Sinn des Mitgenossen des Volkes Gottes. Nun sind diejenigen Stellen zu unterscheiden, wo Christus klar (vgl. 18, 15 ff.) die von ihm zu bildende spezifisch-christliche Gemeinde als eine andere bezeichnet, als diejenige Gemeinschaft, der seine Jünger von Haus aus angehören d. i. eben Israel, und andererseits solche Stellen, in welchen er (wie hier) das nicht ausdrücklich thut. Auch in den Stellen letzterer Art geht sicher sein eigentliches Absehen auf den spezifischen Jüngerkreis, die christliche Gemeinschaft; aber er überläßt es den Zuhörern und der Entwicklung der Dinge, daß diese spezifische Beziehung hervortrete; er wehrt es zunächst nicht, daß seine Zuhörer bei den ἀδελγοὶ an Mitisraeliten denken. Und ähnlich dürfen, ja müssen wir, wenn wir die Stelle auf uns anwenden, solche Aussprüche auch auf unser Verhalten zu Kirchengenossen, Volksgenossen u. dgl. beziehen, auch abgesehen ob sie wirklich als Befehle unsre ἀδελγοὶ sind oder nicht; ja anwenden lassen sie sich im weiteren Sinn auch auf alle Menschen, aber so daß eben dann an die Stelle der φιλαδελφία die ἀγάπη (2 Pet. 1, 7), φιλανθρωπία, χρηστότης u. s. w. tritt und dasjenige, was nur dem Befeehl von christl. Brüdern zukommt, abgezogen wird. Denn das muß bleiben: im eigentlichen Sinn unsere Brüder sind nur die, die, wie wir, durch den Glauben und die Wieergeburt Kinder Gottes geworden sind. Daß denn auch unsre Stelle zunächst auf diesen engern christlichen Kreis sich bezieht, beweist klar v. 24, der auf das Verhältnis zu Mitmenschen überhaupt nicht unmittelbar anwendbar ist. — κρίσει, συνεδρίῳ, γέενναν: eine Klimax, entsprechend der jüdischen Gerichtsordnung, s. Riehm S. 492; 1595 ff.; vgl. Luther (S. 97): „er nennet dreierlei Stück, anzuzeigen, wie die Strafe je größer und härter wird, je mehr die Sünde fortfährt

und ausbricht.“ *αἰσίς* das Ortsgericht, das Strafgewalt über Leib und Leben hatte bis zur Verhängung der Geißelung; auch kam ihm die Untersuchung von Kapitalverbrechen zu. Die Aburteilung der letzteren aber, insbesondere das Todesurteil — letzteres aber mit dem Vorbehalt der Bestätigung durch den römischen Prokurator — war Sache des Synedrium. Dieses kommt — vgl. Riehm a. a. O., Straß bei Herzog XV S. 101 ff. — unter dem Namen *συνέδριον* zuerst unter Prokonsul Gabinius (57—55 v. Ch.) vor, welcher an Stelle der Gerusia, die — wohl ursprünglich eine Vertretung der Aristokratie — das Obergericht und die oberste Verwaltungsbehörde in Jerusalem war (cf. 1 Matt. 12, 6), fünf solche Behörden *συνέδρια* einsetzte. Diese wichen aber bald dem Einen Synedrium in Jerusalem, welches Träger der gesamten Regierungs- und Richtergewalt in geistlichen und weltlichen Dingen war, soweit nicht der Vertreter des Landesherren, also damals der römische Prokurator selbst eingriff. Es bestand aus 71 Mitgliedern unter dem Vorsitz (nur?) des Hohepriesters; die Mitgliedschaft wurde wohl durch Kooptation, teilweise auch durch landesherrliche Ernennung gewonnen. Im N. T. erscheinen dreierlei Arten von Mitgliedern: *ἀρχιερεῖς*, s. zu 2, 4; *γραμματεῖς* s. zu 2, 4, Theologen, die namentlich als die Kenner und Ausleger des Gesetzes dessen Normen für die zu verhandelnden Fragen zu vertreten hatten; *πρεσβύτεροι*, die sonstigen, nicht-theologischen und nicht-priesterlichen Mitglieder; der Name „Älteste“, in welchem noch die Erinnerung an die mosaische Volksrepräsentation Num. 11, 16 ff. durchklang, ist bloßer Ehrenname, eben Bezeichnung der höchsten Vertretung des Volks. — Während nun die zwei ersten, von Christo genannten Stufen menschliche Gerichte sind, nimmt die dritte das göttliche, ewige Gericht mit seiner Aberkennung ewigen Lebens ein; da hier nicht die Behörde, sondern die Strafe und der Strafart genannt ist, steht nicht Dativ, sondern *εἰς τ. γέενναν τ. πυρός* d. h. der Betreffende verdient in die G. geworfen zu werden; der Gen. *πυρός* ist attributiv: Feuerhölle d. h. die Hölle, deren signifikanteste Bestimmtheit durch das verzehrende Feuer bezeichnet ist. *γέεννα* (im N. T. nur in den Synopt. und Jak. 3, 6) aus *גֵּי הֵנָּה* (Jer. 7, 31; Neh. 11, 30 u. s. w.) entstanden; dies ist ein Thal südlich von Jerusalem, worin das Tophet, die verabscheute und von Josia verunreinigte Stätte des Molochkult gewesen war. Der Name dieser Greuel- und Feuerstätte, in der später ein beständiges Feuer zur Verbrennung von Aas unterhalten wurde, wird auch bei den Rabbinen auf den Ort der Verdammten übertragen. Was nun aber den Sinn von Jesu Ausspruch selbst betrifft, so ist dieser im Verhältnis zu v. 21 folgender: nicht erst der Mörder ist mit Recht dem Gericht verfallen, sondern schon der zürnende, noch mehr der, der in Worten seinem Haß, seiner Verachtung u. s. w. Luft macht. Die Klimax hat nicht den Sinn, daß je der Betreffende nur die ihm zugeteilte Stufe von Gericht und Strafe verdiene, also einestheils der *ὀργιζόμενος* nur die Stellung vor das Ortsgericht, andernteils nur der *μωρὸς* sagende die ewige Verdammnis. Vielmehr der allgemeine Begriff: sie haben Gericht, Strafe vor Menschen und Gott — und in dessen Namen waltet schon das Ortsgericht, Deut. 1, 17 (vgl. Achelis) — so gut verdient, wie ein Mörder, beherrscht alle drei Sätze, und nur das wird oratorisch anschaulich exemplifiziert durch die drei Arten von Gericht, daß der

eine noch mehr als der andere der Strafe würdig ist. — *ῥαχὰ*, אָרָא „eitler, leerer Mensch“, etwa unser „du Tropf“. *μωρὸς* מָוֶר Thor und Gottloser, Verurachter, vgl. z. B. 1 Sam. 25, 25; nicht (Nösg.) = *מָרִי* „Widerspenstiger“ (Deut. 21, 18). Wie sehr man aber bei solchen Aussprüchen Christi sich hüten muß vor bloß äußerlich-legaler Auslegung und Anwendung, wie sehr der Geist, der den Betreffenden beseelt, entscheidet, beweist die Thatsache, daß Jesus selbst manchmal den Vorwurf *μωρὸς* gebraucht hat, dieses Wort allerdings nur den Pharisäern, aber das verwandte *ἀνόητοι* auch seinen Jüngern gegenüber, Matth. 23, 17. 19; Luk. 24, 25, cf. Gal. 3, 1. 3 (vgl. Wichelh.). — B. 23. *οὖν*: da die Lieblosigkeit nach v. 22 dem Gericht überliefert, so erweise du umgekehrt Liebe. Die Liebespflicht wird, ganz dem Bisherigen entsprechend, wo von lieblosem Verhalten gegen solche, die uns erzürnt haben, die Rede war, speziell als Verfühnlichkeit bestimmt und ebenfalls anschaulich an einem konkreten Fall vorgeführt: *ἐὰν προσφέρῃς τὸ δῶρον* u. s. w., das Beispiel eines Juden, der im Begriff ist, ein Opfer darzubringen; *δῶρον*, דָּוָן, jede Art von Opfer. Selbstverständlich schließt die Wahl dieses Beispiels nicht den Gedanken ein, auch Christen werden noch Opfer darbringen. Die Stelle zur Rechtfertigung des Mesopfers zu benützen (was übrigens katholische Exegeten, wie Schanz, nicht thun) ist lächerlich. Auch die Anwendung auf das h. Abendmahl und die Pflicht, vor diesem sich zu versöhnen, ist eben nur als Anwendung erlaubt. — *μνησθήης*: inter rem sacram magis subit recordatio offensarum quam in strepitu negotiorum. Bengel. Wer Gott naht, hat eo ipso ein geschärftes Gewissen. — *ἔχει τι κατὰ σοῦ* tanquam offensus, Bengel. — B. 24. *ἄγε* *ἐκεῖ*: Lieblosigkeit entzieht auch dem Heiligsten, was wir treiben, seinen Wert; Liebe ist nötiger als das frömmste Geschäft, vgl. 1 Sam. 15, 22 ff.; Jes. 1, 11 ff.; 58, 6 ff.; prov. 15, 8. Die tiefste Grundanschauung, worauf diese Wahrheit ruht, tritt uns 1 Joh. 4, 20 entgegen. *πρῶτον* gehört zu dem ganzen Gedanken, der in *ὑπαγε διαλλάγηθι* zusammen ausgedrückt ist. — *καὶ τότε* u. s. w. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Inhalt der Mahnung *προσφερε* u. s. w., sondern auf *τότε*: erst dann, wenn du dies nötigere gethan hast, führe dein Opfer aus. — B. 25. An das vorige, aus dem religiösen Leben genommene Beispiel reiht sich ein solches aus dem Rechtsleben; zugleich wird nun hier auch ausdrücklich auf die Folge der Unversöhnlichkeit, das Gericht, hingewiesen. — *ἀντίδικος* Prozeßgegner und zwar ein solcher, der im Recht uns gegenüber ist. Da nach dem Folgenden dieser Gegner mit dem, den Jesus anredet, auf dem Weg, sc. zum Richter, ist und Macht hat, denselben ins Gefängnis werfen zu lassen (actor solebat reum prehendere, Bengel), ja der letztere hierin bleiben muß, bis er den letzten Heller bezahlt hat, so ist an einen Gläubiger zu denken, welchen es gilt noch in der letzten Stunde zu beschwichtigen, vgl. 18, 25 ff. Selbstverständlich ist Jesu Absicht nicht Einschärfung einer Klugheitsmaßregel des gewöhnlichen Lebens, sondern Veranschaulichung der sittlichen Pflicht. Immerhin entwickelt das *μήποτε* u. s. w. auch das Motiv der klugen Beachtung der gefährlichen Folgen der Unversöhnlichkeit; ein Motiv, das Jesus oft anwendet — vgl. zu v. 46; 7, 6 — und das neben — und in Unterordnung unter das rein ethisch-religiöse Motiv des

Gehorsams sein Recht hat. — *ἕως ὅτου* u. s. w. d. h. so lang es noch Zeit, ehe es zu spät ist. — *ἐν τ. ὁδῷ* gehört nur zum Bild; die Beziehung auf unser irdisches Leben als Gang auf dem Weg zum göttlichen Richterthron ist Anwendung, nicht Eregetik. Ganz ebenso steht es mit dem *ὑπηρεται* und der *γυλακή*; bei ersteren ist nicht an Engel (13, 41) zu denken. — B. 26, vgl. 18, 30, 34 und die Bem. zu letzterem Vers. — *ἕως τ. ἔσχατον* u. s. w. vgl. Bengel: adeo omnia exigit justitia! O vanam veteris hominis et fallacissimam persuasionem, qua deum nonnisi leviter exigere debita opinatur. Immo vero, nisi remissio intercedat immensas culpas tollens, extrema hominis avaritia tantum rigorem non adhibet, quantum jure meritoque divina justitia observat; ferner vgl. zu der Frage, ob mit dem *ἕως* u. s. w. „die Möglichkeit einer Befreiung offen gelassen werden soll“ (Ach.), Bengels¹⁾ Bem.: mirere ab iis, qui hinc persolvendi facultatem inferunt, particulam donec urgeri potius quam novissimum quadrantem. Das *ἕως* u. s. w. nach seiner inhaltlichen Bestimmtheit gehört eben zum Bild; im Gegenbild entspricht ihm der Gedanke: niemals. — *κοδράντην* Quadrans = $\frac{1}{4}$ As = 2 λεπτά Mark. 12, 42, die kleinste römische Kupfermünze, ein wenig mehr als ein Pfennig (das λεπτόν ist keine römische Münze).

B. 27 j. Tr. 20, 14. — B. 28. Dieser Vers bietet wohl die deutlichste Illustration zu dem, was wir zu v. 17 ff. u. v. 21 über die Stellung gesagt, die hier Jesus zum A.T.lichen Gesetz einnimmt. Die positive Seite des Begriffs *πλήρωσις* liegt hier klar vor; was Jesus sagt, ist ja im wesentlichen schon vom zehnten Gebot ausgesprochen. Aber der Herr weist auf dieses nicht hin. Man sieht klar: er faßt das Gesetz hier eben von der, zu v. 21 besprochenen Seite, vermöge es der pharis. Deutung eine relative Handhabe bot. — *γυναῖκα* der Streit, ob *γυνή* die verheiratete Frau (Thol.) oder weibliches Individuum überhaupt (Ach., Mösg.) bedeute, ist müßig; ebenso gut könnte man darüber streiten, ob der Herr, da er nur von lüsternden Männern redet, etwa Lüstertheit von Weibern frei geben wollte. Daß das Wort *γυνή* jenes beides bedeuten kann ist ebenso streitlos, wie (was Ach. nicht hätte kraft alttest. Stellen abschwächen sollen) daß *μοιχεύειν* im N. T. niemals allgemein = *πορνεύειν*, sondern immer nur vom Ehebruch gebraucht wird. Die Sache ist also die: im Anschluß an das sechste Gebot braucht Jesus Ausdrücke, die an und für sich auf das Verhalten Verheirateter gehen; daß er aber sächlich jedes männliche und weibliche Individuum meint, ist offenbar. *βλέπων πρὸς* ein Weib ansehen, um denselben zu begehren, mit der Tendenz, sie zum Object fleischlicher Begierde zu machen. Gegenteil Hiob 31, 1. — *ἐμοίχευσεν αὐτήν*: er ist, soweit es auf ihn ankam, mit diesem Weib seiner sittlichen Stellung nach (*ἐν τ. καρδίᾳ*) und damit auch vor Gottes Augen gerade so zum Ehebrecher schon geworden (Mor.), wie der *ὀργιζόμενος* u. s. w. v. 22 zum Mörder. — B. 29. *εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς κτλ.* bezieht sich auf *βλέπων* u. s. w. v. 28 zurück, nämlich so,

¹⁾ Beachte übrigens auch die sonstigen Bem. von Bengel, welche in der neuen Steubelschen Ausgabe des Gnomon Steinkopf 1887 S. 44 zusammengestellt sind.

daß jetzt demjenigen Sehen, das absichtlich der Lust dienen will, ein solches gegenübergestellt wird, das ohne Absicht des Betreffenden geeignet ist, die Lust in ihm zu entzünden. Und an das Sehen und sein Organ, das Auge, schließt sich dann v. 20 eine ähnliche Reizung zur Sünde durch ein anderes Glied, die Hand. *σκανδαλίζει* von *σκάνδαλον*, Stellholz, Falle „eine Falle legen“; sittlich: Gelegenheit und Anlaß geben, anlocken und reizen, sittlich zu Fall zu kommen d. h. zu sündigen. Bei den LXX steht *σκάνδαλον* z. B. Ps. 106, 36 für *πηλιν* Fallstrich. Das Auge nun wird so zum Fallstrich zunächst ganz objektiv durch das, was es sieht; das sich ihm Darbietende aber — das bezeichnendste Beispiel ist 2 Sam. 11, 2 — enthält etwas in oder an sich, was der sündige Mensch nicht sehen kann, ohne daß sofort die ihm schlummernde *ἐπιθυμία* wie ein Zunder Feuer fängt, und so wird das Auge *σκανδαλίζων*. — *δέξιος*, Bengel: dextrum promptius (paßt nur auf *χείρ*, nicht auch auf *ὄφθαλμός*) est et carius. — *ἔξελε αὐτὸν* cf. Kol. 3, 5. Der starke Ausdruck darf nicht dazu verleiten, das auszureißende Auge für ein bloßes Bild der Lust selbst zu erklären, ja unter dem Auge und der Hand geradezu die geschlechtliche Lust und den intersexuellen Verkehr, resp. die hiezu dienenden Seiten und Organe unsres inwendigen Menschen (Mch.) zu verstehen, vollends den Sinn in die blasse Mahnung umzusetzen, man habe „die wertesten Seelenneigungen und Geistesgaben, als besäße man sie nicht, unbeachtet zu lassen, sofern sie den Einzelnen zu sündlichem Treiben reizen“ (Nösg.). Wohl aber hat Bengel Recht: non oculum, sed scandalizantem oculum. Der Sinn ist nicht bloß: bekämpfe und überwinde den Lustreiz, und würde es dir soviel Schmerzen machen, wie wenn du dein Auge ausreißen müßtest; sondern: entferne mit Macht und energischer Selbstverleugnung alles, was dein Auge zu einem dich ärgernenden macht, töte dein Auge als dieses dich ärgernde, in dieser Dualität. Dazu gehört nicht bloß innere Bekämpfung, sondern besonders auch die Wegnahme aller Gelegenheit zur Lust, die Selbstentziehung von Verhältnissen, Lebensumständen u. s. w., welche den Zunder der Lust für uns enthalten. So sehr Luther Recht hat, an dieser Stelle gegen die mönchische Meinung zu eifern, als ob durch äußeres sich zurückziehen u. dgl. dieses Wort befolgt wäre, so sehr ist doch in dem Irrtum der mönchischen Askese ein Kern ernster Wahrheit enthalten. Der Christ muß in der That — aber lediglich nach freier gewissenhafter Bestimmung je ad hoc — in manchen Beziehungen, je nachdem es seine Anlagen, seine Verhältnisse mit sich bringen, auch von der äußern Integrität seines Lebens, z. B. in geselliger Beziehung, etwas opfern, auf Erlaubtes verzichten können (s. d. folg.). Was aber im einzelnen Fall das Auge, die Hand ist, die ausgerissen werden müssen, kann jedem nur sein Gewissen sagen. Vgl. zu 19, 21. — *συμφέρει ἵνα ἀπόληται κτλ.* Bengel: sane multos unius membri, v. gr. gulae, mortificatio neglecta perdit. Obgleich dieser Ausdruck eben zum ganzen Bild gehört, also nicht im einzelnen zu pressen ist, so muß man doch sagen: es gibt Christen, die in der That nicht anders, denn als Krüppel ins Leben eingehen können d. h. als Leute, welche in dieser oder jener Beziehung auf Dinge, Freuden, Lebensäußerungen u. s. w. verzichten mußten, die sonst und an sich zu einem normalen, nach allen Seiten hin harmonisch ausgebildeten Leben ge-

hören. Ist doch z. B. 19,¹² (s. z. d. St.) unmöglich anders in natürlicher Weise zu verstehen, als daß Jesus in der That sagt, es gebe Leute, die wirklich gewissermaßen es nötig hatten, auf das ehliche Leben zu verzichten. Vollends wird je nach den Verhältnissen ähnliches, aber immer nur individuell, gelten für manches in sozialer Beziehung, für den „Gebrauch der Welt“, für die Stellung zu den sog. *Abiaphora* u. s. f. Mit alldem ist weder, wie gezeigt, katholische Askese gelehrt, noch aber viel weniger allerdings das moderne Gerede von einem Christentum gerechtfertigt, das vor allem andern und um jeden Preis sogenannte harmonische Gesamtbildung, Vereinigung von Kultur und christlichem Geist, Weltverklärung u. s. w. verlangt. — B. 30. *χρει* sc. dadurch, daß sie etwas — vielleicht ohne daß der Betreffende schuldig ist — erfährt, was sinnliche Begier erregt. — B. 31. *ἐρρεῖθῃ δὲ*, die kürzere Einführung des Citats verglichen mit v. 21 u. 27 hat wohl ihren Grund darin, daß das nun folgende Wort nur eine Art Anhang zu dem v. 27 genannten ist. Das Citat selbst ist aus Deut. 24,¹. Übrigens ist im hebr. Text *כִּי יִשָּׂא אִישׁ אִשָּׁה* nicht Nachsatz „so schreibe er“, sondern gehört dort, wie alles in v. 1–3, zum Vorderatz: „wenn ein Mann ein Weib nimmt und sie findet keine Gnade bei ihm und er ihr einen Scheidebrief schreibt und sie wieder heiratet —, so (v. 4) darf der erste Mann sie nicht wieder nehmen.“ Gerade diese Übersetzung zeigt, daß Moses Ausspruch nicht bloß mit Christi Deutung 19,⁸ ganz stimmt, sondern auch wenigstens dieselbe letzte Teleologie hat, wie Jesu *ἐγὼ δὲ λέγω* u. s. w., die Erhebung der Ehe über fleischliche Willkür. Allein jedenfalls hat Mose dort die Scheidung geduldet, und nur das nimmt Jesus hier aus Deut. 24 heraus. Und auch die Wendung *δότε* u. s. w. „er soll ihr geben“, ist dem Sinn nach vollkommen richtig, denn der Scheidebrief ist dort als eine Art Legitimation für die Frau, behufs der Möglichkeit der Neuvermählung u. s. w., gedacht und als solche vorgeschrieben. Item: im A.L.lichen Gesetz ist Scheidung möglich; Ich aber sage euch. — Klar handelt es sich (vgl. zu v. 21) auch hier keineswegs bloß um einen Gegensatz zu pharisäischer lazer Gesetzesdeutung und Anwendung; übergeht doch Jesus den Streit über das *קְרִיית דְּבִיר* Deut. 24, s. zu 19,³. Jesu ist's nur um das eine zu thun: das Gesetz ermöglicht die Scheidung und zwar nicht bloß im Fall des Ehebruchs. Daß er endlich nicht bloß bei dem A.L.lichen Citat, sondern auch in seiner eigenen Erklärung v. 32 sich auf den Fall der (aktiven) Entlassung der Frau von seiten des Mannes beschränkt, hat seinen Grund eben in der Rücksicht auf israelitische Ordnung, die einen andern Fall von Scheidung nicht kannte; selbstverständlich aber will Jesus das hiefür gesagte ganz allgemein auf jede Art von Scheidung angewandt wissen. — B. 32. *λόγον πορνείας* „unter dem Titel oder Grund der Hurerei“; letztere ist als im Ehestand, nicht: vor demselben (Döllinger u. a.) begangen gedacht. Damit hat das Weib die Ehe an sich gebrochen, der schulblose Mann ist eo ipso frei; wenn er in diesem Fall sein Weib *ἀπολύει*, so gilt der Satz nicht: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι*. Daß Mark. 10,¹¹; Luk. 16,¹⁸ (vgl. auch 1 Kor. 7,^{10.11.39}) diese Ausnahme nicht genannt ist, hat seinen einfachen Grund in der Selbstverständlichkeit derselben.¹⁾ Sodann der 1 Kor. 7,¹⁵ f. besprochene Fall steht dem innern

¹⁾ Wenn die katholischen Theologen (vgl. Schanz z. d. St.) den Unterschied zwischen dem

Wesen nach dem Ehebruch gleich; da es sich aber dort um Mischehen von Gläubigen und Ungläubigen handelt, so ist diese Stelle nur eine sehr indirekte Parallele zu der unsrigen. Was aber endlich die Bedeutung unsrer Stelle für die Eheheiratsfrage, speziell die ethische Berechtigung der Scheidung (die juristische Frage betreffend, s. u.) betrifft, so liegt in ihr zwar nicht direkt, aber indirekt streitlos, daß Jesus das Recht (nicht aber absolut die Pflicht) eines Mannes, auch eines Christen, sich von seinem gefallenem Weibe (und zwar nicht bloß a thoro et mensa) zu scheiden und das Recht, eine andre zu ehlichen, anerkennt. — *ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι*: nicht bloß, indem er sie in die Versuchung bringt, mit einem andern Mann Gemeinschaft einzugehen, sondern schon das Geschiedensein selbst ist Ehebruch, selbststische Auflösung des ehelichen Bandes. — *ἀπολελυμένην* (sc. von einem andern) *γαμήσῃ μοιχᾶται*, weil sie noch dem, von dem sie geschieden ist, angehört.¹⁾

Hier zum erstenmal tritt die Frage auf, die dann zu v. 33 ff. 34 ff. fast zu einer brennenden wird, als was für eine Art von Gesetz die hier gegebenen Vorschriften Christi gemeint sind, insbesondere, ob an sie auch die (christlich sein wollende) Staatsgesetzgebung gebunden, also ihre Befolgung von den Christen eben mit Gesetzesmitteln, äußerlich, zwangsmäßig zu verlangen sei. Nun ist ganz klar, daß die Frage der Staatsgesetzgebung ganz außerhalb der Teleologie der Bergrede liegt, die, wie Luther mit Recht immer neu wiederholt, mit weltlichem Regiment u. s. f. gar nichts zu thun hat. Das *ἐγὼ δὲ λέγω* u. s. w. heißt nicht: an die Stelle des alttestamentl. Gesetzes soll so, daß es wie dieses zugleich Staatsgesetz ist, folgendes treten; sondern: für euch als meine Jünger und euer sittliches Verhalten gelten folgende Sittengesetze. Aber andererseits kann darüber kein Streit sein, daß diese Gebote wirklich das Leben der Christen unbedingt normieren sollen; ein Christ, der sich nicht an sie bindet, hat eben damit unchristlich gehandelt. Und auch die christl. Gemeinde ist an dieselben für ihre Ordnungen qua Gemeinde gebunden. Eine Kirche, welche dies nicht thut und nicht thun kann, welche dulden muß, daß Leute, die diese Normen übertreten, ihre vollberechtigten Glieder sind, weist sich damit als von der Idee der Gemeinde Christi abgewichen aus. Wiederum übrigens, auch diese Anwendung der Aussprüche Christi auf die Gemeinde und Gemeindeordnung ist erst eine mittelbare Konsequenz aus unserer Stelle; unmittelbar hat es diese nur mit dem privaten ethischen Verhalten der Christen als solchem zu thun. Der Staat vollends (und in gewissem Sinn unsere Staats- und Volkskirche) kann, weil seine Mitglieder niemals lauter Christen sein werden, die Vorschriften Christi nicht zu seinem Gesetz machen; er dürfte es nicht einmal,

judenchristl. und dem heidenchristl. Evang. betonen und behaupten, daß, daß nur Matth. die Annahme der *πορνεία* anführt, beweise, daß, wie Hettinger Apol. ⁵II, 2 S. 163 sagt, diese Annahme nur für den alttestamentl. Standpunkt und gegenüber dem Mißbrauch der Rabbinen Geltung hatte, so richtet sich dies durch seine offenbare Gesuchtheit. Und was im Text soll diese Beschränkung des Ausspruchs rechtfertigen?

¹⁾ Auf die verschiedenen denkbaren Fälle, einerseits in jüdischen Verhältnissen auf den Unterschied der mit Unrecht oder mit Recht (nämlich wegen Ehebruchs) stattgehabten Entlassung, andernteils vollends (vgl. zu v. 31) für nicht jüdische Verhältnisse z. B. auf den Fall des Verlassens des Manns vonseiten der Frau wegen Ehebruchs des Mannes oder auf den Fall nachträglich durch neue Heirat des Mannes eingetretener Freiwerdung der entlassengewesenen Frau u. s. w. hier (statt des ganz allgemeinen *ἀπολελυμένην*) einzugehen, hat Jesus keinen Grund. Auf alle Fälle ist es möglich seine Vorschrift mit pneumatischem Verständnis, mutatis mutandis anzuwenden. Wie also die katholischen Theologen (teilweise selbst Weiß) aus der ganz allgemeinen Haltung des zweiten Satzes in v. 32 (*καὶ ὅς ἐστιν* u. s. w.) einen Beweis dafür entnehmen wollen, daß überhaupt Wiederverheiratung Geschiedener verboten sei, ist nicht abzusehen.

wenn wirklich seine Glieder alle Christen wären, denn Christi Gesetz soll kein Zwangsgesetz sein. Freilich die äußerst weitgehende Art, wie der moderne Staat nach Art Moses (19, 8) von der Rücksicht auf die *οκνηροκαρδια* Gebrauch macht und zum Teil machen muß, könnte klar zeigen, wie sehr die Fiktion eines christlichen Staats Fiktion ist und bleibt. Vgl. die trefflichen Ausführungen Luthers, Erl. 43, S. 134 ff. — Weiteres s. u. zu v. 34.

Meditation zu 5, 21—32.

Jedem tritt hier vor allem die Erhabenheit und die Strenge Jesu vor Augen; die Erhabenheit in dem „ich aber sage euch“, die Strenge in dem Unterschied seiner Gesetzesfassung nicht bloß von der pharisäischen, sondern leider auch von der unter uns so häufigen Laxheit. Fühlen wir nicht: Jesus hat Recht; so, wie er es haben will, so sollte es bei uns sein? Nicht um zwingende Staatsgesetze handelt es sich, der Staat wird in dem, was er verbietet und straft, immer nur die Ausläufer oder Ausbrüche des Bösen in solchen Handlungen, welche das äußerlich geordnete Zusammensein unmöglich machen, abschneiden können. Aber die, welche wirklich Jesu Jünger sein wollen, sollen wissen und bedenken, daß sie für ihr sittliches Leben unbedingt an das Wort Jesu gebunden sind. Wer das nicht anerkennt, ist eben kein Christ. Und zwar handelt es sich, entsprechend dem Wesen Gottes als der Liebe und des Heiligen, hauptsächlich um zwei Gebote, das der Liebe und das der Reinheit. 1) Das Gebot der Liebe oder das fünfte Gebot in neutestamentl. Fassung: a) was ist hier verboten und geboten? v. 21 u. 22. Verboten nicht bloß Totschlag, sondern Haß, Zorn, böse Worte u. s. w., schon die letzteren ziehen auf Erden und in der Ewigkeit das Gericht nach sich. Geboten ist Liebe und Liebesthun, vgl. Luthers „was ist das?“ b) Eine spezielle Probe der Liebe ist nach v. 23. 26 die Versöhnlichkeit; diese ist wichtiger als frommes Thun; eine für das moderne Werk-Christentum sehr zu beherzigende Wahrheit. An den beiden Beispielen zeigt sich in concreto, wie der versöhnliche Sinn zu beweisen ist, einestheils, wenn ich der Beleidiger bin, muß ich um Verzeihung bitten, meine Schuld abzahlen, also meine Fehler praktisch gut machen u. s. w., ersteres ist besonders zu betonen im Gegensatz zu dem Hochmut, der sich nicht vor andern demütigen will, letzteres gegenüber mangelndem Rechts- und Pflichtgefühl gegenüber den Mitmenschen. Andernteils, wenn ich der Beleidigte bin, muß ich willig sein, den Bruder in meine Gemeinschaft aufzunehmen. Eingeschärft werden diese Mahnungen teils durch Hinweisung auf das Bruderverhältnis, in dem Christen zu einander stehen sollen, teils durch die Erwägung, daß unser Leben ein Gang zum Richter hin ist. — 2) Das Gebot der Reinheit oder das sechste Gebot in N.T.lcher Fassung. a) Was ist geboten und verboten? v. 27 u. 28, v. 31 u. 32. Nicht bloß Ehebruch, sondern auch Ehescheidung außer im Fall des Ehebruchs von der andern Seite; Heilighaltung der Ehe; gegenseitiges einander in Geduld vertragen der Gatten und sich erziehen für das ewige Leben. Sodann allgemeiner: Reinheit des Herzens und Lebens, Fernhaltung der bösen Lust. b) Das Mittel, um die böse Lust zu überwinden, ist v. 29 u. 30 angegeben. Gegenüber der von Außen oder Innen kommenden Verführung gilt es rücksichtslos dreinzufahren, alles das, was in unsrem Leben, auch im sozialen Leben den Zunder der Sünde bietet — vgl. Lektüre, Umgang u. s. w. —

für uns abzuthun, auch wenn wir dadurch sozusagen Krüppel würden, uns etwas versagen müßten, ohne was wir meinen nicht leben zu können und ohne was vielleicht andere uns nicht voll und ganz anerkennen. Sodann innerer Kampf, Gebet, Wort Gottes, sich halten an den, der nicht bloß gebietet, sondern die Kraft zur Erfüllung gibt. Laß dir ein Herz voll Liebe und Reinheit geben von Ihm; befehle zuerst dich zu Ihm.

5, 33—48.

Inhaltsübersicht: Fortsetzung der Darlegung der christl. Gesetzeserfüllung an einzelnen Punkten: 1) der Eid, v. 33—37: verboten ist nicht bloß falscher Eid (v. 33), sondern alles Schwören (v. 34—36); geboten das Ja Ja (v. 37). 2) Die Wiedervergeltung, v. 38—42: verboten ist Rache jeder Art (v. 38. 39^a), geboten Bereitschaft zum Tragen von noch größerem Übel (v. 39. 40) und zur Erweisung auch von nicht verlangten Liebesdiensten (v. 41. 42). 3) Die Feindesliebe, v. 43—48: das Gebot selbst (v. 43. 44). Seine Begründung: Kinder Gottes sind ihrem Vater ähnlich (v. 45), und Christenliebe soll mehr leisten, als die der Weltmenschen (v. 46. 47). Schluß (zugleich Resultat des Ganzen): das Ziel, dem Christen nachstreben, ist gottähnliche Vollkommenheit (v. 48).

Parallele: Luk. 6, 27—36.

B. 33. Der Inhalt dessen, was ἐφεσθῆναι τ. ἀρχ., ist zusammengesetzt aus Lev. 19, 12; Num. 30, 3; Deut. 23, 22. Speziell an das achte Gebot zu denken (Steinm.), ist nicht berechtigt. Auch hier handelt es sich um das A.T.liche Gesetz selbst, nicht an sich um die pharisäische Deutung. Die Hinweisung darauf, daß die pharisäische Tradition das τῷ κυρίῳ betonte und daraus den Schluß zog, die nicht direkt den Namen Gottes enthaltenden Eide seien weniger verbindlich (vgl. Meyer), gehört nicht zu diesem, sondern zu den folg. Versen. — B. 34. μὴ ὀμόσαι ὅλως kann nicht anders übersetzt werden, als: überhaupt nicht schwören. Der Wortlaut dieses Satzes verbietet also den Jüngern Christi einfach alles und jedes schwören.¹⁾

Das absolute Verbot des Schwörens überhaupt in ein relatives umzusetzen, ist von jeher auf verschiedene Weise versucht worden. Man hat 1) aus den im folgenden genannten Beispielen den Schluß gezogen, Jesus habe nur diese und ähnliche Formeln, allgemeiner gesagt: das leichtsinnige private Schwören und Beteuern im gewöhnlichen Leben im Auge, (vgl. Calvin instit. II, 8, 23 ff.; Beck Ethik III, S. 99 ff.) oder, wie es Luther (a. a. O. S. 127) am besten ausdrückt „daß von sich selbst schwören, ohne daß man Gottes Wort dazu hat“ (letzteres soll dann beim Schwur vor der Obrigkeit u. dgl. der Fall sein). Und Thol. (S. 275) macht hierfür auch geltend, daß die Wahl von μὴτε (nicht μὴδε im Sinn von „nicht einmal“) beweise, das μὴ—ὅλως sei eben durch die folgenden Beispiele seinem Inhalt nach erklärt, eo ipso in seiner Allgemeinheit beschränkt. Daß aber das μὴτε nicht in diesem Sinn gefaßt werden muß, ist klar d. h. es beweist nicht, daß die folgenden Beispiele gleichsam den Sinn des μὴ ὅλως absorbieren sollen. Sodann aber ist mit jener ganzen Erklärung einestheils ein Gegensatz, der gar nicht im Zusammenhang motiviert ist, der Gegensatz zwischen feierlichem Eid etwa vor der Obrigkeit und ordinärem, privatem schwören, in den Text hereingebracht, andernteils und hauptsächlich übersehen, daß ja die folgende Explikation Jesu gerade das zum Zweck hat; zu zeigen, auch solche Schwüre, die den Namen Gottes nicht verwenden, seien in der That Schwüre bei Gott, also eben deswegen verboten, weil sie dem Eid bei Gott gleichwertig sind. Der einzig im Sinn

¹⁾ Vgl. zu dieser ganzen Frage besonders Thiersch a. a. O. S. 66 ff.

Jesu liegende Schluß ist also nicht der: nur jene Schwüre sind verboten, dagegen der feierliche Eid bei Gott erlaubt, sondern umgekehrt: wenn schon jene verboten sind, wie viel mehr dieser! oder: in jenen ist dieser verboten. Zudem bedenke man doch, wie bei jener Auffassung das feierliche *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* und das *ὅπως* im Gegensatz zu v. 33 zu dem matten Gedanken herabgesetzt wird: das N. T. liche Gesetz verbietet das falsch schwören, ich aber verbiete euch das schwören selbst, freilich nur das leichtsinnige des gewöhnlichen Lebens! 2) Was aber Jesus positiv meint, zeigt v. 37. Der Eid ist ein *περισσὸν* zu dem einfachen Ja und Nein. Die Jünger Jesu aber sollen heute sein, bei denen das letztere genügt, von denen weiteres zu fordern gar nicht nötig ist. Ist es nicht so, dann ist alles, was noch weiter nötig ist, *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, es ist ja Zeichen, daß sie ihrerseits sich selbst nicht trauen und daß sie wissen, man könne ihnen auch nicht trauen auf das bloße Wort hin. Aber es soll umgekehrt sein; eine solche Wahrhaftigkeit, Scheu vor Gott, Redlichkeit, Aufrichtigkeit u. s. w. soll bei euch herrschen, daß jenes *περισσὸν* bei euch wegfällt, das Ja und Nein so gut wie ein Eid ist. Daher hat Jak. 5, 12 im wesentlichen den Sinn Jesu richtig getroffen. Damit ist nun klar, 3) daß das Gebot, überhaupt niemals jenes *περισσὸν* zum Ja und Nein hinzuzufügen, nicht richtig gefaßt ist, wenn man seinen eigentlichen Sinn, sein eigentliches Absehen im äußeren Weglassen vom Eid, Beteuerung u. s. w. findet; sondern in dieser konkreten Form, in dieser Zuspitzung des Verbots ist diejenige Beschaffenheit des Verhaltens, speziell des Redens gemeint, die zu solchem *περισσὸν* führt. Wo diese Beschaffenheit, also hauptsächlich unwahres, unreelles Wesen und Reden nicht vorliegt, wo der Redende sei es für sich selbst, sei es für das soziale Zusammenleben andere Gründe hat, als die in solcher Beschaffenheit seinerseits liegenden, um auch über das bloße Ja und Nein hinauszugehen, da ist zwar immer objektiv dieses *περισσὸν* ein Zeichen des *πονηροῦ*, ein Zeichen davon, daß es in der Gesellschaft nicht steht, wie es stehen sollte, da ist aber möglicherweise subjektiv auf Seiten des Betreffenden selbst nicht die von Christo eigentlich gemeinte Übertretung seines Gebotes vorhanden. 4) Wenden wir die Sache sofort praktisch an, so kann a) darüber kein Streit sein, daß die Christen für ihr eigenes, privates sittliches Verhalten so, wie sie im betreffenden Fall für sich selbst dastehen und handeln, an das Wort Christi genau und wörtlich sich binden, sich also allen Schwörens, Beteuerns u. s. w. enthalten. Selbst hier aber können Fälle eintreten, die beweisen, daß dieses, wie jedes Sittengebot, das in konkreter Fassung auftritt, in ein allgemeines, in jedem einzelnen Fall zu befolgendes Gesetz immer nur *eum grano salis* umgesetzt werden darf und kann. Bekanntlich braucht Paulus sehr oft Beteuerungen bei Gott, bei Christo u. s. w., die, man mag sagen was man will, bei äußerlich legaler Anwendung unseres Spruchs unter dessen Verbot fallen, s. Röm. 1, 10; 2 Kor. 1, 23; 11, 31; Gal. 1, 20; Phil. 1, 8; 1 Tim 5, 21; 2 Tim. 4, 1. Hier handelt es sich weder um obrigkeitlich-staatliche Eide (s. nachher) noch überhaupt um etwas, was im Interesse feierlicher Wahrung der Gottesordnung auf Erden u. s. w. nötig wäre, sondern es handelt sich um ein rein persönliches und hauptsächlich um ein dem spezifisch christlichen Gebiet angehörendes Vorgehen. Und doch ist nur scheinbar hiemit Christi Gebot verlegt. Wenn Paulus sonst etwa seine Rede durch Dogologien, Gebete u. dgl. unterbricht, so ist das im wesentlichen nichts anderes, als wenn er das tiefe Bewußtsein der heiligen Gegenwart Gottes und Christi durch solches *μαρτυρῶ μου ὁ κύριος* u. dgl. ausdrückt; beides ist wahrlich kein *περισσὸν* im Sinn unsrer Stelle, sondern ist ein verstärktes *καὶ ναί*, welches eben das zum Motiv hat, was Jesus hier beabsichtigt, die stete Durchdringung mit dem Bewußtsein der Gegenwart Gottes und das Reden von allem aus diesem heraus. Man sieht klar: Geistesgesetz ist das Gesetz Christi, nicht Buchstabengesetz; ein *σαρκικός* und *ψυχικός* kann es buchstäblich erfüllen und doch in Wahrheit übertreten; der *πνευματικός* kann äußerlich scheinbar es übertreten und doch in Wahrheit erfüllen (vgl. zu dem *μωρὲ* v. 22). Man kann hierbei auch die alttestamentl. Verheißungen beiziehen, wonach in der messianischen Zeit das „Schwören beim wahren Gott“ ein Kennzeichen der Herrschaft der wahren Religiosität ist, s. bes. Jes. 45, 23, vgl. auch Phil. 2, 10. Doch gehören diese Stellen nur sehr mittelbar hieher, da es sich dort um das „Gott sich zuschwören“ = ihm Treue schwören handelt. — b) Vollends ist auch dieses Gebot Christi kein Staatsgesetz und will es nicht sein und nicht werden. Der Staat, die Obrigkeit kann, da

sie es größtenteils nicht mit echten Jüngern Jesu zu thun hat, jenes *περισσόν*, das freilich beweist, daß eben nicht allgemeine Wahrhaftigkeit herrscht, so wenig entbehren, wie das A.T.liche Gesez. Und da der Staat unmöglich zwischen den echten Christen und den Achristen unterscheiden, jene anders als diese behandeln kann, so kann er auch die ersteren nicht (wenigstens nicht im allgemeinen; besondere Ausnahmen, wie z. B. Geltenlassen des Handgelöbnisses in einzelnen Fällen statt des Eids, was wünschenswert ist, sind eine spezielle Frage, die wir hier nicht untersuchen können) von der Pflicht des Eides entbinden; und auch sie ihrerseits, also die Christen als nun eben einmal mit Nichtchristen zusammen unter gemeinsamer Ordnung lebend sollen eine Entbindung von dieser Pflicht nicht verlangen. Der Christ kann in den betreffenden Fällen mit gutem Gewissen schwören, einmal weil die Zustände, die den Eid notwendig machen, nicht auf seine Rechnung kommen, sodann weil ja doch auch, von anderer Seite betrachtet, der vom Staat verlangte Eid ein Bekenntnis der Staatsordnung zu Gott als oberstem Herrn und Richter ist, endlich weil des Christen Schwören seinerseits nicht den Grund hat, aus welchem das Verbot Christi stammt. Auch Jesus selbst hat den ihm vom Hohepriester angetragenen Eid nicht verweigert, Matth. 26, 64. Aber nicht bloß ist die Notwendigkeit so vielen Schwörens eintrauriges Zeichen unserer öffentlichen, sittlichen Zustände, sondern überhaupt bezeichnet das Verhältnis der Unentbehrlichkeit, der zwangsmäßigen Notwendigkeit des Schwörens, die unter Umständen auch für Christen eintritt, zu diesem Verbot Christi eine Art Dualismus für das Leben der Christen auf Erden, den sie eben tragen müssen; sie können und sollen zur Besserung dieser Verhältnisse beitragen, was sie vermögen, aber gänzlich ändern können sie dieselben nicht, und den Traum eines wirklich christlichen Staats verwirklichen können und wollen sie auch nicht. Interessant ist in der Frage des Eids eine Vergleichung der Art, wie sich die alten Kirchensehrer, z. B. Justin apol. 1, 16, Iren. adv. haer. 2, 32 u. f. w. (verwerfend), die kath. Kirche (Cat. trid. III, 3, 7 ff., freigebend), Luther (3. d. St.) und die luth. Kirche (Aug. 16, F. C. I 12, 15, Cat. maj. I, 2, 66 ff. est opus valde bonum), Calvin (f. o.) und die reformierte Kirche (z. B. Conf. Basil. prior 33 suo tempore juramento uti licet), besonders gegenüber den Anabaptisten u. dgl. zu der Sache stellen.

μῆτις ἐν τῷ οὐρανῷ u. f. w. Daß Schwur- und Beteurungsformeln, wie die hier genannten, in der That bei den damaligen Juden vorkamen, beweist Jos. bell. jud. 2, 16 4, c. App. 1, 22, vgl. Riehm S. 346, und Matth. 23, 16 ff., sowie Stellen aus Rabbinen (vgl. Tholuck S. 476) zeigen, daß für die Verbindlichkeit des Eids Unterschiede nach solchen Formeln statuiert wurden. — *ὅτι θεός εἰμι* u. f. w. Denn auch solche Schwüre sind Schwüre bei Gott, der am Himmel seinen Thron, an der Erde seine Fußbank (Jes. 66, 1), an Jerusalem seine Königsstadt (Ps. 48, 2 f.) hat; nur beim Gedanken an diesen Gott haben Schwüre, wie „so wahr ein Himmel über mir, eine Erde unter mir ist“ oder Verwünschungen „die Erde soll mich verschlingen, wenn —“, überhaupt einen Sinn. Er allein gibt ja dem Himmel, der Erde, Jerusalem ihre Lebensbedeutung, ihn also fordert man mit solchen Schwüren zum Zeugen, resp. Richter. — B. 36. *ὁμόςσης ἐν τ. κεφαλῇ* etwa „ich stelle meinen Kopf zum Pfand“ oder auch „möge mein Haar bleichen, wenn —“. — *οὐ δύνασαι*, hier wird das Verbot negativ begründet, aber der Sinn ist ähnlich wie vorhin: Gott allein ist Herr, wie über dein Leben überhaupt, so auch über dein Haar. Also darfst einestheils nicht du dich mit solchen Schwüren gleichsam als Herrn darüber geben, andernteils bedenke, daß du damit eben Gott herausforderst. — B. 37. f. zu v. 34. *καὶ καὶ* nicht statt *καὶ ὅ ἐστι καὶ* (Beza Ael. nach Jak. 5, 12), sondern: Ja, ich sage: Ja und sonst nichts. — *τοῦ πονηροῦ* ist sicher Neutrum, vgl. v. 39. Aber der Sinn ist nicht „vom Übel“, sondern *πᾶσι*

= stammt aus — hat seinen Grund in sittlich-bösem Wesen, vgl. auch zu 6, 13. Dieses περισσόν wäre nicht, wenn nicht das πονηρόν in der Welt wäre. Wie weit der einzelne Schwörende selbst sittlich πονηρός ist, ist nicht gesagt, s. o.; aber als das gewöhnliche faßt Jesus zunächst nur den Fall ins Auge, daß der Schwörende selbst eben durch die Zufügung des περισσόν zum bloßen καὶ beweist, daß sein bloßes Wort nicht Vertrauen verdient, er also selbst an dem πονηρόν Anteil hat.

B. 38. ἐρεῖτε hier wie v. 27. 31. 43 ohne den Zusatz τοῖς ἀρχαίοις. Daß aber der Sinn derselbe ist, Jesus an die durch Mose den Vorvätern Israels gegebenen Gesetze denkt, beweisen teils die Parallelen 21 und 33, teils die folgenden A.T.lichen Worte. Man könnte nun freilich gerade hier (in anderer Weise dann wieder v. 43) doch auch diese Auslassung von τοῖς ἀρχαίοις insofern für die Behauptung, Jesus trete gar nicht dem A.T.lichen Gesetz selbst, sondern nur der pharis. Deutung gegenüber, benützen, als ja doch klar sei, daß das angeführte Wort ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ u. s. w., Ex. 21, 23. 24, hier gar nicht in dem dort gemeinten Sinn auftrate. Dort, im A. T., enthalte es das jus talionis als Kanon der öffentlichen, von der Obrigkeit zu übenden Gerechtigkeit, und als solchem wolle ja doch Jesus (s. zu v. 32) gewiß nicht demselben irgendwie entgegentreten; nein, er habe diesen Kanon nur so im Auge, wie die pharis. Theorie und Praxis ihn ins private soziale Verhalten eingeführt habe. Seien ja doch auch — dies betont Michelhaus sehr — die folgenden, die Nachsicht verbietenden Worte Jesu ganz im Sinn des A. T., wie Lev. 19, 18; Thren. 3, 27 ff.; Jes. 50, 6; prov. 24, 29 beweisen. Allein, ganz abgesehen davon, daß die zuletzt angeführten A.T.lichen Stellen, von denen übrigens nur Lev. 19, 18, prov. 24, 29 hieher gehören, bloß vom Verhalten unter den israelitischen Volksgenossen reden, während das Wort Jesu ganz allgemein gilt — hier redet er nicht von ἀδελφοί —, so enthält diese ganze Deduktion etwas Schiefes. So richtig jene Unterscheidung zwischen der öffentlichen Rechtspflege und dem privaten Verhalten ist und so sehr in der Anwendung dieses Wortes Christi auf der Christen irdisches Leben so, wie oben gezeigt wurde, dieser Unterschied zu beachten ist, vollends so sehr natürlich Jesus jener pharisäischen Deutung durchaus, aber nur mittelbar, entgegentritt: mit jener Unterscheidung „öffentliche Gerechtigkeit einerseits, privates sittliches Verhalten andererseits“ ist an sich gar nicht der eigentliche Nerv, der maßgebende Gesichtspunkt dessen getroffen, was Jesus im Auge hat. Dies liegt vielmehr in dem Gegensatz der neuen Lebensordnung, die Er bringt und die seine Reichsbürger als solche und zwar ganz überhaupt einzuhalten haben, gegenüber der alttest. gesetzlichen Ordnung als solcher, und zwar auch dieser ganz überhaupt: dort Dulden des Unrechts, Kreuztragen u. s. w., hier Vergeltung. Auf beiden Seiten finden faktisch Limitationen statt; das A. T. tendiert selbst über diesen bloßen Vergeltungsgrundsatz hinaus und deutet mit Aussprüchen der angeführten Art auf ein Leben der duldbenden Liebe u. s. w. hin, aber jenen Grundsatz selbst hat und behält es; andererseits im A. T. kann der Grundsatz der duldbenden Liebe nicht sofort nach allen Seiten, namentlich nicht fürs staatliche Leben durchgeführt werden, aber sein Grundsatz ist und bleibt er, und an ihn sind seine Glieder gebunden. — B. 39. μὴ ἀντιστῆναι, nicht sich wehren

und rächen; den Gegenschlag thun, sondern das Betreffende, ja noch schlimmeres sich gefallen lassen. *τῷ πονηρῷ* nicht Maskul. (dann jedenfalls nicht = dem Teufel, sondern = dem bösen Menschen, so z. B. Nösgen), sondern Neutr.: dem Bösen, was euch angethan wird. — *ἀλλ' ὅστις* u. s. w., es folgen nun drei Beispiele, worin das *μὴ ἀντιστῆναι* und das entgegengesetzte positive Handeln beleuchtet wird, zuerst (39): das Böse nicht heimgeben, sondern dulden; hiebei ist das *πονηρὸν* als Thatinjurie und Ehrverletzung gedacht; sodann (40): lieber verzichten auf Eigentum, als prozeßieren; endlich (41): lieber in einer über das verlangte hinausgehenden Weise dienen, als den in Anspruch genommenen Dienst versagen. Mit dem letzten Beispiel ist schon eigentlich nicht mehr von einem *πονηρὸν*, das uns angethan wird, wohl aber von einer Last, die uns aufgelegt werden soll, die Rede. Daher erweitert sich dann in v. 42 der Gesichtspunkt und handelt es sich um das Verhalten gegenüber Bittenden. — *στρέψον κ. τ. ἄλλην* d. h. zeig dich bereit, noch mehr zu dulden. — B. 40. *κριθῆναι καὶ λαβεῖν* u. s. w., d. h. dir durch Prozeßieren dieses Eigentum, und erst noch so ein notwendiges, nehmen. *χιτῶν* Unterkleid, *ἱμάτιον* Oberkleid; jenes das weniger, dieses das mehr wertvolle. In Luk. 6, 29 erscheinen die beiden Kleidungsstücke in umgekehrter Reihenfolge; der Gesichtspunkt ist dort, daß das Obergewand zuerst vom Blünderer weggenommen, auch vom Geplünderten leichter entbehrt wird. Zur Sache vgl. auch 1 Kor. 6, 7. — B. 41. *ἄγγραψεῖς*, vox persica, Bengel; das Wort ist hergenommen von der persischen Post, welche das Recht hatte, Leute, Pferde u. s. w. zum Dienst zu requirieren. Hienach hier allgemeiner: Jemand zu einer Dienstleistung, z. B. zum Botendienst oder Geleite, Wegweisung u. dgl. eine Meile weit nötigen.

Zum Ganzen v. 38—41 vgl. Jesu eigenes Verhalten Joh. 18, 23: hier läßt sich der Herr zwar den Backenstreich gefallen, hätte auch bei noch mehr Mißhandlung kein *ἀντιστῆναι* geübt; aber er hält doch dem Betreffenden offen sein Unrecht vor. Vollends so Paulus act. 16, 37; 22, 25 (von 23, 2 ff. sehen wir ab), aber andererseits auch 1 Kor. 4, 12: *δικαίωμαί ἀνεχόμεθα*. Man sieht: so gewiß dem Christen der Grundsatz der sich durchaus nicht rächenden, vielmehr nachgebenden und duldbenden Liebe unbedingt feststeht, so kann und muß doch die Anwendung desselben je in den einzelnen Fällen durch Weisheit und Gerechtigkeitsgefühl bestimmt sein und hienach, je nach den in den Verhältnissen liegenden Aufgaben, die buchstäbliche Befolgung modifiziert werden. Was immer und unbedingt stattfinden muß, das ist Liebe und Geduld. Was unter allen Umständen zu unterbleiben hat, ist persönlich rachgierige Gesinnung und Handlungsweise. Damit ist aber je nach den Umständen ein Wort strafenden Ernstes, auch eine That gerechten Einschreitens für die gerechte Sache, z. B. auch durch Rechtsuchen bei der Obrigkeit, wie es möglicherweise im Interesse der öffentlichen Ordnung, auch im Interesse der Mitmenschen nötig ist, nicht ausgeschlossen (vgl. schon zu v. 22 dann zu v. 34). Auch hier ist Christi Gesetz Geistesgesetz, nicht Buchstabengesetz; und es ist Sache des Gewissens, je im einzelnen Fall das Richtige zu treffen. Wenn man der Schwierigkeit der Anwendung der Vorschrift Christi auch (z. B. Luther S. 143) schon dadurch hat abhelfen wollen, daß man unterscheidet zwischen dem, was dem Christen qua Christen Böses zugefügt wird, und dem, was ihm qua Menschen, Bürger u. s. w. angethan wird, und zunächst nur ersteres, das eigentliche Tragen des Kreuzes Christi in unserer Stelle behandelt glaubt, so ist ja selbstverständlich, daß dieselbe hiefür in erster Linie gilt; aber wie und wo will man in den einzelnen Fällen scharf die Grenzlinie ziehen für das, was unter die erste und unter die zweite Kategorie fällt?

B. 42. Nicht mehr wie v. 38—40 von Feinden, v. 41 von Leuten, die einen

gewissen Zwang ausüben können, sondern von Bedürftigen, die Ansprüche an uns erheben, was möglicherweise dem natürlichen Menschen sehr unangenehm sein kann, ist nun die Rede. Das Gemeinsame mit dem bisherigen ist die Geneigtheit der Liebe, wie zu dulden, so zu geben. — *δανίσασθαι* im N. T. ist ähnlich Ps. 37, 26; 112, 5. Dagegen ist vor dem Leihen, Bürgschaftleisten u. dgl. gewarnt prov. 6, 1 ff.; 11, 15; 17, 18; 22, 7. Daß auch dieses Gebot Christi in der konkreten Anwendung Modifikationen findet (ganz ähnlich wie zu v. 39—41 gezeigt wurde), versteht sich von selbst. Aber das Prinzip: allen Bittenden zu geben, muß für Christen stehen bleiben, wenn sie auch je nach Umständen aus physischen oder moralischen Gründen nicht geben können.

B. 43. *ἐρρεῖθῃ*, ohne *τ. ἀρχαίους*, vgl. zu v. 38; hier könnte man eine Absicht in dieser Auslassung insofern annehmen, als der zweite Teil unseres Verses kein alttestamentl. Wort ist. Doch hierüber gleich mehr. Der erste Teil ist aus Lev. 19, 18. Unter dem *ἄλλῳ* ist hier sicher der Nichtisraelite gemeint. Im Gegensatz hiezu bedeutet das *ἐχθρόν σου* den Nichtisraeliten, aber nicht an sich als solchen, sondern als Nationalfeind. Nun bemerkt allerdings Bengel zu dem *καὶ μισήσεις* u. s. w. mit Recht: pessima glossa! abutebantur Judaei praecepto de gentibus quibusdam exsecratis, v. g. Deut. 23, 3; nam etiam inimicos diligere jussi erant. Das letztere betont vollends Michelhaus, indem er Ex. 23, 4. 5. 9, prov. 25, 21 und die die Freundlichkeit gegen Fremde einschärfenden Stellen, wie Lev. 19, 33. 34; Deut. 10, 18, sodann das Beispiel Josephs, Moses, Davids u. s. w. anführt. Allein auch hier hüte man sich doch vor Übertreibungen. Mit all diesen Stellen ist nicht bewiesen, daß der Satz *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* eine Konsequenz war, die völlig, in jeder Beziehung gegen den Sinn des N. T. von den Pharisäern als Rehrseite des Satzes „du sollst deinen Nächsten lieben“ im Sinn von „du sollst eben nur deinen Nächsten lieben“ gezogen worden wäre. Wie schon gesagt, ist bei *ἄλλῳ* Lev. 19, 18 an sich nur an den Volksgenossen gedacht. Sodann die Feinde und Hasser, denen man noch Ex. 23, 4. 5 Liebe erweisen, an denen man nach prov. 25, 21 sich nicht rächen soll, sind ebenfalls innerhalb Israhel zu suchen, sind Privatfeinde innerhalb des eigenen Volks, nicht Nationalfeinde. Ferner die Fremdlinge, gegen welche der Jude nach dem Gesetz sich freundlich erweisen soll, sind in Israhel sich aufhaltende Fremde, jedenfalls nicht in Feindesverhältnis zu ihm stehende. Josephs Edelmut gegen seine Brüder, Moses Sanftmut gegen sein Volk, Davids Noblesse gegen Saul u. s. w., das alles gehört doch eigentlich kaum hieher, außer allerdings insofern, als all diese Stellen wieder zeigen, daß das N. T. tendiert auf das, was Jesus gibt, daß es sozusagen die Ansätze, den Versuch macht, zur Feindesliebe es zu bringen; aber einesteils fordert es Feindesliebe nur innerhalb Israhels und gibt auch hiezu nicht den Geist und die Kraft, andernteils gegenüber solchen Nicht-Israheliten, die wirklich feindselig gegen das Volk stehen, ja überhaupt gegenüber gottlosen Feinden, selbst wenn sie zu *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* gehören, redet es nicht von Liebe. Die von Bengel angeführte Stelle, vollends die bekannten Worte Ps. 35; 56, 8 ff.; 58, 7 ff.; 59; 69, 23 ff.; thren. 3, 64 ff. — von Ps. 137 mit seinem entsetzlichen Schluß ganz zu schweigen —, die von Ach. beigezogenen

Stellen, welche Zinsnehmen von Fremden gestatten, Deut. 15, 2 ff.; 23, 20 ff. u. a. (cf. auch Luther Erl. 43 S. 147) lassen die pharisäische Konsequenz καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου wenigstens nicht durchaus als direkten Widerspruch gegen das A. T. erscheinen. Diese Stellen athmen denn doch keine Feindesliebe, sondern Feindeshass, mindestens konnte dieser nach denselben als etwas erlaubtes erscheinen, wie man ja auch hier permissiv übersetzen kann: „deinen Feind magst du hassen“. Wenn Wich. die alte Ausrede wieder hervorgezogen hat, es sei zwischen Feinden Gottes und seiner Sache und zwischen persönlichen Feinden des betreffenden Israe- liten zu unterscheiden und nur auf die ersteren gehen jene Stellen, so ist hiegegen zu sagen: jener Unterschied blickt da und dort im A. T. durch (vgl. Ps. 139, 21), aber durchgeführt ist er nicht; und in mehreren jener Stellen beten die Frommen einfach um Rache gegen persönliche Feinde und das wohlgemerkt in einer Weise, die eben persönliche Leidenschaft verrät. Kurz: jener Zusatz καὶ μισήσεις u. s. w., von dem zudem Jesus gar nicht ausdrücklich sagt, er sei nur pharisäischer Zusatz (daß er das auch ist, beweist die Rückbeziehung der ganzen Rede auf v. 20), ist zwar keineswegs die richtige Deutung des A. T., wenn man dessen letzte Teleologie ins Auge faßt, er ist aber (jedenfalls in dem permissiven Sinn) auch nicht im Widerspruch mit dessen Buchstaben, sondern eine nicht an sich unmögliche Deutung dieses Buchstabens. Feindesliebe im umfassenden Sinn hat in der That erst Jesus gelehrt. Daß nun aber auch hier wieder für die Anwendung des Grundsatzes (der Feindesliebe) mit Weisheit und Gerechtigkeit vorgegangen werden muß, versteht sich von selbst. Mit der Feindesliebe, die Jesus verlangt, streitet nicht Haß gegen die Gottesfeindschaft und gegen die Gottes- und Christusfeinde als solche d. h. nicht so, wie sie als Menschen vor uns stehen, sondern so, wie sie den Typus der Gottesfeindschaft repräsentieren, so daß man, wie Luther¹⁾ manchmal derb sagt, auch je nach Umständen muß fluchen können gegenüber Lästerern u. s. w. (vgl. 2 Tim. 4, 14; Gal. 5, 12). Wenn endlich auch hier das Reservat gemacht worden ist, es handle sich nur um Feinde, welche die Christen qua Christen, also um ihres Bekenntnisses zu Christo willen verfolgen (Weiß), so ist dies durch die Ausdrücke unseres Verses, sodann v. 44 und besonders v. 47 nicht gerechtfertigt. — B. 44. Die Auslassung der in der Rec. nach ἐχθρὸς ὑμῶν stehenden Sätze εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς gemäß sB, Vulg. u. s. w., und καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς nach sB (nicht auch Vulg.), sodann die Auslassung von ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς καὶ vor διωκόντων gemäß sB scheint mir nicht genügend gerechtfertigt; cf. Luf. 6, 28. Klar ist die Stufenfolge: ἀγαπᾶτε das allgemeine, εὐλογεῖτε das liebende, dem Nächsten Heil wünschende Wort, καλῶς ποιεῖτε die That, προσεύχεσθε die Fürbitte; die letztere ist zugleich das einzige, was der den Feinden preisgegebene und von ihnen mißhandelte noch Gutes an ihnen thun kann. Beste Beispiele natürlich Luf. 23, 34; act. 7, 60; 2 Tim. 4, 16. Zur Sache vgl. Röm. 12, 14. 17 ff.; 1 Kor. 4, 12. Zu dem προσεύχεσθαι ist als Objekt ganz allgemein „beten um das Gute für sie, ihr Wohl“ u. s. w. zu ergänzen. — B. 45.

¹⁾ Vgl. besonders die vielberufene Stelle: „ich kann nicht beten, ich muß dabei auch fluchen“, Erl. Ausg., 25, 108.

ὅπως γένησθε „damit ihr, so in diesem Fall, mit der That das werdet, was ihr ja seid, Gottes Kinder“. Bei jeder derartigen Aufgabe gilt es neu zu werden, was man ist, den Charakter des Gotteskindes neu zu bejahen und zu bethätigen. Die Beziehung des γένησθε υἱοὶ auf das künftige Eintreten in die volle Gotteskindschaft bei der herrlichen Aufrichtung des mess. Reiches (Men) wäre nach v. 9 (s. übrigens z. d. St.) möglich, stimmt aber nicht recht zu dem Begründungsatz ὅτι u. s. w., der offenbar den Gedanken enthält: Kinder seid ihr, wenn ihr es haltet, wie Er. — πατρός ὑμῶν u. s. w. s. zu 6, 9. — τὸν ἥλιον αὐτοῦ u. s. w., Bengel: magnifica appellatio (ἥλιος αὐτοῦ, suum solem). Sodann: pietatis est, de rebus naturalibus potius ita loqui, ut Deo acceptas referamus, quam impersonaliter dicere: pluit, tonat. — ἀδίκους die sind Gottes ἐχθροὶ (dem v. 44 entsprechend). — B. 46. γὰρ: die Feindesliebe ist in v. 45 telisch begründet worden von dem inneren Ziel aus, das die Betreffenden nur erreichen, wenn sie gottähnliche Liebe auch gegen die Feinde walten lassen, dem Ziel der gottähnlichen Vollkommenheit. In v. 46 nun, dessen γὰρ auf dem zu ergänzenden Gedanken ruht: „die Feinde, sage ich, sollt ihr lieben, nicht bloß die Freunde“, wird das nun begründet ebenfalls telisch, aber vom äußern Ziel, dem zu erwartenden Lohn aus: τίνα μισθὸν ἔχετε (Luk. 6, 32 s.: ποία ὑμῶν χάρις ἐστίν; χάρις wohl „Danke = Vergeltung“); über diesen Begriff s. z. 5, 12. Sehr gut Bengel: Deus locum mercedis dandae apud nos quaerit. Nun ist aber zu τίνα μισθὸν ἔχετε in v. 47 parallel: τί περισσὸν ποιεῖτε, und dies, sowie der Zusatz „thun nicht die Zöllner, die Heiden dasselbe?“ beweist, daß Jesus sowohl bei dem von ihm verlangten Thun, als bei der Vergeltung an etwas denkt, das spezifisch und nur seinen Jüngern teils zuzumuten ist, teils für sie in Aussicht steht. Diese sollen in der That ein περισσὸν leisten, etwas, was zwar nicht, wie die kath. Lehre von den consilia und opera supererogativa meint, über das Niveau der gewöhnlichen christlichen, wohl aber über das der allgemeinen Moral hinausliegt. Die christliche Ethik mit der allgemeinen, philosophischen ihrem Inhalt nach zu identifizieren, ist hienach thöricht; jene ist nicht bloß qualitativ, sondern auch quantitativ von dieser verschieden. Sodann drüben, in der Vergeltung des ewigen Lebens — denn in dieses gehört der μισθός, obgleich schon auf Erden seine ἀπαρχή stattfindet — werden die Christen etwas sonderliches davontragen, etwas, was mit Erfüllung der allgemein sittlich-religiösen Pflichten nicht erreicht wird. Wenn nach Matth. 25, 31 ff. (s. z. d. St.), Röm. 2, 6 ff. und ähnl. Stellen auch Heiden, die in ihrem Maß Gottes Willen thun und nach dem ewigen Leben trachten, das letztere (natürlich nur durch Christum) davontragen, so muß mindestens in demselben ein Unterschied von Stufen und von Sphären statuiert werden, wodurch die spezifische Eigentümlichkeit des μισθός eben der Christen gewahrt bleibt. — καὶ οἱ τελῶναι, Leute, denen man — und größtenteils mit Recht — eine Erfüllung von Gottes Gebot nicht zutraut; von diesen solltet ihr euch nicht unterscheiden, über ihre ethische Stufe euch nicht erheben?

Die uns hier zum erstenmal begegnenden Zöllner sind die Unterbeamten der sog. publicani. An letztere, größtenteils römische Ritter, war die Erhebung der vectigalia, Zölle (Einfuhr- und

Ausfuhrzölle für Waren) im römischen Reich verpachtet; sie ließen eben durch die *τελώναι*, exactores, portitores, talm. גַּזְזִי, die Zölle, deren Betrag zwischen 2 und 25% des Warenwerts schwankte, auf eigene Rechnung erheben und zahlten dafür eine feste Summe an die römische Staatskasse. Übrigens hatten wohl die verschiedenen Territorien, in welche damals Palästina zerfiel, je eigene Zölle, so ist wohl die 9, 9 genannte Zollstätte in Kapernaum nicht eine römische, sondern eine herodianische. Die Zöllner (meistens geborene Juden) waren beim Volk theils als Diener der Fremdherrschaft verhaßt, theils wegen der Blackereien und des mit ihrem Geschäft so leicht verbundenen Betrugs, Überforderns u. s. w. (vgl. Luk. 19, 9) verachtet. Daher auch die häufige Zusammenstellung: *τελώναι καὶ ἁμαρτωλοί*; daher sind sie auch im Talmud neben Räubern und Mördern genannt und gelten für eo ipso exkommuniziert; von einem Zöllner sollte man keine Almosen annehmen u. s. f., vgl. Schürer bei Riehm S. 1846, Lehrer in *PKG² XVII*, Pauly, Real-Eng. unter *publicani*.

B. 47. ἀσπάσθητε freundlich, etwa mit einem Kuß, begrüßen. — ἀδελοφούς s. zu v. 22. Gegensatz zu ἐχθρούς v. 44, parallel mit τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς v. 46; der Ausdruck steht also synekdochisch für alle, die theils durch Natur-, theils durch Volksgemeinschaft, theils dann (bei den Christen) durch christliche Vereinigung den engern Liebeskreis bilden, und von denen ebendaher vorauszusetzen ist, daß sie auch uns mit ἀσπάζεσθαι u. dgl. begegnen. — τί περισσόν — ἐθνικοί. vgl. zu v. 46, Bengel: περισσ. ut decet filios dei; non securum esse convenit, qui praeter communia et vulgaria nihil facit. — B. 48. οὖν zunächst Folgerung aus dem unmittelbar vorangehenden, also v. 44—47, mit besonderer Beziehung theils auf den Gedanken von v. 45, theils auf das τίνα μισθόν, τί περισσόν u. s. w. v. 46 u. 47. Man beachte das ὑμεῖς, Bengel: vos prae illis. Aber, wie ja v. 44—47 nicht abrupt für sich steht, sondern in den Tenor der ganzen Entwicklung von v. 20 an gehört, so bildet der Sache nach unser Vers auch den Abschluß dieses ganzen Abschnitts (so auch Steinm.): von euch verlange ich so Großes und Hohes, denn ein hohes Ziel ist euch gesteckt: ἔσσεσθε τέλειοι. Das ἔσσεσθε ist sicher imperativisch gemeint, und ist zu überlegen: ihr sollt sein. Nur wirkt die Futuralbedeutung, wie immer bei imperativischem Futurum (vgl. Winer § 43, 5), insofern nach, als nicht eigentlich das Gebot, sondern die Erwartung, daß es (von jetzt an) so und so sein werde, ausgesprochen ist. Wenn nun der Inhalt dieser Erwartung nicht ein einzelnes Thun — wie in οὐ πορεύσεis u. s. w. — sondern, wie hier, ein ganzer Lebenscharakter ist, so ist damit zugleich das Betreffende als ein Ziel vorgezeichnet, dem man nachstrebt; durch dessen Verfolgung muß der Typus des ganzen Verhaltens bestimmt sein; gerade damit sind die Christen einerseits schon τέλειοι, und ist doch andererseits indirekt zugleich angedeutet, es handle sich um ein Werden, das eo ipso nicht sofort vollendet ist. Was aber den inhaltlichen Begriff des τέλειος betrifft, so ist die von Kirchenvätern, Bengel und vielen neueren namentlich gemäß Luk. 6, 36 γίνεσθε οὐκ ἰσχυροὺς κτλ. angenommene Beschränkung auf die Liebe theils gegen den unmittelbaren Sinn des Wortes, dem nun eben einmal die allgemeine Bedeutung der ethischen Vollkommenheit zukommt, theils ist dieselbe im Zusammenhang mit nichts gerechtfertigt. Gerade der Zusammenhang fordert, daß das im Nächstvorhergehenden gegebene Gebot der Liebe und zwar speziell der Feindesliebe auf einen allgemeinen Kanon oder auf die Bestimmung eines Ziels hingeführt wird, das überhaupt erreicht

werden soll. Und was dieses τελειον εἶναι ist, zeigt das ὡς ὁ πατήρ u. s. w. (zu πατήρ s. 6, 9; ὁ οὐρανός nur bei Matth.) und der offenbar absichtliche Anklang des Satzes an die alttestamentl. Grundforderung: heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig. Die ethische Vollkommenheit Gottes ist das in sich selbst vollendete Zueinander von sich abschließender absoluter Reinheit und sich aufschließender, selbst hingebender Liebe. Das erstere Moment hat doch gewiß Jesus auch bisher nicht ignoriert für das Leben der Seinigen, s. v. 27 ff. Nun, diesen selben Charakter der Reinheit und der Liebe soll das Leben und Verhalten der Gotteskinder an sich tragen, oder vielmehr sie sollen selbst, in ihrer Persönlichkeit solche Charaktere sein, sollen dem Typus ihres innersten Selbstseins nach, ebendaher dem Gepräge nach, das all ihr Thun an sich trägt, diesen Gottesstempel („daß der Geist über das Fleisch Herr sei“, Luther S. 161) an sich tragen und zeigen. Ausgeschlossen aber ist mit solcher τελειότης nicht alles einzelne Fallen, Sündigen u. s. w., aber die Haltlosigkeit, Unselbstständigkeit, Unreife, Doppelherzigkeit u. dgl.

Meditation zu 5, 33—44.

Die Gesetzeserfüllung oder Gerechtigkeit der Christen (s. zu v. 17 u. 21) wird im Schlußvers unseres Abschnitts in ihrem höchsten Ausdruck, von dem Ziel aus, dem wir nachstreben sollen, von dem Gesamtcharakter aus, den alles Verhalten an sich tragen soll, bezeichnet: Vollkommenheit, wie die Gottes! Seine Kinder sollen und wollen wir ja sein, Kinder aber sind dem Vater ähnlich. Nun aber ist Gott Geist und Liebe. Auf sein heiliges Geistwesen weist in unserem Abschnitt hauptsächlich das hin, was vom Eid u. s. f. gesagt ist: der Gott, der die Wahrheit ist (vgl. Joh. 4, 24), verlangt Wahrhaftigkeit von uns; der Gott, der die Liebe ist, fordert Liebe. Also treten uns hier zwei Lebensaufgaben entgegen, in deren Lösung unsere Vollkommenheit sich zeigt: 1) Wahrhaftigkeit, v. 33—37. a) Die höchste und feierlichste Form der Beteuerung der Wahrheit ist der Eid. Wesen desselben. Diesen nun konnte das A. T. nicht entbehren und kann noch heute das Staatsleben nicht entbehren. Und hieran ändern Christen nichts; sie wissen, daß so, wie nun eben leider einmal das Lügenwesen unter den Menschen herrscht, die ernste, erschütternde Mahnung an den allwissenden heiligen Zeugen und Rächer im Himmel, wie sie im Eid stattfindet, nicht bloß unentbehrlich ist, sondern sogar geradezu ein Segen sein kann; das öffentliche Leben bekennt sich hiedurch zu Gott. Ebendaher dürfen auch die Christen, als in solchem Staatswesen lebend, sich kein Gewissen daraus machen, solche staatlich notwendige Eide auf sich zu nehmen; vgl. Jesus vor dem Hohepriester. Aber b) der Eid soll auch als das, was er ist, heilig ernste Vergegenwärtigung und Aufrufung Gottes als Zeugen und Rächers, behandelt werden. Nicht bloß die entsetzliche Sünde des Meineids, sondern auch alles leichtsinnige Schwören und Beteuern, namentlich auch in Formeln, die nur scheinbar den Namen Gottes weglassen, ferner alles viel schwören, sich zudrängen zu Schwüren u. s. w. soll verpönt sein. Ja noch mehr: überhaupt sollen Christen nicht schwören, sollen Leute sein, deren Ja Ja ist und Nein Nein, die also so zuverlässig sind, daß ihr Wort ohne alle Zuthat vollen Glauben verdient. Das Schwören, Beteuern u.

f. w., dieses περισσόν, ist nur deswegen nötig, weil bei so Vielen — denke an unser gewöhnliches Reden, gesellige Unterhaltung, das Verkehrsleben u. dgl. — keine strikte, rücksichtslose Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit herrscht. Wenn nun auch Christen nach dem Gesagten den staatlichen Eid nicht abschaffen können, so sollen sie doch in allem, was von ihnen als Christen abhängt, vollends in dem spezifischen Leben des christlichen Bruderverkehrs, des Gemeindelebens u. dgl. alles Schwören unterlassen. Ihrem Leben soll der Stempel der steten Vergewärtigung Gottes aufgedrückt sein.

2) Liebe, besonders Feindesliebe, v. 38—48. a) Dem natürlichen Trieb entspricht das Verlangen nach Rache für Beleidigung, das Hassen der Feinde, das Lieben bloß derer, die uns lieben. b) In der staatlichen Ordnung muß, wie das A. T. musterhaft zeigt, gerechte Vergeltung herrschen; mit dieser steht und fällt ein irdisches Gemeinwesen, und Christen sollen wissen, daß an gerechter Justiz alles in dieser Beziehung hängt. Und der einzig richtige, maßgebende Gesichtspunkt für diese Ordnung ist das jus talionis, wie es bei uns noch am deutlichsten in der Todesstrafe hervortritt. Die gerechte Gottesordnung für das irdische Reich wird so gehandhabt; und wo diese in Frage steht, können auch Christen in die Lage kommen, die gerechte Hilfe der Obrigkeit zu suchen. Ja auch im Krieg tritt diese Ordnung möglicherweise hervor. Wo er ist, was er sein soll, ist er, wie besonders Luther gelehrt hat, eine Art Todesstrafe im großen und als solche so, wie nun eben einmal die Dinge in der Welt stehen, eine, freilich traurige Notwendigkeit. Aber c) den Christen als solchen gilt doch dem allem gegenüber jenes: ihr aber nicht also (Luk. 22, 26). In dem Reich, das Christus gebracht hat, gelten andere Gesetze, als die der Vergeltung, vor allem das der Feindesliebe. Inwiefern dies fürs große Ganze gilt, z. B. daß für die Ausbreitung des Christentums nicht Waffengewalt angewandt werden darf, daß die christliche Religion eine Religion nicht der Weltherrschaft, sondern des Kreuzes, des Tragens von Verfolgung u. f. w. ist und sie gerade hiemit und nur hiemit gesiegt hat, dies hier auszuführen, gibt der Text keinen Anlaß. Wohl aber führt er uns ins Leben des einzelnen Christen hinein; und zwar in doppelter Beziehung: auf dem spezifisch christlichen Gebiet, wo es sich darum handelt, Jesum zu bekennen und um seinetwillen zu leiden, haben die Christen lediglich zu tragen, sie sind bereit, noch mehr, als ihnen angethan oder von ihnen verlangt wird, zu thun (resp. zu leiden); sie vergelten nicht Böses mit Bösem (vgl. Röm. 12, 17), sondern segnen u. f. f., nach Jesu eigenem Beispiel. Sodann aber auch auf dem Gebiet des gewöhnlichen sozialen Lebens ist ihnen alle persönliche Rachsucht, namentlich auch wie sie unter den Weltmenschen unter dem Titel der Herstellung der verletzten Ehre üblich ist, ganz fremd; vgl. Duell.¹⁾

¹⁾ Je nach den Verhältnissen wird man nicht umhin können, in einer Zeit, wo selbst kein wollende Christen und Diener Christi das Duell rechtfertigen, hierüber mit dem gehörigen Takt ein Wort zu sagen; vgl. Bengel zu v. 39: mundus contra ait: duello tuam virtutem asserere. Huic opprobrio nominis christiani, huic malo resistere debebant qui possunt et, ut possent, operam dare. Unus homicida ex duello castra reatu involvit. Doctrinas a Salvatore hic datas multi ita diluunt et extenuant, ut ad justitiam scribarum et pharisaeorum delabantur vel etiam infra eam.

Selbstverleugnung, Selbsterniedrigung, Demut und Bescheidenheit, stille sein, hoffen, dulden, dienen, helfen, womöglich alle Bitten von Nebenmenschen erhören und mit priesterlicher Fürbitte für des Nächsten leibliches und geistliches Wohl eintreten, das ist christliche Vollkommenheit, das gerade Gegenteil dessen, was die Welt und Weltmoral einen vollkommenen Mann nennt. Jesu Art ist das höchste, was wir nachahmen sollen, aber auch gottlob von Ihm uns geben lassen können.

Kapitel 6.

6, 1—18.

Inhaltsübersicht: Das Wie der Gerechtigkeitserweisung der Jünger Jesu im Unterschied von der bloß äußerlichen und auf die eigene Ehre abzielenden der Pharisäer (v. 1), wird an den von den Pharisäern besonders gepflegten Übungen exemplifiziert, und zwar 1) aus dem Gebiet der Nächstenliebe, an der *ἐλεημοσύνη*, zuerst (v. 2) negativ im Gegensatz gegen die *ὑποκριταί*, sodann (v. 3 u. 4) positiv: deine Barmherzigkeit sei *ἐν τῇ κρυπτῇ*. 2) Aus dem Gebiet der Gottesliebe, am Gebet, und zwar in zweimaliger Negation und Position: zuerst gegenüber dem *γαίεσθαι* der Heuchler mit ihrem Beten (v. 5) wird das Beten *ἐν τῇ κρυπτῇ* betont (v. 6); sodann gegenüber dem *βαττολογεῖν* (v. 7) wird, unter Hinweisung auf des himmlischen Vaters Allwissenheit (v. 8) und am Mustergebet des Vaterunsers (v. 9—13) die echte Art des Betens vorgeführt, und dann noch eine spezielle Pflicht, welche den Zusammenhang zwischen unserem und Gottes Liebesthun zeigt im Anschluß an das Vaterunser eingeschärft, nämlich die Pflicht der Vergebung als Bedingung zur Erlangung der Vergebung bei Gott (v. 14. 15). 3) Aus dem Gebiet der sog. Selbstliebe, am Fasten: Gegensatz des *γαίεσθαι* (v. 16) und des *ἐν τῇ κρυπτῇ* (v. 17. 18).

Parallelen zum ersten (v. 1—4) und dritten (v. 16—18) Abschnitt sind nicht vorhanden. Zu v. 5 ff. s. u.

B. 1. Zum Gedankenfortschritt im großen Ganzen vgl. die Vorbem. zu Kap. 5. — *προσέχετε*, ursprünglich zu ergänzen *τὸν νοῦν*, daher gewöhnlich (Krüger § 48, 11, 7) mit Dat., hier, wie immer bei Matth. (7, 15; 10, 17; 16, 6. 11 f.) absolut, = hütet euch. — *τὴν δικαιοσ.* hängt von *ποιεῖν* ab; *δικαιοσύνην* euer gerechtes Verhalten, eure Gesetzeserfüllung, ganz wie 5, 20. Der Nachdruck liegt auf *ἐμπροσθεν* u. s. w. und *πρὸς τὸ θεάσθαι*. Nur dasjenige Erzeigen der *δικαιοσύνη* (die ja nach 5, 16 an sich erzeugt werden muß) ist verboten, das den und den Zweck hat. Der Gegensatz gegen die Pharisäer wird nun ein anderer, als 5, 21—48. Seither hat es sich um den Inhalt der Gesetzeserfüllung gehandelt, jetzt tritt die Frage der sittlichen Form und des sittlichen Motivs derselben in den Vordergrund; dieses aber zeigt sich bei den Pharisäern am meisten charakteristisch in den besonderen Übungen der Frömmigkeit; daher tritt nun die Besprechung von Gesetzesworten selbst zurück, und wird mit der Vorführung dieser Übungen der Gegensatz gegen die Pharisäer ein viel direkterer und schärferer als bisher; jetzt erst treten Titel wie *ὑποκριταί* auf. — *θεάσθαι*, Bengel: theatrum et hypocrita v. 2 sunt cognatae significationis. In v. 2 tritt an die Stelle von *θεάσθαι* das *δοξασθαι*, gemeint ist also dasjenige öffentliche Auftreten, das Aufsehen machen und Anerkennung finden will; sein Motiv ist der Egoismus, be-

sonders der Ehrgeiz. — *μισθὸν οὐκ ἔχετε*. Über den Begriff des Lohns s. z. 5, 12. 46. Man beachte die scharfe und absolute Negation, vgl. v. 2: eine sich selbst suchende Frömmigkeit und Gerechtigkeit ist bei Gott einfach etwas lediglich nicht Lohn findendes. Wie ist hiemit, um gleich speziell v. 2 hereinzunehmen, so vieles an der modernen Humanität, welche den Grundsatz „der Zweck heiligt die Mittel“ leider so sehr adoptiert hat, getroffen und demselben aller segensreiche Erfolg abgesprochen! — B. 2. Nun das erste Stück pharis. Gerechtigkeit, die *ἐλεημοσύνη*. — *μὴ σαλπίζης ἔμπροσθέν σου* d. h. durch etwas, das, wie Trompetenton die Aufmerksamkeit der Leute erweckt, das betreffende Thun zur öffentlichen Kenntnis bringen mit dem Zweck der Bewunderung und des Preises. Das Bild ist hergenommen von der Benützung der Posaune zum Zusammenrufen der Leute bei religiösen und andern Versammlungen; *ἔμπροσθ. σου* d. h. nicht „daß du selbst posauend den Ton vor dir her erschallen lässest“ (Weß u. a.), sondern „so daß du durch andere, Diener u. dgl., die vor dir hergehen und blasen, die Leute aufmerksam machst.“ Selbstverständlich ist nicht gemeint, die Pharisäer haben das wörtlich gethan (Bengel u. a.); das Ganze ist ja ein Bild; aber was sie thaten, war, wie wenn sie so posauen ließen.

Die Heuchelei. Das Wort *ὑποκριτής* kommt im N. T. nur im Mund des synoptischen Christus vor, ebenso das Verb. *ὑποκρίνεσθαι* (vgl. aber auch Gal. 2, 13); dagegen das abstr. Substantiv *ὑπόκρισις* auch Gal. 2, 13; 1 Tim. 4, 2; 1 Pet. 2, 1. Der Begriff wird durch unsere Stelle, sodann v. 5. 16; 7, 5; 15, 9 u. f. w. deutlich. Es gibt verschiedene Arten und Stufen von Heuchelei; das bloß temporäre einzelne Heucheln ad hoc, wie es auch bei wirklich frommen und gerechten Menschen als Schwachheit vorkommen kann (s. Gal. 2) ist etwas anderes, als die, namentlich bei den Pharisäern gewigte Heuchelei, die zum Charakter, zum steten charakteristischen Thun geworden ist. Ferner kommt auf die Erkenntnis, die der Betreffende vom Gotteswillen hat, sehr viel an; je mehr Einsicht in das, was wirklich sein soll, und doch nicht handeln darnach (vgl. Joh. 9, 41), desto schlimmer die Heuchelei. Und doch ist da, wo noch ein Dualismus von Wissen und Thun ist, noch nicht der höchste Grad erreicht; dieser findet erst da statt, wo der heuchlerisch Handelnde wirklich glaubt, sein Handeln sei das sittlich-religiös richtige, dies der Zustand der durch langfortgesetztes Heucheln gewirkten sittlich-religiösen Verblendung. Ferner kann das Verhältnis des Willens zum Thun ein verschiedenes sein: das einermal, beim schlimmen Heuchler, geht der Wille in der That auf das Gottwidrige, während das Thun als gottgemäßes sich darstellt; das anderemal liegt der Dualismus nicht zwischen Willen und Thun, sondern sozusagen zwischen Wille und Wille, d. h. der betreffende hat ad hoc wirklich den Willen des Guten, aber auch nur ad hoc, er mag und kann sich nicht zum sittlich-religiösen Gesamtwillen, zur Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit für das Gute entscheiden, und so ist zwischen seinem Jetzt und Sonst, oder auch mitten im Jetzt zwischen der einen und den andern Seiten seines Verhaltens ein Widerspruch. Unrichtig ist es sodann, wenn man die Heuchelei nur auf religiösem, und sodann, wenn man sie nur auf sozialem Gebiet sucht. Was das erstere betrifft, so ist klar, daß es auch sittliche Heuchler, z. B. Heuchler der Humanität, der Liebe u. f. w. gibt. Was das zweite betrifft, so ist es zu eng, wenn z. B. Cremer (bibl. Wörterbuch s. h. v.) definiert „vor Menschen erscheinen wollen, wie man vor Gott sein soll und nicht ist“. Als ob nicht auch heuchlerisches Thun bloß vor Gott, z. B. im Gebetskammerlein, ebenso vor sich selbst, in falscher Selbstbespiegelung u. dgl. vorkäme! Suchen wir alle die verschiedenen Arten von Heuchelei – unter dem Vorbehalt, daß unendlich viele Nuancen stattfinden – in Eine Charakteristik zusammenzufassen, so scheint uns die Heuchelei zu bestehen objektiv in Verfehrung des Verhältnisses von Wesen (Gehalt) und Erscheinung (Gestalt) des sittlich-religiösen Seins und Thuns, subjektiv in Erzeugung desjenigen Motivs des Handelns, das das einzig berechtigte, sittlich notwendige

wäre, durch ein Motiv, welches das Handeln zum bloßen Mittel zum Zweck eines nicht sittlichen, hauptsächlich selbstlichen Interesses macht. Das heißt in ersterer Beziehung: die Erscheinung, statt bloß die Frucht, die naturgemäße Äußerung des Wesens, der Gesinnung zu sein, behauptet für sich selbst, als solche, sittliche Geltung; eo ipso wird das betreffende Thun, z. B. das Beten, Liebesübung u. dgl. ein bloß äußeres, *καρδια πόρρω ἀπέχει* 15, 7. 8 (vgl. die Bem. z. d. St.). Ebendaher treten Menschengebote und Menschenrücksichten an die Stelle von Gottesgebot, 15, 9; und weil solches Erscheinen eines sittlich-religiös sein sollenden Verhaltens ohne die entsprechende Gesinnung viel leichter möglich ist bei religiösem äußerem Thun, als bei sittlichem, ist allerdings die häufigste Art der Heuchelei die religiöse, der die Scheidung von Religion und Sittlichkeit wesentlich ist: cf. 23, 28. Dies führt auf den zweiten Punkt: der Heuchler sucht sich selbst und zwar in seiner Selbstheit, seinem sinnlichen oder auch psychischen Interesse, seiner Ehre, seinem Vorteil u. s. w., und zu diesem Zweck dient ihm als Mittel ein Thun, dessen einzig berechtigte Quelle der Gegensatz des Egoismus, Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. wäre; und der Heuchler will entweder geradezu vor andern, oder auch vor Gott und sich selbst das betreffende Thun als aus dieser richtigen Quelle fließend erscheinen lassen (*mixtura malitiae cum specie bonitatis* definiert Bengel zu eng), oder wenigstens ignoriert er diesen Widerspruch der beiden Motive und behandelt das betreffende Thun als sittlich-religiös gültig, ja wertvoll auch ohne das echte Motiv.

συναγωγαῖς, wo am Sabbat Almosen gesammelt werden; diese legen die Heuchler in ostentibler Weise ein, cf. Mark. 12, 41. — *ἀπέχουσι* vgl. v. 5. 16; Luk. 6, 24, auch Phil. 4, 18, eigentlich „vollständig das weg haben, was man wollte“, also: sie sind mit der bei den Menschen erlangten Ehre schon abgelohnt, haben außerdem nicht auch noch Lohn, sc. bei Gott, zu erwarten, cf. Luk. 16, 25 *ἀπέλαβες*. — B. 3. *μὴ γνώτω*, Bengel: tantum abest ut buccinam teneat; ne tu quidem quod facis recolas; nicht nur nicht vor andern (Nösg., Thol.: die nahe verwandte Linke bezeichnet den nächsten vertrauten Freund — sicher falsch), sondern nicht einmal vor dir selbst spiegle dich mit deinem Thun. Das rechte Liebesthun weiß gar nicht um sich selbst, es ist für den Betreffenden etwas so selbstverständliches, daß er gar nicht weiter drüber nachdenkt, ja es vergißt, vgl. 25, 37 ff., auch *μεταδιδόναι ἐν ἀπλότῃ* Röm. 12, 8. Hiemit ist der Gegensatz gegen jenes heuchlerische Thun am charakteristischsten ausgedrückt; die wahre Gerechtigkeitsübung ist einfach natürliche Frucht der Gesinnung, hat also auch keinen Zweck außer sich selbst. Das Motiv „rein um Gottes willen“ (Steinm.) liegt nicht unmittelbar in den Textworten. — B. 4. *ὥπως . . . ἐν τ. κρυπτῷ* Sinn durch den Gegensatz v. 1 ff. und durch v. 8 deutlich, also = „so, daß weder andere, noch du selbst davon als von etwas Herrlichem wissen.“ Steinm.s Fassung von *ἐν κρυπτῷ*, *κρυφαίῳ* = *ἐν πνεύματι* ist durch Röm. 2, 29, wo doch gewiß nicht im allgemeinen eine „authentische Deklaration“ von *ἐν κρυπτῷ* gegeben ist, nicht gerechtfertigt. — *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ*, sieht in dem Verborgenen, also auch, was hier vor sich geht. Gut zieht Nösg. act. 10, 4. 30 f. als Par. bei. — *ἐν τῷ φανερῷ* (übrigens nicht wohl echt) einstens am Tag des Gerichts in jener 25, 31 ff. geschilderten Öffentlichkeit. Daß dies Vergelten auch schon auf Erden je und je in vorbildlicher Weise eintreten kann, ist damit nicht ausgeschlossen.

B. 5. Das Gebet. *γωνίαις τῶν πλατειῶν*: wo mehrere Straßen zusammenstoßen, ist auch mehr Zusammenlauf von Menschen, also wird der hier betende vielfach gesehen. Natürlich ist der Ausdruck nur exemplifizierende Betan-

anschaulichung des Gedankens „an möglichst öffentlichen Plätzen.“ Daß die Pharis. in der That es so einrichteten, daß die Gebetsstunde gerade dann eintrat, wenn sie an solchen Ecken standen, braucht man nicht anzunehmen. — ἐστῶτες braucht nicht, wie vielleicht Luk. 18, 11, als Stellung des hochmütig sich aufpflanzenden premiert zu werden, sondern ist eben anschauliche Schilderung, natürlich hergenommen davon, daß das Stehen die gewöhnliche Haltung beim Beten ist. — V. 6. ταμιεῖον 777 Gemach im Innern des Hauses. Veranschaulichung des Gedankens: immer so beten, daß man wirklich als mit Gott allein seiend sich hält, ohne Nebenrücksichten auf Ehre u. dgl. Auch hier ist die Vorschrift nicht nach ihrer Äußerlichkeit zu pressen; noch weniger aber ist von „ταμιεῖον des Geistes“ (Steinm.) die Rede. Vielmehr liegt doch in dem Ausdruck eine Forderung, die bei den meisten, lauten und freien Gebeten in Gegenwart anderer schwerlich erfüllt wird, daher man in dieser Beziehung weit mehr Vorsicht gebrauchen sollte, als im modernen Christentum Sitte ist. — V. 7. βατταλογίσητε (onomatopoeet.) ganz unser „plappern“, reden nur damit geredet ist, und zwar so, daß die Quantität, die πολυλογία das wichtigste ist; so bei den ἐθνικοὶ mit ihrem fatigare deos; cf. die Baalpriester 1 Kön. 18, 26 (A. d.). Auch hier ist selbstverständlich das Äußerliche an der Vorschrift cum grano salis zu verstehen. Jakobs Ringen mit Gott Gen. 32, 26 f., das Flehen der Witwe Luk. 18, 5, der nicht ermüdende Preis Gottes über seinem Gesetz Ps. 119 u. s. w. ist keine Battologie und Polylogie. Die innere Art oder das eigentlich charakteristische Motiv der letzteren ist durch das δοκοῦσι γὰρ u. s. w. bezeichnet. Sie meint, Gott durch die Quantität, durch die Mühe und aufgewendete Zeit zum Erhören besonders geneigt zu machen. Auch geht sie — darauf deutet v. 8 οἶδε γὰρ u. s. w. hin — von der falschen Voraussetzung aus, man müsse Gott, wie einen Menschen, erst mit all unsern Anliegen ausführlich bekannt machen. Die erstere Meinung weist Jesus nur unter der Hand zurück: nicht durch Polylogie, sondern die rechte Art des Betens, die in diesem hervortretende Gesinnung, den Ernst des Bittens u. s. w. wird Gott zur Erhörung bestimmt. Gegenüber der zweiten Meinung sagt er: das ist überhaupt nicht der Zweck des Gebets, Gott erst mit dem, was wir bedürfen, bekannt zu machen. Vielmehr — ist zu supplieren — der Beter schüttet eben sein Herz aus. Aber freilich so, wie die moderne Theologie¹⁾ thut, das Bittgebet als solches überhaupt mehr oder weniger aus dem christlichen Leben hinauszueskamotieren, ist sicher unbedingt gegen Jesu Sinn. Wer ein Kind Gottes ist, bittet. — μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς: im A. T. (z. B. Deut. 18, 9 ff.) wie N. T. (vgl. v. 32; Röm. 12, 2; 2 Kor. 6, 14) ist es vielfach betont, daß Christen vornweg es nicht machen, wie die Ungläubigen cf. auch 5, 46. — V. 9.²⁾ οὕτως — ὅµεῖς, dies die zwei betonten Worte, im Gegensatz gegen die ἐθνικοὶ und ihre Art zu beten. οὕτως, Bengel: his verbis, hac sententia; brevi appellatione patris, brevi emuneratione rerum quibus opus est. Übrigens obgleich durch

¹⁾ Vgl. Raftan Wesen d. chr. Religion 2. Aufl. S. 434; auch Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott S. 159.

²⁾ Zur Litteratur über das Vaterunser vgl. außer Luthers bekannten Schriften besonders Calvin, instit. III, 36 ff., Ramphausen, Gebet des Herrn, 1866.

den Gegensatz zu der Polylogie der Gesichtspunkt der Kürze des Betens bei diesem οὕτως auch sehr in Betracht kommt, will doch gewiß Jesus das Vaterunser nicht bloß als Muster der Kürze geben (Luther: „je weniger Wort, desto besser Gebet“) — Jesus vernimmt doch nicht, sagt Ach. mit Recht, den Wert des Gebets nach der Länge — sondern, da das viele Worte machen die falsche Gebetsanschauung und die innere Gehaltlosigkeit der Battologie bezeichnet, so soll das, ja freilich auch die Polylogie so schön vermeidende Vaterunser zugleich und hauptsächlich Mustergebet sein für den Geist und Charakter, speziell den Inhalt, die Art und die Ordnung des Betens (Nösg. nur: für die Knappheit und die richtigen Gebetsziele). Was den ersten Punkt, die Frage: um was soll ich beten? betrifft, so ist für die Battologie und Polylogie bezeichnend das Vielerlei, die Berücksichtigung und Aussprechung der mancherlei, zudem meist kleinen und kleinlichen Einzelbedürfnisse des menschlichen Lebens, wobei das wesentlich sinnlich oder doch nur psychisch gerichtete Herz nicht auf den Einen Hauptpunkt konzentriert ist. Dem gegenüber stellt nun das Vaterunser kurzgesagt das Eine Pneumatische durchaus in den Vordergrund; die Bedürfnisse des Reiches Gottes (wenn dieser Ausdruck der Kürze halber hier gebraucht werden darf) sind die Hauptsache. Diese sollen auch die unmittelbarsten und ersten Herzensbedürfnisse des Christen sein. Daher werden dann für das eigene Leben zwar die leiblichen, sinnlichen Bedürfnisse nicht ignoriert, aber sie werden in Eins und zwar eben das Notwendige, das tägliche Brot, zusammengefaßt, und dann sofort die geistlichen Bedürfnisse betont und in diesen die Eine Hauptsache: fort mit der Sünde! Was den zweiten Punkt betrifft, die Art wie wir beten sollen, so tritt jener battologischen Art, die auf Mangel an Vertrauen auf Gott beruht, gleich mit dem Eingang gegenüber als die rechte Betgesinnung und Betstimmung das kindliche Vertrauen zum himmlischen Vater; sodann in der Form der sieben Bitten tritt hervor die heilige Hingebung an —, das heilige Interesse des Herzens für Gottes Sache, ferner die schlichte Einfalt und doch tiefe Gediegenheit, womit das, was auf dem Herzen liegt, ausgesprochen wird, möglichst kurz, ja möglichst objektiv, ohne sentimentale Zuthaten u. s. w., aber wahr und so, daß dem, der so betet, an sich das unbedingte Vertrauen, der Glaube abgefühlt wird: „ich darf es nur aussprechen, so schafft mein Gott und Vater Rat.“ Endlich was den dritten Punkt, die Ordnung angeht, so zeigt der Unterschied der drei ersten gegenüber den vier letzten Bitten, wie er teils in den Pronomina, teils in der Gebetform (die drei ersten Gebetswünsche εὐχαι (Grot.), die vier letzten direkte Bitten αἰτήματα) vorliegt, unwidersprechlich deutlich, daß das Vaterunser — in gewissem Sinn den zwei Tafeln des Dekalog ähnlich (was von Calv., Steinm. u. a. übertrieben wird) — eingeteilt ist nach den zwei Gesichtspunkten: zuerst Gott, dann die Menschen, zuerst seine, dann unsre Sache. Jesus zeigt hier gleichsam, wie sein Gebot ζητεῖν πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ auch im Gebetsleben der Seinigen befolgt wird (6, 33). Auf die Ordnung im einzelnen können wir erst bei der Exegese eingehen. Fragt man aber, ob und inwieweit Jesus gemeint war, durch dieses οὕτως προσεύχεσθε auch äußerlich, wörtlich unser Beten zu regeln, ob und inwieweit er also das Vaterunser nicht bloß zum Muster bestimmt hat, nach welchem wir unser, sonst

frei aus uns geborenes Beten, namentlich in den genannten Beziehungen, gestalten sollen, sondern auch zur stets (Bogomilen) oder doch vorherrschend zu gebrauchenden Gebetsformel, so wird gewiß Bengel Recht haben, wenn er sagt: sic (*οὕτως*) vere orasse sat est, praecipue in sensu, modo hac modo illa parte desiderii nostris citata, neque non in verbis, nam opponitur haec formula multiloquio et habet verba rebus aptissima etc.; Jesus will sicher, daß dies sein Gebet auch wörtlich gebraucht werde und die Kirche hat Recht gethan, keinen Gottesdienst ohne Vaterunser ergehen zu lassen, und hienach werden auch christliche Familien und Einzelne sich richten. Aber das Vaterunser zur Battologie zu erniedrigen, es nach Luthers bekanntem Wort zum Märtyrer zu machen, ist die allerschlimmste Übertretung gerade dessen, was Jesus hier wollte.¹⁾ Deswegen kann von Beschränkung des christl. Betens auf die Worte des V.U. keine Rede sein. So ist es auch lehrreich zu sehen, wie wenig wörtliche Beziehung auf dasselbe in den N. T. lichen Schriften sich findet. Doch geht wohl der stete Gebrauch der Apostel, ihre Gebete an Gott den Vater zu adressieren, möglicherweise auch die Gewohnheit Pauli, den Vaternamen doppelt zu setzen (cf. Weizsäcker, apost. 3. A. S. 577), auf den Eingang des Vaterunsers zurück, und 1 Petr. 1, 17 wird wohl eine Anspielung auf das V.U. als die gewöhnliche Form des Gebetes der Christen sein. Sodann die Gedanken der einzelnen Bitten kehren oft wieder, vgl. zur ersten Bitte 2 Thess. 1, 11, 12, zur zweiten 2 Thess. 3, 1; Eph. 6, 19, zur dritten Hebr. 13, 21, zur vierten Phil. 4, 10 ff.; 2 Thess. 3, 12, zur fünften 1 Joh. 1, 9; Jak. 5, 15; Eph. 4, 32, zur sechsten Jak. 1, 13 ff.; 1 Kor. 10, 13; 2 Pet. 2, 9; 1 Tim. 6, 9, zur siebten 2 Tim. 4, 18. Von der Dogologie schweigen wir, s. u. — Was endlich das Verhältnis von Matthäus und Lukas (11, 1 ff.) betrifft, so vgl. Einleitung § 3, 4 und die Vorbem. zu Kap. 5. Wir glauben nicht, daß Jesus seine Jünger zweimal ausdrücklich das V.U. gelehrt hat, wie z. B. Bengel zu Luk. 11, 1 annimmt: dederat jam M. 6, 9 ff., sed intermiserat aliquamdiu (ebenso Schanz mit Hinweis auf das „bekannte schwere Verständnis der Jünger“, auch Mözgen, nur umgekehrt d. h. mit Annahme der zeitlichen Priorität von Luk.), sondern daß Lukas den ursprünglichen Anlaß berichtet. In der Bergpredigt wird wohl Jesus eine allgemeiner gehaltene Anweisung zum Beten gegeben haben, Matth. hat sodann in der Freiheit des Geistes Christi in dieselbe das V.U. eingefügt. Die Fassung des V.U. aber ist nicht auch bei Lukas (Kamphausen u. a.), sondern bei Matth. die richtigere und genauere, obgleich (Einl. § 3) die des Luk. wohl die der sog. Quelle näher stehende ist.

πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τ. οὐρανοῖς. Der Name Vater für Gott wird im Alten Testament, s. bes. Deut. 32, 6; Mal. 2, 10 — als Anrede nur Jes. 63, 16; 64, 7 — durchaus nur für das spezifische Verhältnis Jahves zu Israel (und zwar als Ganzem) gebraucht, s. Dehler, N. T. Theol., 2. Aufl. S. 270 ff. Und das Neue Testament bleibt auch hier im wesentlichen in der Bahn des N. T. Die rationalistische, immer neu mit blindester Zuversicht vorgetragene Behauptung, der

¹⁾ Wenn es der katholischen Kirche Ernst ist mit der Bekämpfung bloß äußerlichen Gottesdienstes, warum schafft sie nicht einfach das vielfach wiederholte Hersagen des Vaterunsers z. B. beim sog. Rosenkranz, das bei der großen Masse Battologie werden muß, ab?

Unterschied des N. T. vom A. in dieser Beziehung sei eben der, daß dort Gott ohne weiteres Vater aller Menschen genannt werde, weil alle von ihm nach seinem Bild geschaffen seien u. s. w., ist falsch oder nur insofern richtig, als alle eingeladen und für berechtigt erklärt werden, Gottes Kinder zu werden. Man kann das Gleichnis vom verlorenen Sohn auch für die Darstellung der Sache verwenden, daß ursprünglich die Menschheit Gottes Kindschafft genoß, dann aber durch die Sünde sie verlor (die Heiden völlig; die Juden sind in gewissem Sinn im Vaterhaus geblieben); jedenfalls aber wird der empirische Mensch erst durch Christum und seinerseits durch Besehrung wieder in die Kindschafft eingesetzt. Daß diese Rückkehr zur Kindschafft Stufen hat, daß nicht erst und einzig der, der im vollen neuteft. Sinn ein Wiedergeborener ist, Kind Gottes genannt wird (Rösg.), sondern auch schon der in der Vorbereitung hiezu stehende, an Christum als Jünger glaubende, zeigt unsre Stelle, vgl. 5, 16. 45. 48 u. s. w. Aber damit ist nicht gelegnet, daß, was vollends bei Paulus, Petrus, Johannes klar vorliegt, die volle Realisation der Gotteskindschafft erst durch die Wiedergeburt eintritt. Außer diesem pneumatisch-substantialen (nicht bloß, wie Wittichen¹⁾ und andere Liberalen sagen, ethischem, vollends ethisch-universalistischem) Sinn des durch die Vaterschafft Gottes bezeichneten Verhältnisses unterscheidet sich die neuteftamentl. Anschauung von der alttest. theokratischen auch dadurch, daß dort — wozu der Plural „Kinder Gottes“ in Stellen wie Deut 14, 1; 32, 5; Jes. 1, 2 u. s. w. einen Vorgang bildet — nicht bloß die Gesamtheit als solche, die Gemeinde, sondern die Einzelnen zu Gott als ihrem Vater stehen. Ja niemals heißt im N. T. die Gemeinde, das neue Gottesvolk als Einheit — so, wie Israel Ex. 4, 22 u. s. w. — Sohn Gottes; immer bezieht sich dieser Ausdruck auf die einzelnen Christen. Was endlich speziell die Bedeutung des Vaternamens als Anrede im Gebet betrifft, so liegt darin teils das kindliche Vertrauen des Betenden — vgl. Luthers köstliche Erklärung — teils die kindliche Ehrfurcht vor der Vatermajestät. Auch *ὁ ἐν τ. οὐρανοῖς* enthält dies beides. Als in den Himmeln wohnend ist er einerseits erhaben über uns mit unserem ganzen irdischen Leben, seinen Sorgen und besonders auch seinen Sünden, daher Gegenstand unsrer Furcht, andererseits allmächtig und allgegenwärtig, hilfefähig und hilfebereit, Gegenstand unsres Vertrauens. Auch daran darf erinnert werden, daß nach biblischer Anschauung gerade vom Himmel her uns Segen und Leben zufließt, wie umgekehrt Gericht. Vgl. zum Ganzen Jes. 63, 15. 16; 57, 15. — *ἀγλασθήτω τὸ ὄνομα σου*.²⁾ Der Name Gottes ist zunächst und an sich wirklich die Benennung Gottes von Seite der Menschen, und zwar gilt das von jeder (genauer wegen des bestimmten Artikels: von der jedesmaligen) Benennung, womit die Menschen der Manifestation Gottes gleichsam antworten, den Eindruck, den sie durch dieselbe von Gott erhalten, zum konzentrierten, den sich offenbarenden Gott hienach bezeichnen

¹⁾ Wittichen die Idee Gottes als des Vaters. Göttingen 1865.

²⁾ Über die Ähnlichkeit dieser und der folg. Bitte mit Worten des hochheilig gehaltenen jüdischen Gebets Kaddisch, das vielleicht schon zur Zeit Jesu vorhanden war, s. Tholuf, Kamp-hausen und Achelis z. d. St. Sehr gut Grotius (bei Thol. S. 355): *longe abfuit dominus ab omni affectatione non necessariae novitatis*.

folgenden Ausdruck bringen, Gott als den, wie sie ihn erfahren haben, bekennen. Je treuer die Wiedergabe des Eindrucks ist, je mehr es der Geist der Offenbarung ist, der zu solchem Bekenntnis führt, um so mehr ist der betreffende Name ein solcher, den eigentlich Gott sich selbst gegeben hat; und auf der höchsten Stufe der Offenbarung findet denn auch gerademwegs eine solche Selbstbenennung Gottes statt, vgl. Dehler, A. T. Theol. 2. A. S. 188 ff. Für die Christen kommt natürlich vor allem der an der Spitze des N. A. stehende Vaternamen in Betracht. Da aber die Benennung Gottes selbst nur die konzentrierteste Spitze der Gesamterkenntnis der Offenbarung ist, so ist in der ganzen h. Schrift der Name Gottes zugleich in einem weiteren Sinn die Bezeichnung alles dessen, was in der jeweiligen Offenbarung uns als die sich bezeugende Lebensmacht Gottes gegenübertritt, Name Gottes ist die Offenbarung selbst, insbesondere das gesamte Wort, in welchem sich dieselbe und die in ihr gegebene Erkenntnis Gottes auseinanderlegt. Schon hieraus folgt, daß die Beziehung unserer Bitte bloß auf das, was ganz unmittelbar eine Benennung Gottes, ein Neden betrifft, worin Gott ausdrücklich mit einer Personalbezeichnung, sei es „Gott“, sei es „Herr“, sei es „Vater“ u. s. w. figuriert, zu eng ist. Was nun *ἀγιασθήτω* betrifft, so steht *ἀγιαῖν* bei den LXX für *ἡγῆναι*, von menschlichem Thun gegenüber Gott, z. B. Ex. 20, 8; Jes. 8, 13; dieses menschliche Thun entspricht einem göttlichen „seinen Namen heiligen, sich selbst heiligen“, wie es am bezeichnendsten Lev. 10, 3 vorliegt. Nun verstehen wir, was wir hier nicht weiter darthun können, unter Gottes Heiligkeit die göttliche Lebensintegrität, wie sie sich sowohl erweist als — sit venia verbo — ein göttliches Tabu, das droben im Himmel und da, wo Er auf Erden sich offenbart, gleichsam einen unnahbaren, jedes Eindringen mit verzehrendem Feuer rächenden Bezirk bildet, wie auch als Erschließung ihrer selbst an die Menschen, gleichsam ein Öffnen des Tabu, ein Hereinnehmen von (auserwählten) Menschen in diesen Bezirk und seinen Genuß des Lebens im Vollsinn des Worts. In beiden Beziehungen heiligt sich Gott, erweist und bethätigt sich vor allem seinem Volk gegenüber als den Heiligen Israels. Umgekehrt die Menschen ihrerseits heiligen Gott oder seinen Namen, wenn sie ihn sozusagen diesen sich so als heilig erweisenden Gott sein lassen, also insbesondere in ihrem Innern die Scheu vor Ihm haben, die ihm als solchem gebührt, und doch auch die Liebe, die willig und dankbar sein Leben auf sich übergehen läßt, wenn sie sodann mit dem Mund Ihn als Solchen anerkennen, preisen u. s. w. und nichts Profanes mit ihm zusammenbringen (vgl. 2. Gebot), endlich wenn sie mit dem Verhalten, mit der That Ihn, seinen Willen ehren u. s. f. Nun wird bei der Erklärung unserer Bitte gewöhnlich einmal *τὸ ὄνομα* in jenem erstbesprochenen engeren Sinn genommen, sodann zu *ἀγιασθήτω* sofort ergänzt: von uns Menschen; es ergibt sich so der Sinn; gib, o Gott, daß, wo dein Name genannt wird, er von den Menschen als heiliger anerkannt, behandelt, gepriesen und nicht entweiht, durch profanes Neden oder Thun seine Reinheit angetastet werde. So z. B. Bengel: sanctificatur quando ita ut est agnoscitur et colitur et veneratur. Ja viele Exegeten (vgl. auch Weiß) beziehen die Bitte ganz speziell etwa auf das, was im 2. Gebot verboten und geboten ist, also darauf, daß unter den Menschen die heilige Scheu,

Gottes Namen und Wesen zu entweichen, herrschen möge. Das Alles gehört nun sicher auch unter den Sinn unsrer Bitte. Wie will man aber beweisen, daß derselbe damit erschöpft sei? Es steht doch nun einmal nicht da: *ὅτι ἡμῶν* oder *ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων* u. dgl.; und daß der Name auch eine allgemeinere Bedeutung hat, wie wir gezeigt, ist allgemein zugegeben. Schon Luther, obgleich die wesentlich subjektive Beziehung auf das Thun der Menschen nicht überwindend, hat doch mit gutem Blick die Sache allgemeiner gefaßt und namentlich an das Wort Gottes gedacht. In der That faßt sich ja, wie gezeigt, in diesem die Offenbarung Gottes und seines Namens zusammen; und wir könnten von hier aus die Bitte etwa so umschreiben, indem wir zugleich sofort die bloße Beziehung auf die das Wort Gottes treibenden Menschen durch eine allgemeinere und objektivere Fassung ersetzen: gib, o Gott, daß dein heiliges Wort laufe (2 Theß. 3, 1), bei uns und überall als heiliges Lebenswort herrsche, gelte und wirke und hiemit du Heiliger verherrlicht werdest. Schon damit aber haben wir einen dritten, noch allgemeineren und objektivern Sinn angedeutet. Es handelt sich gar nicht bloß um unsre, der Menschen subjektive, sittliche Stellung zu Gott, sondern um dessen Offenbarung oder Namen selbst, darum, daß die hierin beschlossene Macht der göttlichen Lebensintegrität sich kundthue und das wirke, was sie wirken will. Wo Gott — zunächst ganz abgesehen von der Art wie Menschen dazu sich stellen — sich kundthut, in Naturerscheinungen, in Geschichtsthaten, vollends dann auf spezifisch christlichem Gebiet in all dem, was zu jener großen *μαρτυρία* des Vaters vom Sohn gehört 1 Joh. 5, 6 ff., besonders in der Kirche und zwar schon in deren objektivem Sein und Dastehen in der Welt, überall da tritt Gottes heiliger Name auf den Schauplatz und von ihm strömen Lebenskräfte aus, fähig und gewillt, das Profane zu vertreiben, den Hauch der Ewigkeit hineinzutragen in das Erdenleben und Menschheit und Welt dem Ziel entgegenzuführen, das dann die zweite Bitte vorführt. Daß nun also es sein möge, daß Gott solche Offenbarung seiner Heiligkeit gebe, fortführe und das wirken lasse, was sie wirken sollen, darum bitten wir mit der zweiten Bitte. Man denke nur an unser Kirchen- und Volksleben, auch an unsre Häuser, Schulen u. s. w., so ist doch der Sinn dieser Bitte weit nicht erschöpft mit dem Sinn: gib, daß da recht gebetet, gedankt, nicht geflucht u. s. w. werde, sondern da wird jeder daran denken, daß überhaupt, in dem ganzen Geist, der da herrscht, in allen Einrichtungen, Ordnungen u. s. w. sich die Heiligungskraft spiegle und erweise, welche eben die Gottesoffenbarung d. i. der Name Gottes mit sich bringt; vgl. Ezech. 36, 23. — B. 10. Zum Namen tritt das Reich Gottes; ist der Name Gott selbst als sich offenbarend, so ist das Reich der Lebensorganismus, den Gott durch seine Offenbarung den Menschen erschließt; dort tritt die persönliche, hier die sachliche, dort auch die vorherrschend negative, hier die positive Seite des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen hervor. Dort ist Gott ins Auge gefaßt, wie er das Profane, das Böse negiert und wie wir diese Negation teils erfahren, teils anerkennen und selbst unsrerseits bethätigen; hier dagegen wird das Gut ins Auge gefaßt, das Er uns mitteilt und zwar so, wie dasselbe jetzt pneumatisch, einst geist-leiblich, irdisch-himmlich dasteht und in beiden Beziehungen objektiv sich uns gleich-

sam zu- und entgegenbewegt, die Thüren des Hauses Gottes uns öffnet, daß wir eingehen und seine Gaben genießen. Dort ist das Verhältnis Gottes zu uns vorherrschend transcendent, hier transscendal gedacht, beidemale aber objektiv; erst die dritte Bitte läßt die subjektive, ethische Seite und insofern die Immenenz wesentlich hervortreten, da handelt es sich denn nicht mehr um das Gut, sondern um das Gute, das Gott bei uns und von uns vollbracht wissen will. So ist der Gang der drei, auf Gott sich beziehenden Bitten, der von Oben nach Unten, vom Objektiven zum Subjektiven, vom Geber zur Gabe und dann zu den Menschen, die diese Gabe empfangen und sowohl in Kraft derselben, als mit dem Ziel derselben handeln. — *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*: „möge dein Reich kommen.“ Über den Begriff des Reiches Gottes s. z. 3, 2; 5, 3. Auch an unsrer Stelle ist die eschatologische Anschauung, die wesentliche Zukünftigkeit und andererseits die Gegenwärtigkeit des Himmelreichs so einander, daß — was leider auch Nöszg. verkennet — der erstere Gesichtspunkt der eigentlich entscheidende ist; das was innerhalb des jetzigen Aon vom Kommen des R. G. vor sich geht, ist nur Anbahnung oder Mittel zum Zweck für das künftige Kommen. Und auch hier ist das R. G. wesentlich objektiv gedacht als der Organismus des vollendeten, des ewigen Lebens. Man kann sagen: unser Gebet „möge dein Reich kommen“ ist die menschliche Antwort auf die göttliche Ankündigung: *ἤγγικεν ἡ βασιλ. τ. οὐρ.*; dem „es hat sich genäht“ entspricht das „ja laß es sich nahen und sich als nahend erweisen.“ Somit ist der nähere Inhalt dieser Bitte: 1) möge der Menschheit sich immer mehr darbieten und in ihr Leben sich einfügen das göttliche Lebens- und Realitätsystem, in welchem eben ewiges Leben mit all seinen Gütern sich erschließt. Im einzelnen ist hiebei nicht bloß an die Verbreitung des Evangeliums, Mission, Kirche, Schule u. s. w., sondern auch an all die Erfahrungen zu denken, welche der Einzelne und die Gemeinschaft von der Nähe ihres Herrn und seiner Lebenskraft machen darf und zu machen wünscht, und zwar das Wort „Nähe“ sowohl im Sinn der Gegenwart mit Friede, Gerechtigkeit, h. Geist¹⁾ (Röm. 14, 17), als auch 2) ganz besonders im eschatologischen Sinn, cf. Phil. 4, 5. Bedeutet unsre Bitte im ersteren Sinn s. v. a. „laß uns und andere lebenskräftig erfahren, daß du da bist und dein Leben uns mittheilst, laß das immer mehr alle Menschen erfahren“, so ist der Sinn in der zweiten Beziehung dieser: laß es uns erfahren, daß es mit deiner Lebensmitteilung immer mehr der Vollendung entgegengeht, daß deine Parusie und dein Herrlichkeitsreich immer näher kommt und führe auch uns in dasselbe ein.“ In höchster Spitze faßt sich unsre Bitte zusammen in dem Gebet der Brautgemeinde: *καὶ ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* apoc. 22, 20. — *γεννηθήτω τὸ δέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*. Dem Blick auf den König (1. Bitte) und sein Reich (2. B.) folgt der auf das Gesetz, das der König für den Anteil an seinem Reich aufgestellt hat, und zugleich damit das ethische Ziel, das er bei den Reichsgenossen erreichen will. Zweifellos ist zu übersetzen: „es geschehe dein Wille so, wie er im Himmel geschieht, auch auf Erden.“

¹⁾ Vgl. die Lesart Luk. 11, 2 bei Rhsf. (s. Tisch. VIII) *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς*.

Wir glauben nun aber *Θέλμα σου* nicht, wie fast allgemein geschieht, ausschließlich vom f. g. Befehlswillen Gottes verstehen zu müssen. In dieser Beziehung, die ja natürlich richtig, nur zu eng ist, wäre der Sinn der Bitte: „gib daß das, was du zu thun befehlst, auf Erden, also von den Menschen ebenso „willig, hurtig und mit Freuden“ erfüllt werde, wie es im Himmel, nämlich von seiten der Engel geschieht.“ Es ist also dann um die Kraft zum Gehorsam, um den h. Geist als Geist der Heiligung u. s. w. für uns und alle gebetet. In diesem Sinn steht *Θέλμα* sicher z. B. 7, 21. Allein mindestens muß diese Fassung dahin erweitert werden, daß auch Gebetsworte, wie 26, 39 „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ darunter Platz finden; zu dem Gehorsam gegen Gottes Willen, um welchen gebetet wird, gehört doch notwendig die Ergebung in diesen Willen, auch sofern er uns etwas zu tragen auflegt oder in Gottes Ratschluß. Dann aber heißt *γενήσῃτω* schon nicht mehr: er werde von uns aktiv vollbracht, sondern: er möge an uns zu seinem Ziel kommen. Und die notwendige Konsequenz ist eine allgemeinere Fassung von *Θέλμα*, so daß auch der f. g. Heilswille — für diesen steht *Θελ.* sicher z. B. 18, 14 — mit hereingenommen werden muß. Dann ist die Bitte folgendermaßen zu umschreiben: gib, daß dein auf unser Leben, unsre Seligkeit wie unsre Heiligkeit gehender Wille so, wie er es im Himmel ist, auch auf Erden die allwaltende Norm werde und sein Ziel erreiche. Wie in der obern Welt die Ordnung des Gotteslebens sich voll und ganz allezeit vollzieht, die Engel und Seligen sowohl thun, was der Herr will, als zu genießen haben, was Er kraft seines guten, gnädigen Willens geschehen, ihnen zu teil werden läßt, so möge auch bei uns Menschen, sowohl in dem, was wir thun, als in dem, was wir erfahren, allezeit die heilig-selige Ordnung Gottes, die wir anerkennen, deren wir uns freuen und der wir uns beugen, zum Vollzug kommen und für uns Leben, für Gott Ehre und Preis dadurch bewirkt werden. Luthers „wie geschiehet das“ deutet auf diese allgemeinere Fassung mit Recht hin. Luthers Einwand, gegen die Herbeiziehung der *voluntas decernens*, sowie der Ergebung in Gottes Ratschluß spreche das *ὡς ἐν οὐρανῷ*, fällt wohl bei unsrer Fassung von selbst dahin; denn selbstverständlich gilt dem *ἐπὶ γῆς* und dem *ἐν οὐρανῷ* das *γενήσῃται* des Willens Gottes eben je in seiner Weise; und daß *γενήσῃται* bloß „vollbracht werden von Geschöpfen“ bedeuten könne, wäre doch erst zu beweisen.

V. 11. Bei unsrer Erklärung der dritten Bitte ist der Übergang von dieser zu den folgenden nicht so abrupt, wie bei der gewöhnlichen Auslegung. Wenn der Wille Gottes sein gesamter Ratschluß zu unserem Wohl ist, so fällt in gewissem Sinn alles folgende unter denselben: unser Wohlergehen in leiblicher und geistlicher Beziehung, in Zeit und Ewigkeit ist Gegenstand der vier letzten Bitten. Genauer gesagt bezieht sich die vierte auf das fürs leiblich-irdische Leben notwendige, die fünfte und sechste auf die Wegnahme des das geistliche Leben störenden und zwar nach dem doppelten Gesichtspunkt, der schon vorhandenen, das Gewissen drückenden Schuld und sodann der drohenden Gefahr der Begehung von Sünden, die siebente endlich auf die definitive Errettung von aller Gewalt des Bösen. Die Reihenfolge ist deutlich die vom geringern zum höheren, vom näheren zum entfernten und vom

unmittelbar, sofort nötigen zum künftig nötigen. Befreit von den Sorgen der Erde, die das Kind Gottes zum voraus wegwälzt auf seinen Vater (daher die Voranstellung der 4. Bitte, mit welcher wir, wie Calvin sagt, breviter nos in ejus curam tradimus), sodann vom bösen Gewissen (5. B.), hoffend auch künftig vor Sünden bewahrt zu bleiben (6. B.) schaut das Kind Gottes hinaus auf das letzte Ziel, die endliche Erlösung; vgl. Bengel unten zu v. 12. — ἄρτον ἐπιούσιον, daß die Bitte das Brot im gewöhnlichen irdischen Sinn angeht, nicht, wie von Orig. an Viele annahmen (auch Luther zuerst, 3. B. in der Auslegung des B.A. von 1517, Erl. 21, 194 ff.), das geistliche Brot, die Nahrung der Seele,¹⁾ ferner daß in der Bitte neben dem Vertrauen auf den für unser irdisches Leben sorgenden Vater (v. 25 ff.) auch zugleich die Genügsamkeit des Christen (σήμερον — ἄρτον ἐπιούσιον) hervortritt, braucht nicht weiter besprochen zu werden. Was nun aber das räthelhafte ἐπιούσιος angeht, von welchem Orig. bemerkt, es komme in der ganzen Gracität nicht vor und sei wohl von den Evangelisten gebildet worden, so stehen sich (vgl. auch die gründliche Untersuchung bei Jbbeken a. a. O. S. 137 ff. immer noch zwei Ableitungen gegenüber, deren zweite wieder in zwei Unterarten der Erklärung auseinandergeht: 1) auf ἐπιέναι geht zurück die Ableitung von (ἡ) ἐπιούσα (ἡμέρα); so auch Bengel. Übersetzt man hienach „Brot des morgenden Tags“, wie denn nach Hier. das Hebr.-Evangelium ܩܪܬܝܢ ܕܥܡܪܝܢ gehabt hat, so ist dem zwar nicht, wie auch Keil glaubt, v. 34 entgegen, da doch um Brot für morgen beten etwas anders ist, als darum sorgen; wohl aber steht dieser Fassung das σήμερον und das Rufanische τὸ καὶ ἡμέραν entgegen: heute, ja jeden Tag soll Gott uns Brot für morgen geben? Nun könnte man aber, da ἡ ἐπιούσα ja nicht direkt „morgen“, sondern „der bevorstehende Tag“ heißt, sich die Sache auch so denken, daß Jesus den Betenden gleichsam an der Schwelle des eben angebrochenen Tags stehend vorstellt, und eben für diesen nun eben vor ihm liegenden Tag würde er um Brot beten. Freier umschrieben lautete die Bitte etwa so: gib uns heute das Brot, das eben jetzt, für die nächsten Stunden und Bedürfnisse oder für den Tag, dem wir entgegengehen, nötig ist, vgl. τροφή ἐφ' ἡμέρας Jak. 2, 15. Ohne Künstelei wäre aber diese Erklärung nicht; das ἐπιούσιος wäre faktisch nichts anders als wenn es τῆς σήμερον hieße (vgl. Luther a. a. O. S. 201); und hauptsächlich ist die Bildung ἐπιούσιος von ἐπιούσα ohne Analogie. Auf ὁ ἐπιών im feinsinnlichen Sinn von „gewohnt“ geht zurück Kielmann in einer (mir nur aus Jbbeken bekannten) Monographie über ἄρτος ἐπιούσιος, und sachlich wie er will Jbbeken, aber auf ἐπιών = „herkommend“ zurückgehend, übersetzen „unser herkömmlisches Brot“. Alles äußerst gekünstelt. 2) Auf ἐπεῖναι und zwar a) direkt auf das Verbum zurück geht die Erklärung, welche mit Modifikationen Kampfh., Achelis, Weiß u. a. nach L. Meyer, und Könsch, Hilgenf. Zeitschr. 1884 IV vortragen. Hienach soll ἐπιούσιος frei gebildet sein im Gegensatz zu περιούσιος; nicht um das Brot, das περίεστι, drüber hinausgeht d. h. überflüssig, reichlich vorhanden

¹⁾ Schön sagt Calvin a. a. O. 44 gegen die Beziehung auf panis substantialis und die Meinung, es sei der spirituales nicht würdig terrenae curae zu haben, quasi vero non refuleat etiam in victu benedictio Dei et paternus favor.

ist, sondern nur das *ἔπεται* d. h. eben noch dazu gehört d. h. gerade reicht, bitten wir. Rönisch will dabei als eigentlichen Entstehungsgrund des Ausdrucks das von Jesus gebraucht sein sollende hebr. *אנחנו בזה* (ein an sich sehr auffallender Ausdruck) im Sinn von *panis noster peculiaris* annehmen; da nun das sonst für solche Verbindungen von *אנחנו* stehende *περιούσιος* wegen seiner Bedeutung „überflüssig“ vermieden werden sollte, so habe man *ἐπιούσιος* gewählt. Auch dies ist mehr als künstlich. Allein die ganze Erklärung scheitert (cf. schon Bengel) an der Sprache; einmal heißt das Partizip von *ἐπιμι* nun eben einmal *ἐπών*, *ἐποῦσα*, nicht *ἐπιών*; die Berufung auf *ἐπιεικής*, *ἐπιορκεῖν* und *ἐπορκίζω* (Achel., Weiß u. a.) beweist doch nichts für *ἐπιμι*, sodann hauptsächlich hat *περιούσιος* einen Sinn, welcher dem seines Verbs *περιεῖναι* entspricht, *ἐπιούσιος* aber würde hier eine Bedeutung erhalten, wofür in seinem Verb *ἐπεῖναι* gar keine Basis vorliegt. b) Nicht auf *ἐπεῖναι*, sondern auf das Substantiv *οὐσία*, so daß erst zu diesem das *ἐπὶ* hinzutreten wäre — cf. *ἐπιεικής*, *ἐπικαιρος* u. s. w. — geht die Erklärung zurück, die schon Orig. (*τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον*), Hier. (*panis superstantialis*; dagegen Vulg. *quotidianus*) und die griechischen R.V. vertreten und die somit gewichtige Autoritäten für sich hat; unter den Neueren am besten von Thol., Steinm., Cremer (unklar Rössg.) verteidigt; *ἐπιούσιος* = das zur *οὐσία* gehörige. Die einzige Schwierigkeit hiebei ist, daß *οὐσία* hier nicht in einer seiner beiden gewöhnlichen Bedeutungen (entweder: Vermögen; oder: Wesen im philos. Sinn) genommen werden kann; nun scheint uns aber Cremer bewiesen zu haben, daß in der That auch Aristoteles *οὐσία* = Sein, Dasein und zwar im Sinn der irdischen Subsistenz gebraucht. Und so treten wir dieser Ansicht bei: das zur Subsistenz gehörige Brot. Fragt man endlich, wie wohl Jesus hebräisch (aram.) sich ausgedrückt habe, so liegt sicher am nächsten *אנחנו בזה* nach prov. 30,8 (Luther: mein bescheiden Teil Speise). — B. 12. Bengel: *tres reliquae rogationes spectant vitae spiritualis in mundo initium, progressum, exitum, rogantesque continentur non solum de sua indigentia, sed etiam de reatu, periculo et angustiiis. Quum haec amota sunt, Deus est illis omnia in omnibus, per rogationes tres primas.* — *ἄφεσις*, über die Sündenvergebung, besonders die Frage, inwiefern solche schon vor Jesu Tod eintreten kann, s. z. 9,2. — *ὀφειλήματα*, Luk. *ἀμαρτίας*, vgl. bei Matth. v. 14 *παράπτωματα*; zum Ganzen vgl. das Gleichnis 18,23 ff. Die Sünde erscheint mit der Bezeichnung „Schuld“ als nicht geleistete Pflicht, und zwar teils als versäumte Dankbarkeitspflicht, teils als versäumte Rechtspflicht, sie beruht auf der Unterlassung des Wucherns mit den anvertrauten Pfunden, M. 25,14 ff.; Luk. 19,12 ff. und entzieht so Gott das ihm gebührende. — *ὡς καὶ ἡμεῖς* u. s. w., Luk.: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίσμεν* u. s. w. Das *καὶ γὰρ* ist sachlich von *ὡς καὶ* nicht verschieden, die Komparation des erbetenen göttlichen Thuns mit dem menschlichen soll indirekt zugleich die Hoffnung, daß jenes erfolgen werde, bekräftigen, also *ὡς* = wie ja. Nun ist bei Luk. die Lesart des Präsens sicher, bei Matth. ist der Aorist *ἀφίκαμεν* durch s*BZ wenigstens bedeutend bezeugt. Beim Präsens kann der Sinn ein doppelter sein, entweder sozusagen eine appellatio oder demonstratio ad hominem, eine Art Schluß a min. ad maj.: auch wir Menschen thun

ja dies, wie vielmehr du! Und so könnte auch der Morist verstanden werden: auch wir haben ja das schon gethan! Dann eine in seiner Art ähnliche Argumentation, wie 7, 9 ff. Doch paßt dies in den Mund des Betenden selbst kaum, es lautet fast zu naiv, jedenfalls wäre es, wie Wich. sagt, eine große Herablassung Gottes, daß er eine solche Nebeneinanderstellung gestatten würde. Oder wäre das *ὡς καὶ* u. s. w. ein Gelübde, wozu freilich der Morist kaum passen würde: „wir unsererseits vergeben auch“ d. h. erklären hiemit, daß wir es von jetzt an thun (Mor.: eben hiemit gethan haben?); vgl. Luthers „so wollen auch wir —.“ Dies die von den R.B. an (Augustin: *pactio*; vgl. Schanz) gewöhnlichste Auffassung, durch das Gleichnis 18, 23 ff. in gewissem Sinn bestätigt. Aber nur in gewissem Sinn; denn auch in diesem (s. 18, 35), vollends aber in unfrem Abschnitt v. 14 f., so dann Mark. 11, 25. 26 erscheint nicht erst die zu leistende, sondern die schon geleistete Vergebung unsererseits als Bedingung für das göttliche vergeben; und dies auch 18, 35 insofern, als der schon erteilte Schulderlaß hintendrein durch die Lieblosigkeit des Knechts als nicht-giltig sich herausstellt, s. d. Erkl. d. St. Zu all diesen Stellen — und v. 14 f. ist doch entscheidend — paßt nun der Morist *ἀγῆκαμεν* am besten, aber auch das Präsens kann in dem Sinn „wir haben vergeben und vergeben“, im Sinn des vorhandenen Bestands genommen werden. Natürlich aber spricht das *ὡς καὶ* u. s. w. nicht aus, daß wir durch diese von uns geleistete Pflicht ein Recht, einen Anspruch auf die göttliche Vergebung erlangt zu haben glauben, wohl aber deklarieren wir, daß wir die unerläßliche Bedingung erfüllt haben, ohne die eine göttliche Vergebung, überhaupt Erhörung des Gebets (vgl. zu 7, 1–12), Nahen zu Gott (5, 23. 24) unmöglich ist. Die Beziehung auf das Gelübde ist auch bei dieser Fassung indirekt gestattet. Noch eine andere Modifikation bringen Luther, cat. maj. III, 96 ff., besonders aber reformierte Erklärer, neuerdings Achelis (auch Tholuf und Nösg. teilweise) bei, indem sie — cf. etwa 1 Joh. 3, 14 — das, daß wir vergeben haben, resp. vergeben wollen, als bereits vorhandenen Beweis „Zeugnis deiner Gnade“ (Heid. Kat. 126), *certum signum*, *sphragis veniae* (Luth.) ansehen; das *ὡς καὶ* spräche die Gewißheit der Erhörung aus, etwa: wir merken ja, daß du uns gnädig bist, daran, daß wir etwas, was nur deine Kinder thun können, gethan haben, resp. zu thun entschlossen sind. Dies scheint mir aber sehr gesucht. — *ὁφειλέταις ἡμῶν*, Leuten, welche uns gegenüber durch Pflichtverletzung, Beleidigung u. s. w. ähnlich dastehen, wie wir Gott gegenüber. — B. 13. Jede Bitte um Vergebung des schon gethanen Bösen ruft die stets neue Gefahr, Sünde zu begehen, in Erinnerung; dagegen richtet sich die sechste Bitte. — *μὴ εἰσενεγκῆς εἰς πειρασμὸν*. 1) Allgemeiner Begriff von Versuchung; *πειράζειν*, πρρ, heißt auf die Probe stellen, durch eine besondere Gelegenheit herauszustellen suchen, was in und an dem Menschen ist, ob das, was in ihm ist, echt, stichhaltig ist, sein Glaube wie Gold, sein Gehorsam ohne Heuchelei, seine Geduld standhaltend u. s. w. Das Substantiv *πειρασμός* kann entweder „die Handlung selbst als vorliegendes Faktum“ (Krüger § 41, 7, e) oder die Gelegenheit, welche diese Handlung, das *πειράζειν*, in sich enthält, bezeichnen. Diese Gelegenheit, die Probe, kann entweder bestehen in einer besonders schweren Aufgabe und Leistung

(vgl. Abraham Gen. 22) oder in zu erduldenen Leiden (vgl. Hiob, auch Jak. 1, 2; 1 Pet. 1, 6), wozu namentlich auch die s. g. „hohe Anfechtung“ gehört, oder auch in einem besonders gefährlichen Sündenreiz (Adam und Eva; Christus Matth. 4). Die Absicht dessen, der versucht, kann sein das Bestehen, das bewährt erfunden werden (*δοκιμή*, *δοκιμὸν*) des Betreffenden, so Gott gegenüber Abraham, Hiob u. s. w., oder umgekehrt der sittliche Fall des Betreffenden, so der Satan gegenüber Hiob, die Pharisäer und Sadduzäer gegenüber Jesus, Mt. 22, 18. 23 ff. 35. Wenn das *πειράζειν* in dieser zweiten Absicht geschieht, das Wort also in dem prägnanten Sinn „zur Sünde reizen“ genommen ist, so ist es als solches von Gott ausgeschlossen, s. Jak. 1, 13; nur für den Fall verstockender Gerichtsabsicht kann auch ein solches Versuchen in gewissem Sinn von Gott ausgesagt werden, s. 2 Sam. 24, 1 mit 1 Chron. 21, 1. 2) Wenn nun an unsrer Stelle gesagt wird: führe uns nicht hinein in Versuchung, so ist offenbar an einen *πειρασμός* gedacht, der an sich wirklich Gott als der causa efficiens zugeschrieben werden kann. Etwas, was an sich nie Gott thut, wie das Jak. 1, 13 von ihm vermeinte Versuchen, braucht man nicht erst wegzubitten; an jenes verstockende Versuchen ist ja sicher keinesfalls gedacht. Hienach können aber auch die vom Satan, von menschlichen bösen Verführern u. s. w. ausgehenden Versuchungen, zu deren Wesen die Absicht des in Sünde fallens gehört, nicht direkt in unsrer Bitte gemeint sein, denn in diese führt ja Gott an sich nicht hinein. Wohl aber kommen sie indirekt insofern in Betracht, als Gott (aber seinerseits mit der Absicht der Bewährung des Betreffenden) sie zuläßt. *μη ἐνέγκης*, vollends wenn man an das zu Grund liegende hebräische *הִבִּיא* oder *הִבִּיר* u. dgl. denkt, kann ganz sicher auch von einem solchen, Gott nur mittelbar zugeschriebenen Thun stehen, und dann ist der Sinn teils: laß nicht zu, daß Satan, Welt u. s. w. uns zur Sünde reizen, teils: wenn du es zuläßest, so hilf, daß das vom Satan u. s. w. beabsichtigte Resultat nicht herauskommt, gib uns Kraft zu überwinden u. s. w., vgl. Luthers Erkl. Aber der direkte Sinn der Bitte muß doch von demjenigen *πειράζειν* hergenommen werden, das wirklich Gott zugeschrieben werden kann, also vom Herbeiführen solcher Gelegenheiten, in denen der Mensch zwar nach Gottes Absicht seinen Glauben, seine Sittlichkeit u. s. w. bewähren soll, die aber doch auch ihm zum Fall helfen können. Nach 1 Kor. 10, 13 führt Gott in der That in solche *πειρασμοί*, ja die einen und andern derselben sollen und können die Christen nach Jak. 1, 2 sogar als *χαρὰ* ansehen. Und doch auch hiefür darf und soll im Bewußtsein seiner eigenen Schwachheit das Kind Gottes den Vater bitten, teils solche Gefahren von ihm fernzuhalten, vgl. 2 Kor. 12, 8, es also nicht auf zu schwere Proben zu setzen, sondern immer nach 1 Kor. 10, 13 an ihm zu handeln, teils solche Lagen nicht zu *πειρασμός* im schlimmen Sinn werden zu lassen, sondern immer die Kraft und Hilfe zu reichen, daß es mit Ehren besteht, vgl. Hebr. 2, 18; 4, 16. Daher schließt sich die siebte Bitte ganz unmittelbar an; dieselbe aber deswegen gar nicht als besondere Bitte, sondern nur als zweites Glied der sechsten zu fassen (so Orig., Chrysost, die Ref., cf. z. B. Heidelb. Kat. Fr. 127, auch Achel.), ist nicht berechtigt; hiegegen ist teils der Sinn dieser siebten Bitte, der weit mehr, als bloß das Positive zu dem Negativen der sechsten enthält,

teils die Symmetrie des Ganzen, da alle Bitten je nur einen Imperativ enthalten. — ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Hier kommt 1) in Betracht der Unterschied von ῥῦσαι ἀπὸ (außer hier vgl. Röm. 15, 31; 2 Thess. 3, 2; 2 Tim. 4, 18) und ἐκ (Luk. 1, 74; Röm. 7, 24; 2 Kor. 1, 10; Kol. 1, 13; 1 Thess. 1, 10, wo ἐκ durch ABP sicher ist; 2 Tim. 3, 11; 4, 17; 2 Pet. 2, 9), vgl. Rampushausen und Achelis z. d. St., Cremer s. v. Daß ἐκ immer stehe, wo es um Errettung aus einem Zustand, in dem man schon ist, ἀπὸ aus einem solchen, der erst droht (Rampushausen, Ach.) sich handelt, kann angesichts 1 Thess. 1, 10, wo doch die ἡμεῖς nicht als in der ὁρῇ ἐρχομένη befindlich, und 2 Tim. 4, 17, wo doch Paulus nicht als im Nachen des Löwen seiend angeschaut wird, nicht festgehalten werden. Nur das ist richtig, daß bei ἐκ das vorschwebende Bild das einer uns unmittelbar umgebenden, von allen Seiten umschließenden, bei ἀπὸ das einer vor oder neben oder gegen uns stehenden Macht ist; daher fällt bei ῥῦσαι ἐκ der Nachdruck eben auf das Herausnehmen aus dieser Macht als solches, sozusagen die Herausziehung aus den umflutenden, resp. unmittelbar sich über uns stürzen wollenden Wellen, bei ἀπὸ auf die Fernhaltung der Macht, der Not u. dgl., deren Angriffen, drohenden Gefahren wir ganz entzogen werden. Am deutlichsten läßt sich die Sache gerade mit 1 Thess. 1, 10 machen: steht ῥυομ. ἐκ, so ist die Anschauung die, daß die ἡμεῖς dem Gebiet angehören, über das die Zorneswellen sich zu stürzen drohen, aber gerade wo dies eintritt, entzieht sie diesem Verderben der Herr; steht ῥυομ. ἀπὸ, so ist die Anschauung die, daß die zu errettenden und die ὁρῇ gar nichts mit einander zu thun haben: dem sie gleichsam von außen her bedrohenden Zorn werden sie ganz ferngerückt. An unsrer Stelle heißt ῥῦσ. ἀπὸ τ. π. nicht: bewahre uns vor dem Bösen, sondern rette uns (und setz uns) weg vom Bösen, so daß wir ganz aus dessen Bereich sind, es uns nichts anhaben kann. — 2) Die andere Frage ist, ob πονηροῦ Mask. (so schon Tertull.) oder Neutr. (so Eyprianus u. s. f.) ist, im ersteren Fall wäre der Satan und seine Gewalt, im letzteren nicht „das Übel“, sondern „das Böse“ d. h. die Gesamtmacht des Gottwidrigen in der Welt gemeint.¹⁾ Sehen wir zuerst unsre Stelle für sich an, so scheint uns die zweite Fassung näher zu liegen, als die erstere. Zwar erinnert πειρασμός an den πειράζων κ. ἔξ.; „führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem bösen Feind, der versucht“ gibt einen guten Sinn, ist aber, wie unsre Erklärung der sechsten Bitte gezeigt hat, doch zu speziell. Viel entsprechender im Verhältnis zur 6. Bitte: „führe uns nicht in Versuchung, sondern befreie uns, wie in Versuchungen so überhaupt, von dem bösen Wesen, der Sünde und allem, was zu ihr gehört.“ Übrigens hat, wenn man es in diesem Sinn neutral nimmt, Calvin nicht Unrecht, wenn er sagt: sive diabolus an peccatum intelligamus, quam minimum refert. Schaut man die übrigen N. T. lichen Stellen an, so ist ὁ πονηρὸς sichere Bezeichnung des Satan 13, 19; 1 Joh. 2, 13, 14; 5, 18; Eph. 6, 16; umgekehrt das Neutrum liegt sicher vor Röm. 12, 9. Dagegen liegt Zweifel vor bei folgenden Stellen: Mt. 5, 37, 39 (s. z. d. St.); 13, 38; 1 Joh. 3, 12; 5, 19 und haupt-

¹⁾ Nicht allgemein bekannt ist, daß Luther im großen Katechismus, in der Erklärung (während die Übersetzung „von dem Übel“ hat) sagt, der griechische Text scheine auf den Teufel zu weisen.

sächlich in den mit unsrer Stelle inhaltlich am nächsten verwandten Joh. 17, 15: *ἐρωτῶ ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ*, 2 Thess. 3, 3: *ὁ κύριος στρέψει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*. Doch ist uns bei all diesen letztgenannten Stellen nur 1 Joh. 3, 12 wegen des Gegensatzes (v. 8) von *ἐκ θεοῦ* und *ἐκ πονηροῦ* (*ἐκ διαβόλου*) die persönliche Fassung die wahrscheinlichere; in allen andern scheint uns *τὸ πονηρὸν* vorzuliegen und zwar als Gesamtbezeichnung des Reiches, des Gebietes, dessen Herr *ὁ πονηρὸς* ist, und bezeichnet ist mit *πον.* dessen innerer Charakter, der der Gottwidrigkeit und deren Wirkung, des Übels, biblisch ausgedrückt: der Sünde und des Todes. Hienach fassen wir auch unsre Bitte, und zwar nicht bloß, im Verhältnis zur sechsten, mit dem Sinn der Befreiung je ad hoc von dem in den einzelnen *πειρασμοὶ* drohenden Bösen, sondern ganz allgemein im Sinn der völligen (in höchster Instanz erst künftig erreichten) Entziehung aus dem Bereich der bösen Macht mit ihren Versuchungen, Anfeindungen, Übeln und zuletzt dem Tod. — Die Doro-logie fehlt nicht bloß bei Luk., sondern auch bei Matth. in *ABDZ* Vulg. und allen älteren R.V., sie hat aber eine bedeutende Stütze — vielleicht in der Anspielung auf sie 2 Tim. 4, 18 (Steinm.), jedenfalls aber in der Psch., dazu kommt neuerdings die *διδασχὴ τῶν ἀποστόλων*, welche sie in dieser Form hat: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. Da aber über das Alter der letzteren Schrift die Akten noch nicht geschlossen sind, darf man auf sie noch nicht für die Doro-logie sich berufen. Daß innere Gründe für sie d. h. dafür sprechen, daß Jesus überhaupt das V.U. nicht ohne Doro-logie geschlossen haben wollte, ist ohne weiteres zuzugeben. Aber an unsre Stelle, diese Doro-logie einzufügen, dazu fehlt die gehörige Berechtigung. Das wahrscheinlichste ist uns, daß nach Analogie alttestamentlicher Gebete und des Gebrauchs in der Synagoge, von Anfang an bei Recitation des V.U. eine Doro-logie angehängt wurde und dies den Absichten Jesu entsprach, dieser aber selbst die Form derselben nicht näher bestimmte. Was aber die uns bei Matth. in den jüngeren Kodices u. s. w. vorliegende Doro-logie betrifft, so soll sie (*ὅτι*) die Zuversicht der Erhörung aller Bitten motivieren durch das preisende Bekenntnis von — und dadurch den Appell an Gottes Können und Wollen; *βασιλεία* darf auch hier nicht ganz allgemein, etwa im Sinn des sog. *regnum potentiae* gedacht und mit *ἡ δύναμις* zusammen so umschrieben werden: du bist ja der mächtige Herrscher der Welt; sondern auch hier ist es das Reich Gottes im spezifisch neutestamentl. Sinn (s. zu 3, 2); „dein ist das Reich“ heißt hienach: wir dürfen ja freudig und getrost bekennen, daß du (in Christo) dein Reich hast nahen lassen und nahen lässest, dein ist es, du sein König, eo ipso muß es bestehen und siegen, und damit auch wir, seine Bürger. Und dein ist die Kraftfülle, die sicher dieses Reich zum Ziel führt und uns helfend, errettend zur Seite steht; und dein ist (nicht: soll sein, gebührt) die Herrlichkeit in die Ewigkeiten d. h. du bist der Verherrlichung sicher für jetzt und immer, vgl. Jes. 6, 3, zu deiner Ehre schlägt jedenfalls alles aus. Amen, ja so ist es und soll und wird es sein! Vgl. Luthers köstliche Erklärung. — V. 14 u. 15: *γὰρ* bezieht sich auf das *ὡς* u. s. w. v. 12 zurück; aber mit der Begründung dafür, daß er schon in das Gebet selbst die Bedingung der vorher den Nebenmenschen zugewendeten

Bergebung (s. d. Ersf.) aufgenommen hat, gibt Jesus zugleich eine weitere Forderung betreffend das rechte Beten überhaupt; und auch hier (wie v. 5–8) blickt der Gegensatz zu den Pharisäern durch, deren sein sollende Gottesliebe ohne Menschenliebe war. Der Sinn von v. 14 u. 15 ist übrigens durch das zu v. 12 bemerkte und durch das Gleichnis 18, 28 ff. deutlich.

B. 16. ὅταν νηστεύητε. Das Fasten wird ganz so eingeleitet, wie das Beten v. 5; Jesus setzt voraus, daß die Seinigen fasten, vgl. 17, 21 (echt?), die Apostel haben es denn auch später noch geübt, s. act. 13, 2, 3; 14, 23; 2 Kor. 6, 5. Luthers Anschauung ist bekannt, Bengel sagt: magni esse debebat nobis quoque jejunium, non est de lege ceremoniali; aber ein Gesetz ist hierüber im N. T. nicht gegeben. Was nun der Herr hier sagt, trifft hauptsächlich das Privatfasten, wie es die Pharis. nach Luk. 18, 12 wöchentlich zweimal, Montag und Donnerstag, übten und wie es jeder fromme Israelite aus besondern, äußern oder inneren Gründen je und je sich auferlegte. — σκυθρωποί „finster von Ansehen, Miene“, die sein sollende innere Trauer und Weltabgekehrtheit in den Geberden, überhaupt im äußern Gebahren geoffentlich ausdrückend. — ἀφανίζουσι κτλ., durch Bestreuung mit Asche, durch Nicht-Reinigung, durch Verhüllung (2 Sam. 15, 30; Esth. 6, 12, s. Meyer) machen sie ihr Antlitz unsichtbar, entweder ganz eigentlich (es verhüllend) oder insofern, als sie ihm sein natürliches Aussehen nehmen. Aber gerade dadurch wollen sie — Wortspiel von ἀφαν. und γανῶσι — nur um so mehr sichtbar werden vor den Menschen, deren Augen auf sich ziehen. Der Sinn entspricht ganz dem v. 5 u. v. 1. — B. 17 vgl. v. 6 u. v. 3 f. ἀλειψαι, was beim Fasten gewöhnlich unterlassen wurde, vgl. Jes. 61, 3; Dan. 10, 3; 2 Sam. 12, 20; 14, 2. Das Salben ist nicht gerade nur Ausdruck der Freude, festlicher Stimmung u. s. w., sondern ein gewöhnliches sich schmücken. Der Sinn ist also: laß deine Erscheinung ganz sein, wie sonst, ja noch eher wie an Freudentagen; und dein Fasten sei etwas, das du eben im Verkehr mit deinem Gott abmachst, insofern ἐν κρυφαίῳ d. h. nicht deinem Erscheinen vor den Menschen, sondern deinem Inneleben angehörig. — B. 18. πατρί τῷ ἐν τ. κρυφ. sc. ὅντι, dem erscheinst du, vor dem steht dein Fasten offen da, weil er ist, wo kein Mensch ist und sieht, wo kein Mensch sieht, also auch dein Inneleben kennt; und hienach behandelt und belohnt er dich. Zur Anwendung von v. 17 u. 18 auf unser Christentum besonders in modernen Formen beachte auch Wichelhaus Bem. zu dem betr. Benehmen der Pharis.: „eben dahin gehört es, wenn die Menschen so gern von ihrer Buße, von ihren innern Leiden, Erfahrungen u. dgl. erzählen.“ Wohlgemerkt aber, man kann gegen Jesu Wort ebenso sündigen, wenn man sich vor den Menschen salbt, christliche Freude u. dgl. in ostentibler Weise preisgibt, als wenn man sauer sieht.

Meditation zu 6, 1–18. 1)

Ob Einer ein gerechter, gottwohlgefälliger Mensch ist, muß sich — vgl. Tit. 2, 12 — zeigen an seinem Verhalten gegen seinen Nebenmenschen, gegen Gott und

1) Selbstverständlich ist nicht unsere Ansicht, daß das Folgende alles in einer Predigt absolviert werden könne.

gegen sich selbst. Von selbst treten hierbei das Wohlthun gegen Bedürftige, sodann das Beten, endlich Zuchtübung an sich selbst, wie sie im Fasten geschieht, besonders hervor. Nun haben aber alle diese Erweisungen der Gerechtigkeit auch etwas rein Äußerliches an sich, Almosen sind eben Gaben, Gebete sind Worte mit bestimmten Geberden, Fasten ist Enthalten von Speisen; und es liegt, zumal da die Menschen nur sehen was vor Augen ist, die Gefahr, die Versuchung nahe, dieses Äußerliche für die Sache selbst zu halten, das daß man überhaupt Almosen gibt, Gebete her sagt, fastet, für genügend, ja für wert des Lohns anzusehen und sich und andern gegenüber damit zu prunken. Es kann ja das Äußere sein ohne die entsprechende Gesinnung; ich kann mitten im Almosengeben, Beten, Fasten Egoist sein, das Meine suchen, statt das, was Gottes und des Nächsten ist. Nun das eben nennt Jesus pharisäische Heuchelei, und zeigt im Gegensatz zu dieser, was allein die vor Gott giltige Erweisung der Gerechtigkeit d. h. der Nächstenliebe, der Gottesliebe und der Zucht an uns selbst sei.

1. Die Nächstenliebe v. 2—4. a. Das Almosengeben der Pharisäer, ihr vor sich her posaunen lassen u. s. w., s. Greg. Ähnlich bei uns ist alles Thun, womit man die Absicht verfolgt, seine Wohlthätigkeit, Humanität u. s. w. ja recht bekannt werden zu lassen, wobei man sich in die lobenden resp. bekräftigenden Gedanken und Äußerungen der Hörer oder Leser u. dgl. hineinversetzt und hiernach sein Verhalten bestimmt, also möglichst anerkannt sein möchte, vgl. dagegen Joh. 5, 41; Gal. 1, 10. Man könnte leider fast sagen, unser ganzes modernes Geschlecht treibe im großen Ganzen solche pharisäische Selbstbespiegelung in allen möglichen Beziehungen, namentlich in seiner Humanität; wie wird gegenwärtig alles gleich an die große Glocke gehängt, und wie viele sorgen dafür, daß das geschieht, auch in christlichen Kreisen! b. Der Sinn der Jünger Christi ist wirkliche d. h. selbstlose Liebe; was sie Gutes an andern thun, thun sie, weil Liebe, Mitleid u. s. w. sie treibt; und die Art, wie sie es thun, dient wirklich diesem Einen Zweck, andern zu helfen, andern Freude zu machen u. s. f. Eben daher legen sie es nicht nur nicht darauf an, daß jemand sonst ihr Thun erfahre, sondern — nicht in gesuchter, gemachter Weise, sondern weil ihre Art, ihre Demut, ihre Bescheidenheit u. s. w. von selbst es so mit sich bringt, verbergen sie sich, halten sich, so gut wie sie können in der Stille mit ihrem Wohlthun, reden nicht davon und lassen nicht davon reden, weichen Gelegenheiten aus, in denen Lobreden u. dgl. Sitte ist — bei einem rechten Christen kommt nach seinem Tod heraus, daß er weit mehr, als man glaubte, Wohlthaten geübt hat —, geschweige, daß sie es den Empfängern aufrückten (Jak. 1, 5); endlich und hauptsächlich: sie verbergen ihr Gutes thun auch vor sich selbst, denken gar nicht mehr an das, was sie gethan cf. 25, 37. Kurz: einfach-natürliche, stille und demütige Pflichterfüllung ohne Nebenabsichten ist der Christen Art.

2. Die Gottesliebe, v. 5—15. Sie äußert sich u. a. hauptsächlich im Reden des Kinds mit dem Vater, im Gebet. a. Das pharisäische Beten; hier handelt es sich teils wieder um das selbst- und ehrsuchtige sich sehen lassen wollen, darüber s. unter Nr. 1, teils um die Battologie und Polylogie. Auch bei uns ist vielfach, selbst in fromm christlichen Kreisen, das viel und lang und schön beten

wollen beliebt. Da ist, wie bei Nr. 1, das Wesen der Liebe des Nächsten, so hier das Wesen des Gebets ganz verkannt, und tritt das liebe Ich, das sich sucht, an die Stelle des armen, hilfebedürftigen, Gott suchenden Ichs. Wenn aber Jesus den Betenden ins Kämmerlein weist, so sagt er zwar damit nicht, alles gemeinsame und öffentliche Beten müsse oder könne nicht anders, als heuchlerisch sein; wohl aber ist immer hiebei diese Gefahr da, und je mehr sich ein Christ bewußt ist, daß für ihn oder andere, z. B. bei f. g. freien Herzensgebeten in Gegenwart anderer, die Gefahr teils der Eitelkeit, teils des frommen Schwagens vorhanden ist, um so mehr hat er sich zu bescheiden und zu enthalten. b. Wie nach Inhalt und Art das rechte Beten beschaffen sein soll, zeigt das Vaterunser. Siehe im einzelnen die Exegese. Hier nur so viel: 1) Allgemeines: die rechte Gebetsstimmung ist einesteils (vgl. Eingang) kindliches Vertrauen und demütige Ehrfurcht Gott gegenüber, andernteils (vgl. „unser“ „uns“) Liebe zu Mitmenschen und Brüdern, Verbannung allen Egoismus, besonders auch (v. 14 u. 15) vergebende Liebe, die geradezu eine Bedingung erhörlichen Betens ist, vgl. 5, 23 f. Die rechte Gebetsart ist einfaches, ungeschminktes, kurzes d. h. nicht von den Worten das Heil erwartendes, möglichst sachliches Vortragen dessen, was man auf dem Herzen hat, die Art, die der Glaube an Gottes Güte, Macht und Allwissenheit erzeugt, im Gegensatz zum Unglauben und Aberglauben, der Gott behandelt, wie die Heiden ihre Götzen. Endlich die rechte Gebetsordnung: Gottes Ehre ist dem rechten Beter das wichtigste, also kommen Gottes Interessen zuerst, er weiß, daß, wenn Gottes Sache in der Welt vorwärts geht, auch ihm und allen am besten geholfen ist. Wie schlecht bestehen vor diesen Kriterien unsre meisten Gebete! Frage sich jeder: um was ist es dir vor allem zu thun? 2) Im einzelnen ist aus den sieben Bitten hauptsächlich auf Folgendes hinzuweisen: Beten um die Heiligung des Namens u. s. w. ist wichtiger, als vieles Wirkenwollen auf andere; mit unsrem Gebet können wir die Geistesmächte entfalten helfen, die bewirken, daß das Unheilige in Wort und Werk verdrängt und besonders das Wort Gottes die herrschende Macht im Leben werde (1. B.); ferner daß das Himmelreich, das ewige Leben mit seinen durch Christus erschlossenen Gütern sich und andern immer mehr, extensiv und intensiv zu eigen macht, daß „Kirch und Schul ein Garten Gottes sei“, ja daß die selige Zeit der Vollendung naht, vgl. „Amen, ja komm Herr Jesu“ (2. B.); endlich, daß Gottes Heilsratschluß, wie sein Befehlswille auf Erden so, wie in der obern Welt zum Vollzug kommt, aller „böser Rat und Wille gebrochen“ wird; insbesondere was unser eigenes Leben betrifft, so ist, ob dieser Gotteswille gebietet, zu tragen auflegt oder beseligt, Christen Losung: dein Wille, nicht der unsre, geschehe; und auch um Kraft, den Willen Gottes zu thun und zu dulden, beten wir (3. B.). Im Willen Gottes stehend übergeben wir demütig, genügsam, dankbar unser leiblich-irdisches Leben dem für uns sorgenden Vater und schaffen durch die vierte Bitte sozusagen uns die Sorgen vom Hals — das „unser“ lehrt namentlich an Familien Sorgen denken — überhaupt in allem Irdischen (vgl. Luthers „was heißt denn täglich Brot“) schaffen wir so unsrem Herzen Luft, um vor allem für unserer Seele Leben zu sorgen; und zwar, da wir täglich viel sündigen, zuerst durch immer neues Flehen

um Erbarmen und Vergebung. Ein anderes Mittel, uns unsrer Schulden zu entledigen, als diesen Appell an die Gnade, die gottlob vergibt, die Schuld ganz tilgt, gibts nicht, obgleich wir (18, 23 ff.) die Bedingung, unter der allein seine Gnade bei uns fruchtet, nicht vergessen (5. B.). Aber wir sind auch nicht quietistisch oder gar leichtsinnig schon damit fertig, Vergebung zu haben, sondern wappnen uns immer neu gegen die Reizungen zur Sünde und für die schweren Aufgaben, resp. Leiden, die Gott sendet, durch die Bitte um seines Geistes Kraft und um die bewahrende Gnade, die uns nicht zu viel auflegt u. s. f. (f. Greg.; 6. Bitte). Aber freilich in der Erfahrung der Macht des Bösen schauen wir auch bittend und hoffend hinaus auf den Tag, da „wir von keiner Sünde mehr entweiht, nicht mehr ein Kind der Sterblichkeit“ als Heilige vor dem Heiligen, als Selige vor dem Seligen stehen (7. B.). Dann erst erhält recht der Preis Gottes, mit dem wir schon jetzt, vorahnend und glaubensfroh, jedes Gebet schließen.¹⁾

3. Die Selbstzucht, v. 16—18. a. Das pharis. Fasten, vgl. zu Nr. 1. Bedeutung des Fastens überhaupt, Übung in Enthaltbarkeit, sich versagen von Genüssen, um in der Selbstbeherrschung zu wachsen u. dgl., überhaupt ernstes, strenges Wesen gegen sich selbst. Die Gefahr hierbei ist das sehen lassen zu wollen, nicht verkannt, sondern anerkannt sein wollen, daher expresse Rundthun seines Ernstes, seiner Strenge, Weltflucht u. s. w. in Geberden, Worten, im ganzen äußern Habitus u. s. f. b. Dem gegenüber gilt die Regel: dein Inneres sei es, wo du vor allem streng bist; in deinem Äußern sei durchaus natürlich, einfach, wahr, demütig; vgl. das Lied „es glänzet der Christen“ u. s. w. Ausblick zu Gott, der das Herz ansieht, und Seiner Vergeltung.

6, 19—34.

Inhaltsübersicht (vgl. Vorbem. zu Kap. 5): Die innere Gesinnung der rechten *δίκαιοι*: 1) das Ziel ihres Strebens, v. 19—24), ist nicht das vergängliche Irdische (v. 19), sondern das Himmlische (v. 20. 21), dieses aber ausschließlich und ungeteilt: denn wie das Auge nur als *ὀφθαλμός* den ganzen Leib licht macht (v. 22. 23), so kann Gottes- und Mammonsdienst nicht mit einander vereinigt werden (v. 24). 2) Zu solcher ungetheilten Hingabe an Gott gehört auch und daraus fließt auch Freiheit von Sorgen, v. 25—34. a) Kinder Gottes sollen weder für die Nahrung noch für die Kleidung (v. 25) sorgen; ersteres nicht, denn Gott nährt ja auch die Vögel (v. 26), und solche Sorge ist ja doch umsonst (v. 27); das zweite nicht, Gott schmückt ja auch die Lilien (v. 28. 29, wie viel mehr uns (v. 30). b) Also lasset alles Sorgen um solche Dinge bleiben, es ist heidnisch (v. 31. 32), nur Eins sei Gegenstand eures Strebens, das Reich Gottes; wer dies hat, für den wird im Irdischen schon gesorgt, und er darf alle Sorgen ganz von sich wegwälzen (v. 33. 34).

Zum Ganzen vgl. Luf. 12, 22—34, auch Luf. 11, 34 ff.; 16, 13 und die Vorbem. zu Kap. 5. Der Gegensatz gegen die Pharisäer, hauptsächlich ihren Geiz (Luf. 12, 15; 16, 14 Nösgen) ist nur noch ganz indirekt berücksichtigt. — B. 19. *ἠγασαν*

¹⁾ Vgl. Bengel, betreffend die Frage der Ursprünglichkeit der Doxologie: ubi ad metam pervenerit universitas filiorum Dei, mera fiet in coelo doxologia. Tempori illi, quo Dominus hanc formulam discipulis praescripsit, convenientior erat rogatio quam hymnus.

ροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, das ἐπὶ τῆς γῆς gehört zum Verbum. Unter „Schätzen“ ist gemeint alles das, was, wie man gewöhnlich meint, einen Menschen auf Erden reich und glücklich macht, Geld, Gut, Stellung u. s. f. Schon der Ausdruck „Schätze“ aber zeigt, daß das *μη θησαυρίζετε* nicht alles sich bemühen um des Lebens Notdurft und auch Unnehmlichkeit verbietet, sondern einesteils, daß wir in dem betreffenden eben nicht einen Schatz, also das sehen, was uns glücklich machen soll (vgl. v. 21), andernteils daß der eigentliche Gegenstand unseres Strebens, das wirkliche Ziel nicht ein irdisches, sondern nur das himmlische sein soll. — *ὅπου* u. s. w., zugleich in begründendem Sinn: da ja hier auf Erden u. s. w.; *βρωσις* Fraß, Zernagung, seiß durch Ungeziefer, seiß durch Fäulnis u. s. w.; vgl. Jak. 5, 2 *σιτόβρωτα*. — *ἀφανίσει* verschwinden macht, vernichtet. Obj.: diese sein sollenden *θησαυροὶ*, die eben damit sich als das Gegenteil wirklicher Schätze ausweisen, also wahrlich für den zum „nicht verschwindenden“, ewigen Leben geschaffenen Menschen nicht Gegenstand des Strebens zu sein verdienen. Die beiden Sätze mit *ὅπου* verhalten sich so zu einander, daß der erste auf die Naturgewalten, der zweite auf die Vorkommnisse in der menschlichen Gesellschaft hinweist, wodurch die Nichtigkeit solcher Schätze sich herausstellt. — B. 20. *θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ*: auch hier, wie v. 19, gehört die Präpositionalbestimmung zum Verb. Was den Begriff betrifft, so vgl. 19, 21, nur ist dort speziell vom himmlischen Gut so die Rede, wie es durch selbstverleugnenden, den Armen zulieb geschehenden Verzicht auf irdisches Gut gewonnen wird. Ferner ist zu vergl. Kol. 1, 5: die im Himmel *ἀποκειμένη ἐλπίς*, 1 Petr. 1, 4 *κληρονομία τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς*, Hebr. 10, 34 *κρείττων καὶ μένουσα ἱπαρχίς ἐν οὐρανοῖς*, doch ist an diesen Stellen nicht vom Erwerben dieses himml. Gutes direkt die Rede; sodann vgl. das Gegenteil Röm. 2, 5: *θησαυρίζειν ὀργήν*. Die Anschauung unserer Stelle ist diese: wie wir mit irdischem Arbeiten, Sparen u. s. w. uns ein Gut sammeln, das uns zugehört und etwa für künftige Zeiten zurückgelegt wird, so können und sollen wir durch ernste Erfüllung unseres himmlischen Berufes uns ein Gut droben im Himmel, bei Gott sammeln d. h. unsern Anteil am ewigen Leben uns sichern. Und je größer die Treue, je ernster das Bemühen um das ewige Leben (vgl. Röm. 2, 7), desto größer und herrlicher dieser Anteil. Dieses ist uns wie ein Gut im Himmel gleichsam aufbewahrt und wird uns, wenn wir ins ewige Leben eingehen, verabsfolgt; schon jetzt auf Erden haben wir aber den Vorschmack davon zu genießen. Der Plural *θησαυροὶ* heißt an alles das denken, worin sich das ewige Leben auseinander legt, Gerechtigkeit, Friede, Gemeinschaft mit Gott u. s. w. — B. 21. *γάρ*: die Befolgung der 19 u. 20 gegebenen Mahnung ist wichtig, denn daran, ob der Schatz, den ihr sammelt, droben im Himmel oder unten auf Erden ist, hängt alles, das bestimmt eure ganze Herzens- und Lebensrichtung; *ἐσται* das Futurum der logischen Konsequenz. Daß aber das Herz da ist, wo der Schatz ist, beruht nicht darauf, daß ein Gegenstand erst dadurch zum Schatz wird, daß das Herz sich darein versenkt (Achelis, Keil). Damit wäre ja die reine Tautologie gegeben, und eigentlich müßte der Herr dann umgekehrt sagen: wo euer Herz ist, da ist euer Schatz, da wäre das Subjektive die Bedingung des Objektiven. Vielmehr gemäß v. 19 u. 20 sind objektiv im Himmel oder auf

Erden *Ἰησαυροὶ* vorhanden, die man sich durch sein Verhalten ansammelt; dieselben je als Einheit angeschaut bilden den *ὁ Ἰησαυρός*. Ist mein Thun nun der Art, daß für mich ein *Ἰησ.* auf Erden (resp. im Himmel) herauskommt, so zieht dieser *Ἰησ.* auch von selbst mein Herz, meine Liebe u. s. w. so an sich, daß auch das Herz auf Erden (resp. im Himmel) ist. Je mehr ich, populär geredet, im Irdischen (Himmlichen) vor mich bringe, um so tiefer komm ich auch ins Irdische (Himmliche) mit meiner Anhänglichkeit hinein, bin daran mit Herz und Leben gebunden.

— V. 22. Vgl. Luk. 11, 34 f. Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorangehenden kann man nur verstehen, wenn man v. 22—24 eng zusammennimmt und den Sinn so, wie in der Inhaltsübersicht geschehen, bestimmt. Alles in v. 22 u. 23 Gesagte ist ein Bild für das, was dann V. 24 eigentlich gesagt ist, vgl. Bengel. Das Leibesleben, ob es licht oder dunkel ist, hängt vom Auge ab, dieses aber leistet, was es soll, nur wenn es *ἀπλοῦς* ist, so kommt nun auch im sittlichen Leben alles darauf an, daß wir uns einfältig und ganz nur dem Einen Herrn, Gott, hingeben. Was ist das aber anders, als seinen Einen Schatz und damit sein Herz im Himmel haben? — *ὁ λύχνος τοῦ σώματος*, Prädikat (mit best. Artikel, s. Krüger § 50, 4.14): das den Leib erhellende, so daß alle Glieder desselben für den betr. Menschen sichtbar und klar vorliegen, er also auch über sie richtig verfügen kann, somit durch solchen normalen, im Licht geschehenden Gebrauch der ganze Leib den Segen des Lichtes und Lebens genießt. Wir sind also nicht der Ansicht Augustins u. a., daß mit dem *ὁφθαλμός* als Bild unmittelbar etwa der *νοῦς* oder die *καρδιά* u. dgl. gemeint wäre; das wäre schon Anwendung; nein, exegetisch ist nur vom leiblichen Auge und seiner Stellung zum Leib die Rede; es ist ein Bild, dem dann erst v. 24 das Gegenbild zur Seite tritt, aber so, daß dann eben der Sinn des Bildes im ganzen, nicht in seinen einzelnen Teilen, auf das sittlich-religiöse Leben übertragen wird. — *ἀπλοῦς* entweder nach einem Gebrauch der LXX für *ἄρ.*, *ἄρ.* = integer, normal, gesund (Thol., Ach., Mösg.) oder besser nach der Grundbedeutung und dem paulinischen Gebrauch von *ἀπλότης* (s. u.) „einfach, einfältig“ d. h. so daß es die Dinge so, wie sie sind, sieht und beurteilt (Wich.), nur ein Bild von ihnen wiederstrahlt, nicht als „Schalksaug“ (Luther) doppelt sieht, nicht neben ausschielt, und zwar deswegen, weil es selbst einfach ist d. h. das in es einströmende Licht mit einheitlicher Gerichtetheit und Stellung aufnimmt und als einheitliches das dadurch in ihm entstandene Bild reflektiert. Zum Gegenbild vgl. 2 Kor. 11, 3 (*ἀπλ. εἰς Χριστόν*), Eph. 6, 5; ähnlich ist auch das *ἀκέραιος* Matth. 10, 16 s. z. d. St. — *φωτεινὸν ἔσται*, s. d. Exfl. von *λύχνος τ. σώμ.* — V. 23. *πονηρός* malignus; faktisch = duplex, varius; s. d. Exfl. von *ἀπλοῦς*. — *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ*: lux lychni quae esse debebat, Bengel; auch hierunter ist nicht an die Vernunft, den Geist, das Gewissen, das Herz (so die meisten), auch nicht an die Wahrheit (Ach.) u. dgl. zu denken, sondern an das Auge oder genauer, da dieses als solches in v. 22 mit dem Leuchter verglichen ist, an das in das Auge eingeströmte, in ihm sein und walten sollende Licht. — *τὸ σκότος πόσον* d. h. nicht, wie Luther nach Hier.: tenebrae ipsae, wie groß wird dann die Finsternis selbst d. h. in ihrem Anstehen oder die böse Wirkung solchen Wesens

(Luther) sein! geschweige, daß „das von Natur blinde Gebiet der Triebe“ gemeint wäre (Calv., Thol., Ach. u. a.): wo soll hievon etwas angedeutet sein? Vielmehr: wie große Finsternis herrscht dann, sc. in deinem Körper! dieses zweite Säckchen des Verses (εἰ οὖν . . . πόσον) verhält sich zum ersten (εάν δὲ . . . ἔσται), mit welchem zusammen es den Gegensatz zu ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν v. 22 bildet, als Steigerung: „und erst welche große Finsternis ist das“. — B. 24. Wie nötig ist so auch für das sittliche Leben ἀπλότης, dem entsprechend daß dasselbe seinem Begriff nach nur Einen Herrn haben kann (οὐ δύναται). Wie thöricht und verfehlt diese Einheit nicht praktisch anzuerkennen und zu bethätigen! Auch dieser Gedanke wird zuerst mit einem neuen Bild, dem eines Knechts im Verhältnis zum Herrn, vorgeführt, dann in dem zweiten Satzglied οὐ δύνασθε u. s. w. direkt für das Verhältnis zu Gott ausgesprochen. — ἡ γὰρ u. s. w. Das Verhältnis der je 2 Glieder der beiden Sätze zu einander wird am einfachsten dahin bestimmt, daß der mit ἐνός bezeichnete derselbe ist wie mit τὸν ἕνα, ebenso der mit τοῦ ἑτέρου bezeichnete derselbe mit τὸν ἕτερον; das Fehlen des Artikels vor ἐνός ist Ungenauigkeit. Also: das einmal haßt er den A und liebt den B, das anderemal hängt er dem A an und verachtet den B. Zu beachten ist namentlich, daß Jesus die Gegensätze so stark wie möglich ausdrückt, offenbar um die Exklusivität des strengsten Entweder—Oder möglichst scharf hervorzuheben. — μαμωνᾶ, vgl. Luk. 16, 9. 11. 13. Ob das Wort eigentlich מַמְנָה von מַמָּה „Gegenstand des Vertrauens“ oder, was wahrscheinlicher, מַמְנָה (cf. prov. 2, 4) „Verborgenes“ = Schatz, lautet, ist zweifelhaft. Daß es zur Zeit Jesu irgendwo, wie Plutus, schon als Bezeichnung eines Gözen gedient, ist ganz unwahrscheinlich. Wohl aber stempelt Jesus selbst ähnlich wie Paulus die κοιλία Phil. 3, 19, das irdische Gut, die θησαντροὶ ἐπὶ τῆς γῆς zu einem Gözen; cf. Eph. 5, 5; Kol. 3, 5.

B. 25. διὰ τοῦτο, weil das Sorgen fürs irdische Leben mit dem Dienst des Einen Herrn nicht zusammengeht, sondern Mammonsdienst ist. — μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ἑμῶν: das folgende zeigt, daß unter ψυχῇ, ganz dem hebr. נַפְשׁ entsprechend, das animalische Lebensprinzip und dann das animalische Leben selbst verstanden ist. Zum Verhältnis von ψυχῇ und σῶμα vergl. Bengel: cibo sustentatur anima in corpore, quod ipsum cibo pascitur; veste corpus solum tegitur. Wie aber das Sorgen, das Jesus so völlig verbietet, zu verstehen ist, geht teils aus dem bisher über das Schätzesammeln und den Mammonsdienst Gesagten, teils aus dem folgenden, besonders v. 30 (ὀλιγόπιστοι i. z. d. St.) und 31 hervor. Das pflichtmäßige Arbeiten und Fürsorgen für das leibliche Auskommen für sich und die Seinigen — vgl. 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10; 1 Tim. 5, 8 — ist nicht μεριμνᾶν, wie ja schon im klass. Griech. μέριμνα die kummervolle Sorge bedeutet; wohl aber ist hiemit gemeint ein solches Arbeiten und Hinausschauen in die Zukunft, wobei die Frage „was werden wir essen“ u. s. w. in der Weise und deswegen die das Herz ganz in Anspruch nehmende ist, daß und weil nicht der Gedanke an Gott und seine Macht und Güte dem Gemüt Ruhe gibt. — οὐχὶ ἡ ψυχῇ u. s. w. die gewöhnliche, in der Hauptsache richtige Fassung gibt Chrys. mit den Worten: ὁ τοίνυν τὸ μεῖζον

(scil. *ψυχή* und *σῶμα*) *δοὺς πῶς τὸ ἑλαττον* (*τροφή* und *ἐνδυμα*) *οὐ δώσει*. Nur ist hierbei die spezielle und direkte Hinweisung auf Gott als den, der das Größere geben, und auf Gott als den, der für das Kleinere sorgen wird, im Kontext nicht angedeutet und nicht ohne weiteres aus v. 26 herüberzunehmen. Vielmehr redet Jesus zunächst objektiv sachlich: für die *τροφή* der *ψυχή* sorget ihr? ist die *ψυχή*, das höhere, da — und das ist sie doch, sonst könntet ihr ja gar nicht für ihre Nahrung sorgen — so wird auch das geringere, die Nahrung, von selbst gegeben werden. — B. 26 ff. Selbst bei Tieren und Pflanzen sorgt Gott, bei jenen für Nahrung, bei diesen für Kleidung, und bei euch sollte er es daran fehlen lassen? Die Schilderung *οὐ σπεύρουσιν οὐδὲ θερίσουσι* u. s. w. aber ist nicht auch in das argum. a min. ad maj. hineinzuziehen (vgl. Thol., Ach.), weder in dem Sinn: „die Vögel, die nicht arbeiten — vollends euch, die ihr arbeitet“, noch viel weniger in dem schwärmerischen Sinn: „wenn jene ohne Arbeit ernährt werden, so braucht ihr noch weniger zu arbeiten.“ Vielmehr gehört jenes *οὐ σπεύρ.* u. s. w. zum Gemälde der Vögel als solcher, die rein nur von Gottes Güte leben, und hat für die *ὑμεῖς* die Bedeutung: selbst wenn ihr lediglich nichts thun könntet, würde doch Gott für euch vollgenügend sorgen. Die Erhabenheit der *ὑμεῖς* über die Vögel aber, worauf der weit höhere und sicherere Anspruch auf Versorgung durch Gott beruht, ist einfach angedeutet durch *ὁ πατὴρ ὑμῶν*: der, der die Vögel versorgt, ist nicht ihr, sondern euer Vater. Hienach denkt Jesus bei dem *διάφερετε* an das Lebensverhältnis, in welchem wir zu Gott stehen. — B. 27. Das Sorgen hilft ja auch gar nichts. *ἡλικία* kann nach dem Zusammenhang, wo es sich um die Erhaltung des Lebens durch Nahrung handelt, nicht die Leibeslänge (so auch Bengel zu Luk. 12, 25. 26), sondern nur die Länge des Lebensalters bedeuten. — *πῆχυν* *πῆχ.*, eigentlich die Entfernung vom Ellbogen bis zur Spitze des Mittelfingers. An ein bestimmtes offizielles Maß, sei es (vgl. bei Riehm s. h. v.) an die althebräische Elle, die = 483,9 mm., sei es an die sog. heilige Elle, deren Verschiedensein von der gemeinen ohnedies zweifelhaft ist, sei es an die spätere sog. königliche Elle = 523,5 mm., ist nicht zu denken. Jesus redet in populären Anschauungen. — B. 28. *καταμάθετε* betrachtet genau. — *κρίνα* *קרינא* Lilien und ähnl. Blumen finden sich in Palästina wildwachsend. Ohne Zweifel hatte Jesus eben hier, wo er sprach, solche vor sich. — *πῶς* nicht relativisch, wie Weiß meint, was bei *πῶς* nicht möglich ist, sondern entweder indirekter Fragesatz (Krüger § 51, 17, 2): auf welche Weise es zugeht, daß sie wachsen, scil. nicht durch eigene Arbeit, sondern durch Gottes Vorsehung; oder wegen des folgenden in Art eines Ausruffsatzes: wie sehr, wie herrlich wachsen sie! — Man beachte, daß Jesus die Kleidung hier und im folg. wesentlich von der Seite des Schmuckes aus ansieht. — B. 29. *ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ* d. h. wenn er im ganzen Königschmuck auftrat, Er der reichste aller Könige. — B. 30. *χόρτον*, die allgemeine Kategorie, unter welche auch die Lilien im weiteren Sinn als wildwachsende Pflanzen, die namentlich auch das Los des Graases teilen, gehören. Natürlich ist diese Bezeichnung zugleich als herabsetzender, die Wertlosigkeit ausdrückender Titel gewählt. — *ὀλιγόπιστοι*, hier erst sagt Jesus direkt, auf was für einem Sinn das *μεριμνᾶν* ruht, vgl. zu v. 25. Der Betreffende traut Gott nicht zu, daß Er ihn ver-

forgen werde, und meint, er müsse selbst alles thun. Da nun aber Er, der schwache Mensch, das nicht vermag, namentlich die Zukunft nicht in der Hand hat, so muß hieraus das ängstliche, B. 31 so drastisch geschilderte Fragen entstehen: τί-τί-τί; der Herr versetzt uns lebhaft in das Wesen und Gefahren solcher Leute hinein: „was —?, es ist ja nichts da, wir sehen nicht ab, woher das Betreffende bekommen u. s. w.“ Der Christ aber antwortet auf dieses: was? einfach: das, was Gott beschaffen wird. — B. 32. πάντα, Bengel: haec omnia et nihil praeterea; vielleicht besser: das sind lauter Sorgen für Heiden, nicht für euch. — γὰρ (nach πάντα): ihr sollt das bleiben lassen, ihr seid ja keine Heiden. ἐθνη, vgl. zu v. 8 μὴ ὁμοιωθ. u. s. w. Bengel: non modo avarorum in ethnicis, sed omnium ethnicorum curae debent a fidelibus abesse; at multi hodie non eam, quam gentes, habent αὐτάρκειαν. — γὰρ (nach οἶδεν) bringt erst die objektive Begründung zum Sorgenverbot. Der Satz mit dem ersten γὰρ (πάντα γὰρ u. s. w.) führte nur zwischenhinein einen subjektiven Beschämungsgrund für die sorgenden ein, die sich als solche auf heidnische Stufe stellen; der Grund aber, der sie wirklich über alles Sorgen hinaushebt, ist mit unserem Satz gegeben: der Vater weiß (vgl. v. 8) eure Bedürfnisse, und das Wissen des Vaters garantiert auch sein Sorgen. — B. 33. Das μεριμνᾶν soll überhaupt nicht sein, wohl aber ein ζητεῖν: jenes ist das bloß psychisch=natürliche Umgetriebensein von irdischer Angst wegen kleiner und scheinbarer, bloß irdischer Güter; dieses ist ethisch=religiöses Gerichtetsein des innersten Menschen auf das Eine höchste Gut; ζητεῖν ähnlich 13, 45; act. 17, 27; Röm. 2, 7; Kol. 3, 1. — πρῶτον Bengel: qui id primum quaerit, mox id unum quaerit. Da alles andere προστεθήσεται, so ist das- selbe gar kein Gegenstand des ζητεῖν der Christen; übrigens wird nicht geleugnet werden können, daß es doch etwas anderes ist, ob Jesus πρῶτον oder μόνον sagt. Nicht als ob mit ersterem dunkel das untergeordnete Streben nach anderem erlaubt (de Wette) oder eben als untergeordnetes bezeichnet (Thol.) würde, sondern das πρῶτον bedeutet ähnlich, wie bei dem „ersten Gebot“ 22, 38, das was alles andere in sich befaßt, nach welchem strebend man so ipso für alles sorgt, was überhaupt forgnswert ist. Der Sinn ist also nicht sowohl: suche das R. G. im Gegensatz zu allem anderen, als vielmehr: suche es, wissend, daß dieses Eine höchste Gut dir die Garantie für das Leben in allen Beziehungen ist. Daß aber Jesus hier nicht speziell (Ach.) von der apostolischen Berufsaufgabe „zur Ausbreitung des R. G. auf Erden thätig zu sein“ redet, scheint uns selbstverständlich. Die Frage aber, ob Jesus zu diesem ζητεῖν u. s. w. die auffordert, die schon Christen sind, oder die, die es erst werden sollen, ist ganz nach dem zu 5, 1 bemerkten zu beantworten. — τ. βασιλείαν καὶ τ. δικαιοσύνην αὐτοῦ, dies wohl die richtige L. A.; die Umstellung τὴν δικαιοσ. κ. τ. βασ. αὐτοῦ ist durch Cod. B. allein nicht genügend gerechtfertigt. αὐτοῦ weist auf πατὴρ οὐράνιος v. 32 zurück und gehört sowohl zu βασ. als zu δικ. Zum Begriff des R. G. s. z. 3, 2; ganz klar ist gerade in unserem Zusammenhang, daß das R. G., wie auch die Gerechtigkeit Gottes, in erster Linie angeschaut ist nicht als ein von uns sittlich zu leistendes, sondern von uns sittlich zu suchendes, aber von Gott objektiv kommendes, uns geschenktes Gut, dessen

Inbegriff eben das ewige Leben ist. — καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ; darauf, daß αὐτοῦ, nicht αὐτῆς steht, muß man besonders aufmerksam machen, da die luth. Übers. (cf. Luther selbst a. a. O. S. 255 f.) zu leicht dazu verführt, das „seine Gerechtigkeit“ von der des R. G. d. h. der in diesem geltenden Gerechtigkeit zu verstehen. Unser „Gerechtigkeit Gottes“ enthält die Basis der paulinischen Lehre, obwohl, wie gleich deutlich werden wird, die paulinische Form der Anschauung hier noch keineswegs vorliegt. Was nämlich das Verhältnis von βασιλεία und δικαιοσύνη betrifft, so gibt jenes im allgemeinen das Gut an, das unser höchstes Ziel sein soll, letzteres die persönliche Beschaffenheit, die uns als Bürgern des R. G. zu teil wird. Die Genetivverbindung „Gerechtigkeit Gottes“ muß ganz wie bei „Reich Gottes“ zunächst einfach als Gen. subj. oder poss. „die Gott zugehörnde Gerechtigkeit“ gefaßt werden. Aber dieses Reich und diese Gerechtigkeit besitzt Gott, um sie auf uns übergehen zu lassen, und so geht die Genetivbedeutung in die des Gen. autoris über „die von Gott ausgehende, uns zu teil werdende Gerechtigkeit“. Und zwar ist diese — vgl. 5, 6. 10. 20 — als der Gesamt-habitus gedacht, den wir dann an uns haben. Will man überhaupt die Kategorien „forensisch und habitual“ hier anwenden, so müssen die beiden Gesichtspunkte in Eins genommen werden. Am kürzesten möchte folgende Umschreibung den Sinn des Wortes ausdrücken: strebet darnach, Leute zu werden, welche durch Gottes Gnade Bürger Seines Reiches und damit wahrhaft gerechte, von Sündenschuld und Sündenmacht freie Menschen sind. Weiteres über δικαιοσύνη s. zu 5, 6. — ταῦτα πάντα, dasselbe wie v. 32, die irdischen Lebensbedürfnisse. — προστεθήσεται sc. zum Besitz des R. G. und seiner Gerechtigkeit hinzu. Sehr gut vergleicht zu dem Verhältnis von καὶ ταῦτα u. s. w. zum vorangehenden Tholuf 1 Röm. 3, 11 ff. — B. 34. Resultat betreffend das Sorgen, aber so, daß teils das Objekt desselben etwas enger gefaßt, teils der Grund des Sorgenverbots etwas anders, als bisher, formuliert wird. Das erstere durch εἰς τὴν αὔριον „im Blick auf das morgen“. Durch die 4. Bitte war indirekt schon angedeutet, die Christen sollen Tag für Tag mit dem nötigen zufrieden sein: in den Versen 25 u. 31 war der sorgende Ausblick in die Zukunft überhaupt vermehrt; jetzt nun wird direkt gesagt: nicht einmal für den nächsten Tag ist es erlaubt. Der Grund dafür: ἡ γὰρ αὔριον u. s. w. Jesus sagt nicht und meint auch nicht, wie gewöhnlich gefaßt wird, geradezu: „Gott wird auch morgen für euch sorgen“. Das μεριμᾶν in dem Sinn, wie es bisher gebraucht war, könnte nicht von Gott ausgesagt werden;¹⁾ vielmehr: der morgige Tag wird (oder: möge, Krüger § 53, 7, 3) für sich selbst sorgen. Dem so personifizierten Tag wird damit gleichsam das den Christen abgenommene μεριμᾶν und zwar als sorgen für sich selbst, nicht für die Christen, aufgeladen und damit drastisch das völlige Lossein der Christen von der Sorge für morgen ausgedrückt. Die Konstruktion von μεριμᾶν mit Gen. ist wohl, wie auch Weiß annimmt, durch Analogie von ἐπιμελεῖσθαι u. dgl. zu erklären (Krüger § 47, 11). — ἀρκετόν u. s. w. gehört unmittelbar mit dem vorigen Sätzchen zusammen und faßt dieselbe Sache, die dort

¹⁾ Dies das einzig richtige an der Erklärung von Achelis.

vom morgen aus dargestellt war, vom Standpunkt des heute: der morgige Tag sorgt für sich selbst, genug hat und habe der heutige (d. h. jeder einzelne Tag für sich) an seinem eigenen Bösen. Es liegt in diesen Worten indirekt der Appell an das Gefühl des von der täglichen Last umgetriebenen Menschen, der doch wahrlich hieran genug haben könnte und sich nicht durch Vorausnahme der das morgen angehenden Sorgen noch weiteres aufhalten sollte; aber auch hier redet der Herr ganz objektiv sachlich, wie wenn die *κακία* etwas wäre, was nicht uns, sondern die *ἡμέρα* für sich angehe. *κακία* das Schlimme, all die Widerwärtigkeit des Lebens. *ἀρκετόν* „es braucht nichts mehr dazu, das vorhandene erfüllt sozusagen ganz seinen Zweck, cf. 10, 25; 1 Petr. 4, 3; 2 Kor. 12, 9.

Meditation zu 6, 10—24.

Dieser Abschnitt greift tief in unser tägliches Leben ein. Wer hat keine Sorgen? und wer möchte nicht frei von diesem ungutesten Begleiter sein? Wir alle kennen Leute, die wirklich keine Sorgen haben; das sind die Kinder. Werde ein Kind, ein Gotteskind, so kannst auch du frei von Sorgen sein. Darin liegt ein hoher Trost, ein großes Vorrecht, aber auch eine ernste Pflicht. Hauptgedanke: wer Gott allein zum Herrn hat, der ist frei von Sorgen. 1) Gott soll unser einiger Herr, das Himmlische, Sein Reich das einzige Ziel unseres Strebens sein, v. 19—24, vgl. v. 33. a) Das gewöhnliche unter den Menschen ist, daß sie sich auf Erden Schätze zu sammeln suchen. Jedermann weiß, daß das thöricht ist (v. 19 *σῆς-κλέπτει*), ja daß das Rennen und Jagen nach irdischem Gut unglücklich macht. Und doch hängt sich das Herz immer wieder an diesen Schatz; und es gilt sich ernstlich zu prüfen, ob nicht unser Schatz am Ende doch auch auf Erden ist? und vielleicht, ohne daß wirs wissen, ist unser Herz, die eigentliche innerste Zuneigung, auch bei diesem Schatz. Dagegen verlangt nun der Herr, daß unser Schatz im Himmel sei, daß wir wissen und uns darum bemühen, unsere „bleibende Habe im Himmel“ zu haben (Hebr. 10, 34). Gott, das ewige Lebensgut, Jesus Christus, Sein Reich und Seine Gerechtigkeit verdient es allein, der von uns angestrebte Reichtum zu sein. Wir fühlen, daß das unsere Bestimmung ist und daß diese Schätze die allein echten und standhaltenden sind; und dieses Gefühl, dieser Eindruck, den wir doch von der christlichen Wahrheit haben, macht nun b) bei den meisten sich soweit geltend, daß sie wenigstens das Himmlische neben dem Irdischen als einen zu gewinnenden Schatz ansehen, also zwei Herren dienen; sie möchten sowohl glücklich auf Erden, als glücklich im Himmel sein; dies ist die weitaus bei den meisten Christen herrschende Geteiltheit und Doppelherzigkeit. Das ist aber eines- teils so unnatürlich, wie wenn das Auge, das dem Leib Helle gibt, doppelsichtig oder ganz finster ist, da kann eben kein volles frisches Leben und freudiges Wirken sein. Andernteils: wer zwei Herren dienen will, dient doch faktisch nur einem derselben, und zwar dem Mammon; Gott und Mammon sind zwei sich ausschließende Herren, Gott ist ein eifersüchtiger Herr, der keinen andern neben sich duldet. Daher ist Einfalt nötig — vgl. den Vers „Einfalt denkt nur an das Eine“ u. s. w. —, völlige Gerichtetheit des ganzen Herzens und Lebens auf Gott und Christum. 2) Dann

fällt von selbst das Sorgen wegen des Irdischen dahin, v. 25—34. a) Sorgen heißt nicht s. v. a. arbeiten, fürsorgen für sich und die Seinigen (s. Exeg.), — und „nicht sorgen“ heißt nicht s. v. a. leichtsinnig in den Tag hineinleben; das Gebot der Arbeit gilt auch Christen. Vielmehr heißt sorgen s. v. a. das Irdische ansehen und behandeln als das, woran eigentlich unser Leben, unser Interesse und Glück hängt — was man am besten daran prüft, ob man auch ohne das irdische Gut sein, es drangeben kann — und deswegen mit Angst in die Zukunft schauen und, an alles mögliche einzelne (v. 31) denkend, immer neu fragen, ob denn auch dies und das uns zu teil werden wird.¹⁾ So ist also b) der entscheidende Punkt der, ob Gottvertrauen uns beseelt oder nicht. Zum Gottvertrauen muntert uns Jesus in so gewinnender Weise auf durch die schönen Beispiele der Fürsorge Gottes für weit geringere Geschöpfe, als wir nach seinem Bild geschaffene und durch seinen Sohn erlöste Menschen sind; und zwar beschafft Gott seinen Geschöpfen nicht bloß das Nötige (Nahrung), sondern auch den Schmuck, vgl. die Lilien. Gott gibt nicht das Leben, ohne auch den Unterhalt desselben zu übernehmen, nicht den Leib, ohne für seine Bedeckung zu sorgen. c) So dürfen wir denn Kleinglauben und Unglauben fahren lassen und in gewissem Sinn wirklich nur von einem Tag zum andern leben, sorglos sein, der Zeit, den Umständen d. i. eben Gott alles überlassen. Aber das alles eben nur, wenn wir das eine, das alles in sich befaßt, das Reich Gottes uns schenken lassen.

Kapitel 7.

7, 1—12.

Inhaltsübersicht (vgl. die Vorbem. zu Kap. 5): Die Pflicht der Himmelsbürger, das Ineinander selbstverleugnender Nächstenliebe und erhörlichen Betens. 1) Gegenüber ihren Brüdern hüten sich die Jünger Jesu vor lieblos hochmütigem Richten, was nur Gottes Gericht über sie zur Folge hätte (v. 1. 2); sie sehen zuerst die eigenen Fehler und suchen sie zu bessern (v. 3. 4), ehe sie fremde zu heilen suchen (v. 5). Aber in dieser Demut und Liebe vergeben sie doch auch der heiligen Sache, die sie vertreten, nichts (v. 6). 2) Im Gebet sind sie treu und anhaltend im Vertrauen auf die Erhörung (v. 7. 8); die Gewißheit der letzteren wird durch Schluß a minori ad majus, vom Thun der sündigen Menschen auf das Thun Gottes bestätigt (v. 9—11). 3) Nochmalige Einschärfung der Liebespflicht gegen die Nebenmenschen (v. 12).

Parallel ist Luf. 6, 37 ff.; zu v. 12 vgl. Luf. 6, 31; zu v. 7 ff. Luf. 11, 9 ff.; zu v. 2 Matf. 4, 24.

B. 1. Mit dem Vorangehenden besteht kein unmittelbarer Zusammenhang; nur wiegt jetzt wieder der Gesichtspunkt der Pflicht der Reichsgenossen und zwar im Verhältnis zunächst zu einander vor, während der vorangehende Abschnitt mehr den ihres Rechtes, von Sorgen frei zu sein (was freilich auch eine Pflicht ist) durch die Betonung ihres Verhältnisses zu Gott hatte hervortreten lassen. Auch kann man (vgl. Stier) darauf hinweisen, daß die Warnung vor hochmütiger Selbst-

¹⁾ Zu beachten ist die Notiz von Steinmeyer S. 112 aus Joh. Nits „musikalischer Kreuz- und Trostschule“, wonach dieser von einem erfahrenen Seelsorger erzählt, es sei ihm niemals gelungen, Solche zurechtzubringen, welche in Sorgen der Nahrung dahingelebt haben.

überhebung gegenüber andern gerade da besonders nötig ist, wo ein Mensch durch seine himmlische Gesinnung, seinen Besitz des Reichsgutes u. s. f. einen ihn über die Welt erhebenden Charakter erhalten hat; gerade ein solcher ist am leichtesten in Versuchung, über andere hoch herab zu urteilen, resp. unter dem Titel des Rettenwollens (vgl. v. 4) sich zum *κρίτης* aufzuwerfen. Daß auch hier indirekt pharisaischen Unarten entgegengetreten ist, liegt auf der Hand. Aber auch hier (vgl. Einl. zu Kap. 5 und die Bem. zu 6, 19) ist nicht dieser Gegensatz der eigentlich maßgebende Gedanke; vollends ist Nösg. Beziehung von v. 1 ff. auf der Pharis. „übermütige Behandlung der Nichtisraeliten“ schon durch das *ἀδελφοῦ* v. 3 ff. als falsch erwiesen; seine Beziehung von v. 6 aber auf die pharis. Proselytenmacherei ist höchstens als Nebenbeziehung möglich, als Hauptbeziehung schon dadurch unmöglich, daß Jesus nicht in diesen Worten (15, 26 ist anderer Art) von Heiden u. dgl. reden würde. — Steinmeyers Herstellung des Zusammenhangs aber, wonach Jesus hier für die *ζητοῦντες βασιλείαν* 6, 33 die Gefahr bezeichne, durch Vergleichung ihrer selbst mit andern im Lauf nach dem Ziel stehen zu bleiben u. s. w., ist gewiß nicht unmittelbar exegetisch zu rechtfertigen.

κρίνετε: was darunter gemeint, zeigt v. 3 u. 4. Der Richter hat die Aufgabe, das Böse der Menschen zu konstatieren und dafür die gebührende Strafe zu verhängen. So sind nun wir alle geneigt, das Böse, die Fehler anderer ans Licht zu ziehen, darüber ein Urteil auszusprechen, teils ein Urteil über den Betreffenden, was doch der für ein Mensch sei, daß er dies und das thun könne, teils ein Urteil darüber, was er offenbar hiemit verdient habe; vgl. daß bei Luk. (6, 37) zum *κρίνειν* das *καταδικάζειν* hinzutritt. Das verbietet nun Jesus, nicht bloß wenn und weil es aus dem Motiv der selbstgerechten Überhebung — vgl. das *ἐαυτῷ ἀρέσκειν* Röm. 15, 1 —, ja einer gewissen Schadenfreude hervorgeht, welche andere gern fallen und damit unter sich selbst hinunterkommen sieht, sondern überhaupt und an sich, weil es eben ein Richten ist, was uns nun einmal nicht zusteht, das Fällen eines Urteils, womit die Sache fertig, der Betreffende gleichsam abgethan sein soll, ein Aburteilen juristischer Art, im Unterschied vom wirklich notwendigen ethischen Urteilen, dessen Zweck der sittliche Gewinn für den andern und sich selbst ist; dort ist Lieblosigkeit, hier Liebe. So verstehen sich die Einschränkungen von selbst, die z. B. Bengel anbringt: sine scientia, amore, necessitate; tamen canis pro cane, porcus pro porco habendus est, und Luther: Chr. predigt hie allein seinen Jüngern und redet nicht von dem Urteile oder Strafe, die in der Welt gehen muß. Parallel sind Röm. 2, 1; 14, 10; Jak. 4, 11; das Gegenteil ist geschilbert Röm. 15, 1 ff.; Gal. 6, 1 ff. Die nötige Einschränkung liegt in Stellen wie 1 Thess. 5, 21; 1 Kor. 2, 15; 1 Joh. 4, 1. — *κρίθητε* sc von Gott am letzten Gerichtstag, der freilich auf Erden seine Vorläufer hat. Die Art des göttlichen Gerichts betreffend, ist nach dem folgenden zu ergänzen: „und zwar mit derselben *κρίσις ἀνίλεως*, wie ihr sie bewiesen habt“, Jak. 2, 13, vgl. M. 6, 14 f.; 18, 32 ff. Die Ergänzung „von Menschen“, also die Beziehung darauf, daß wir von Menschen dieselbe Art des Urteils erfahren, wie wir sie üben, ist sachlich ja ganz richtig, sofern auch darin oft Gott ein Vorpiel seines Gerichts über uns kommen läßt, „Gott den Nächsten

zum Richter über uns setzet und macht, daß er zehnmal mehr in dir findet zu verdammen, denn du an ihm funden hast“ (Luther S. 272); aber unmittelbar eregetisch ist hier (Luk. 6, 38¹⁾) diese Beziehung nicht berechtigt, da zu dem kurzen *ἵνα μὴ κρίνητε* nur die Ergänzung dessen, der an sich der *κριτὴς* ist, paßt; jene Ergänzung müßte ausdrücklich angedeutet sein. — B. 2. *ἐν ᾧ γὰρ*: das *γὰρ* ist unser „denn in der That“ und begründet die Ankündigung „ihr werdet gerichtet werden“ durch die Versicherung, daß dieses Gericht, das wir erfahren, genau dem entsprechen wird, das wir üben. *ἐν* bez. den Urteilspruch (*κρίμα*) als das Mittel des Urteilens: mit demselben Spruch, womit ihr euer Urteil fällt, wird über euch geurteilt werden, also zwar nicht sarkastisch, aber pneumatisch ebenso rücksichtslos, ohne Liebe und Gnade, vgl. das schon genannte *ἀνίλεως* Jak. 2, 13. — *μετρηθήσεσθαι* sc. das euch gebührende. — B. 3. *τί δὲ* u. s. w., *δὲ* führt ein Beispiel des *κρίνειν* ein. — *ἀδελφὸν* s. zu 5, 22. Unter der Hand ist zugleich der Gedanke angedeutet: denkst du nicht daran, daß es dein Bruder ist, um den es sich handelt? Ähnlich Eph. 4, 25. Sollte das dich nicht abhalten? Man kann aber auch umgekehrt an die bekannte häßliche Unart erinnern, daß es dem natürlichen Menschen besondere Freude macht, gerade über die Nächststehenden Ungutes konstatieren zu können. — *κάρφος* — *δοκόν*, Bild für ein unbedeutendes, resp. bedeutendes sittliches Gebrechen. Möglich, aber nicht notwendig ist auch die Betonung des Zugs, daß gerade im Auge diese Schäden entdeckt werden, in der Richtung, daß gerade das Wertvollste, Edelste, was der Nebenmensch hat, besonders gern Objekt unsrer herabsetzenden Bekritelung ist. Ebenso kann, muß aber nicht der Unterschied von *βλέπεις* und *κατανοεῖς* dahin premiirt werden, daß die Gewährwerdung der Fehler des andern schon durch das einfache Sehen geschieht, Einem diese Fehler fast von selbst ins Auge fallen, während zur Entdeckung der eigenen ein näheres hinsehen und achtgeben gehört. — B. 4. *πῶς* Bengel: qui convenit? — *ἄφες ἐκβαλῶ* dringliche Redeweise dessen, der sich als den aus großer Not rettenden aufspielt. — *καὶ ἰδοὺ ἡ δοκός* (Artikel deistlich) d. h. du hattest doch nötigeres zu thun und solltest über deinem eigenen größeren Schaden und dem Bestreben, diesem abzuhelpen, keine Zeit und keinen Trieb haben, den kleineren deines Bruders nur auch zu sehen, geschweige zu korrigieren. — B. 5. *ὑποκριτὰ* s. zu 6, 2. An unsrer Stelle besteht die Heuchelei darin, daß der Betreffende sich nicht nur als selbst nicht rettungsbedürftig, sondern zur Rettung anderer fähig und berufen, zugleich als von Liebe zum andern durchdrungen geriert, während hochmütige Selbstüberhebung das Motiv ist. — *καὶ τότε* u. s. w. „dann magst du“. — An unsrer Stelle ist darauf keine Rücksicht genommen, ob und wie in der That die helfende Liebe dessen, der selbst Heilung erfahren hat, sich dann auch des sündigen Bruders annehmen soll und kann, vgl. Gal. 6, 1 ff.; Röm. 15, 1 ff. und Bengel: qui se correcto alterum corrigit, non est iudex perversus; vollends Tholuf: es liegt jenes „das eine thun und das andere nicht lassen zu Grund.“

¹⁾ Von Lukas aus erklärt auch Beyschlag L. J. II S. 204 f., daß hier vom menschlichen Vergelten die Rede sei.

Vielmehr liegt an unsrer Stelle aller Nachdruck auf *vōte* im Sinn von „dann erst, nicht vorher“; das erste und wichtigste, hinter dem alles andere zurückstehen muß, ist die Korrektur deiner eigenen Fehler.

B. 6. Zusammenhang s. d. Jnh. Übers., Bengel: *hic occurritur alteri extremo*. *Extrema enim sunt, judicare non judicandos et canibus sancta dare, nimia severitas et nimia laxitas*. Nach v. 1—5 soll demütige Selbstschätzung und dieser entsprechendes Verhalten gegen den Bruder herrschen, dieser ist angeschaut als der, welcher nur einen Splitter im Auge hat, während im Auge des *αἰνῶν* ein Balken ist. Das aber könnte doch auch zu falscher Demut, Liebe und Selbstwegwerfung nicht unsrer Person, sondern unsrer Sache führen. Man darf doch auch nicht übersehen, einmal daß, wie Steinm. es ausdrückt, doch auch die „offenbare Superiorität“, besser „der herrliche Besitz“ auf unsrer Seite ist, sodann, daß wir manchmal es auch mit Hunden und Schweinen zu thun haben. Wir sollen bedenken, daß im Verkehr mit andern nicht bloß und nicht zuerst das, was wir persönlich sind und haben, sondern das, was uns vom Herrn anvertraut ist, in Betracht kommt. Und in dieser Beziehung muß zur Liebe und Demut die heilige Wahrung des Heiligen hinzukommen. Etwas anderes bestimmen Achelis, Weiß, Keil (vgl. auch Schanz) den Zusammenhang mit v. 5 so: nach v. 5 soll das Bestreben zur Besserung anderer den eigenen Mangel an Befähigung dazu ins Auge fassen, aber nach v. 6 den Mangel an Empfänglichkeit bei andern nicht übersehen. Bei dieser Fassung ist aber, wie zu v. 5 gezeigt wurde, der Gedanke „bestrebe dich nur, andere zu bessern“ (aber teils in nicht richtender, teils in nicht das Heilige preisgebender Weise) eingetragen und die eigentliche Pointe der ganzen Rede verschoben. Und dies trifft auch Steinmeyer (vgl. zu v. 1), der glaubt, Jesus zeige die Erfolglosigkeit und die Gefahr eigenen Verlustes, welcher mißverständene und unberufene Thätigkeit mit sich führe. — *τὸ ἅγιον, τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν*. Indem beim ersten Ausdruck kein *ὑμῶν* steht, ist dasselbe Gut das einmal als ein objektiv vorhandenes, uns anvertrautes, das anderemal als zum subjektiven Eigentum gewordenenes angeschaut (vgl. Bengel). Nach Thol., Stier u. a. schwebt bei dem den Hunden gegebenen Heiligen das Bild vom Opferfleisch vor, es soll ja etwas dem, was Hunde sonst fressen, ähnliches gedacht sein; so sollen auch die Perlen gewählt sein, weil sie mit der gewöhnlichen Speise der Schweine, den Eicheln u. dgl. Ähnlichkeit haben! Eine gesuchte, gezierte Annahme. An was aber denkt Jesus eigentlich? Faßt man die Hauptgesichtspunkte, welche die Bergpredigt und ihre Anordnung beherrschen so, wie wir in den Vorbem. zu Kap. 5 gethan und speziell das Gedankenverhältnis von 7, 1—5 zum vorangehenden so, wie wir es zu v. 1 bezeichnet haben, so kann unter dem *ἅγιον* nur das den Christen anvertraute Gut des Himmelreichs gemeint sein, alles das, womit sie schon jetzt, im Angeld des künftigen, ewiges Leben genießen, als Lichter der Welt leuchten u. s. w., all jener „geistliche Segen im Himmel“ Eph. 1, 3, wozu natürlich besonders die ihnen übergebene, von ihnen mit Wort und That zu vertretende Wahrheit des Wortes Gottes gehört. Dieses Eine Heiligtum zerlegt sich, als von uns angeeignet, in viele Perlen d. h. kostbare, uns beglückende, bereichernde und schmückende Gaben (vgl. 13, 45). Wenn wir nun (gemäß 5, 16)

dieses unser Gut auch andern gegenüber mit Wort und That darstellen, bekennen, was wir sind und haben, sollen wir wohl erwägen, ob wir nicht Hunde und Schweine vor uns haben. Die beiden Tiere (cf. 2 Pet. 2, 22; Phil. 3, 2; apoc. 22, 15) bedeuten Menschen ohne allen Sinn für Heiliges und Ewiges, rohe, unempfängliche Leute, wobei die Schweine mehr Bild für die sinnlich gemeine Genußsucht, die Hunde zugleich für bissigen Spott u. dgl. sind. Kennen wir die Betreffenden wirklich als solche — und leider lernen wir manche so kennen, z. B. frivole Spötter, Menschen, denen der Bauch, die Wollust ihr Gott ist u. dgl.; auch können einzelne nur zeitweise solchen Thieren gleichen, z. B. Trunkene; man sage also nicht (cf. Ael. S. 377), das Wort Jesu finde (bei unsrer Auffassung) keine Anwendung —, so sollen wir ihnen gegenüber (vgl. 10, 13 f.) zurückhalten, sollen uns nicht mit dem, was und wie wir reden (auch: beten, handeln) u. dgl., benehmen, wie wenn wir in Gesellschaft von Brüdern oder sonst ernstgesinnten Menschen wären, denen die Perlen Perlen sind, sollen uns von solchen Leuten zurückziehen, uns „sondern, wie wir mit den Schwarmgeistern thun und keine Gemeinschaft mit ihnen haben (Luth.) — vgl. Matth. 18, 17; act. 8, 20 ff. —, sollen wenigstens nicht gerade das Heiligtum, die Perlen, das von der Lebenswahrheit, was nur für die Wenigen, die Erfahrung haben, taugt, ihnen vorlegen. Sonst würden jene rohen Menschen, wie Hunde und Schweine, das vor sie hingeworfene Gut zertreten, also das Heilige z. B. durch Spott verunheiligen, der Sache, die wir vertreten, schaden, dem Christentum einen Schandfleck anhängen (vgl. Röm. 2, 24; 14, 16, wo freilich anderer Zusammenhang). Und wie unsre Sache, so hätte unsre Person bloß Schaden, sie würden sich gegen uns wenden und uns zerreißen, uns es büßen lassen (durch Verfolgung u. s. w., an welcher wir selbst Schuld wären). Zu letzterem Punkt vgl. auch die Bem. zu 5, 25. — Zu *καταπατήσονται* und *ἐήξωσι* sind die beiden Tiere Subjekt, ohne daß darauf genauer reflektiert ist, wie denn äußerlich das eine und andere bei diesem und jenem Tier möglich ist. *στραγέοντες*: anschaulich gemalt: die Tiere, nachdem sie zuerst mit den Perlen so übel gehaust, wenden sich dann um gegen euch.

B. 7. Ein ausdrücklicher Zusammenhang mit dem vorigen besteht nicht. Luther und viele andere stellen einen solchen folgendermaßen her: „das Bisherige mußte jeden überführen, daß es ihm an allem fehlt, um nach solchen Vorschriften leben zu können, deßhalb weist Jesus die Jünger an die rechte Quelle, wo sie alles empfangen können“ (Wich. cf. Jak. 1, 5); noch einfacher Bengel: *contra indigentiam vestram dona petite*. Allein hiemit ist ein spezifischer, für gerade diesen Gedankenkonnex bezeichnender Zusammenhang nicht statuiert; auf solche Weise kann man jede Mahnung zum Gebet mit jeder sittlichen Mahnung verbinden. Und dies trifft auch Steinmeyers speziellere Anknüpfung an 6, 33 ff.: „wie soll ich suchen? wie kann ich finden? Jesus hat gewarnt (1—6); die positive Beratung folgt nach.“ Anders Weiß: „wo für uns keine Möglichkeit der bessernden Einwirkung auf die Nächsten mehr vorhanden ist, bleibt doch noch das Gebet übrig.“ Allein, abgesehen von dem, was gegen Weiß schon zu v. 6 bemerkt wurde, setzt diese Bestimmung voraus, daß jetzt von der Fürbitte für andere die Rede sei, was nicht der Fall ist. Will man überhaupt einen näheren innern Zusammenhang statuieren, so läge nach Analogie

von 6, 14 ff.; 5, 23 ff. am nächsten, zu sagen: habt ihr den v. 1—5 geschilderten demütig liebevollen und den v. 6 bezeichneten heiligen Sinn, so könnt ihr auch erhörlich beten, vgl. die Bem. zu v. 12. — αἰτεῖν, ζητεῖν, κρούειν: Synonyma, oder vielmehr, das zuerst eigentlich gesagte (αἰτ.) wird durch zwei Bilder (ζητ. u. κρ.) veranschaulicht. Dabei liegen kleine Variationen der Anschauung vor: wenn ich bitte, so will ich etwas erhalten, was ich überhaupt noch nicht habe, aber brauche und mir nicht selbst verschaffen kann, sondern mir von der Güte eines andern schenken lassen muß, diesen aber habe ich als bittender vor mir. Was ich suche, ist teils etwas, was ich verloren habe, teils etwas, was nicht so einfach, leicht und schnell zu haben ist, auf was ich Zeit und Mühe verwenden muß, doch aber selbst hiedurch erlangen kann; zugleich tritt hier die Person dessen, der mir etwa das gewünschte geben könnte, ganz zurück. Endlich wenn ich anklopfe, so handelt es sich wieder um Hinzukommen zu einer Person, aber ich muß mir erst Zutritt zu derselben verschaffen; ich bin noch von ihr getrennt, stehe noch nicht vor ihr, weiß nicht einmal, ob ich Einlaß finde; dagegen tritt hier die Sache, das was ich etwa von ihr zu erhalten wünsche, zurück, und ist es mir eben zunächst darum zu thun, persönlich mit dem Betreffenden zusammenzukommen. Mit diesen drei Ausdrücken wird also nicht eine Klimax beschrieben in dem Sinn, daß es sich um 3 Stadien desselben Bittprozesses handelte, etwa daß der, welcher auf das einfache Bitten nichts erhalten hat, suchen, nicht laß werden soll, bis er etwa vor der Thür dessen, der geben soll, angekommen ist u. dgl.; auch keine Antiklimax (Ach.) in dem Sinn, daß der hilfesuchende zuerst anklopft, dann hereintretend den Wohlthäter aufsucht (aber ζητεῖν hat kein persönliches Objekt), dann seine Bitte vorträgt; vielmehr nur nach verschiedenen Seiten und Nuancen hin ist dasselbe, das Bitten und seine sichere Erhörung beschrieben. Dies geht aus der einfachen Parallelisierung der drei in v. 8, vollends daraus hervor, daß v. 9 u. 10 nur von αἰτεῖν die Rede ist. Dieses also soll durch die Anfügung von zwei bildlichen Synonymen eingeschränkt werden. Endlich Steinmeyers Ansicht, daß ζητεῖν der Oberbegriff sei und αἰτεῖν, was 8—12 — und κρούειν, was 13. 14 ausgeführt sei, den konkreten Inhalt dieses ζητεῖν angebe, richtet sich durch ihre Künstlichkeit. — καὶ δοθήσεται u. s. w. Die universelle und universelle (πᾶς v. 8) Zusage der Erhörung (cf. Jak. 1, 5) findet ihre selbstverständliche Einschränkung durch das ἀγαθὰ v. 11, wobei der Glaube es Gott überläßt, im einzelnen Fall zu bestimmen, was das Gute ist, das er geben kann und will, und wie, wann u. s. w. er's gibt, vgl. 26, 39. — B. 8. πᾶς u. s. w. ist, wie Bengel richtig gesehen hat und der Zusammenhang mit v. 9 beweist, ein allgemeiner Satz, der einen Schluß a min. ad maj. enthält; omnis petens ab homine, multo magis a Deo. Noch entsprechender wird man den Sinn des B. so ausdrücken: was ich v. 7 für euer Bitten Gott gegenüber gesagt, daß demselben sicher das δοθήσεται entsprechen wird, das liegt sozusagen in der Natur der Sache: dem αἰτεῖν entspricht selbstverständlich λαμβάνειν, und so folgt auch überall dieses auf jenes. Die selbstverständliche Voraussetzung, daß diese Korrespondenz von αἰτεῖν und λαμβάνειν eben da stattfindet, wo es zwischen dem αἰτῶν und dem λαμβάνων steht, wie es soll, kann J. weglassen. Daß er sie

aber macht, beweist v. 9, wo als *αὐτῶν* der Sohn, als der *διδούς* der Vater auftritt. — B. 9. ἢ oder = wenn's nicht so wäre (cf. Krüger § 69, 29, 1), wie v. 8 gesagt, so würde ja z. B. der undenkbbare Fall vorkommen, daß ein Vater u. s. w. — ἄρτον — λίθον, ἰχθύν — ὄφιν, je das entgegengesetzte, statt des eßbaren und gefunden das uneßbare und ungesunde, dabei aber dem erbetenen äußerlich ähnliche. Statt „der dem Sohn nicht gibt, was er gebeten“ sagt Jesus „statt Brot — Stein“ u. s. w., um die getäuschte Erwartung anschaulicher hervortreten zu lassen. — *μὴ λίθον* kleines Anacoluth: er wird doch nicht —? — B. 11. Schluß a minori ad majus; das minus liegt speziell in der sittlich niedrigen Beschaffenheit des Betreffenden, kraft deren man ihm liebevolles Verhalten möglicherweise nicht zutrauen würde. Ähnlicher Schluß von den leiblichen Vätern auf Gott (in anderem Zusammenhang) Hebr. 12, 9. — *ὅμοις πορνῆροι ὄντες*, eines der schärfsten Zeugnisse aus Jesu Mund für die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde und zwar — wohlgemerkt — nicht als bloßer sinnlicher Schwachheit u. dgl., sondern (*πορνῆροι*) schlimmer Gesinnung, im Zusammenhang hauptsächlich: Lieblofigkeit. Zu *ὅμοις* vgl. auch Bengel: Ch. jure se excipit, praeterea neminem. — *πατήρ ε. τ. οὐρανοῖς*, der als Vater lauter Liebe, als im Himmel wohnend erhaben über alle *πορνῆρα*, heilig und zugleich allmächtig ist, also geben will und kann. — *ἀγαθὰ* das was zum Leben dient ganz allgemein. Das oberste dieser Güter ist nach Luf. 11, 13 der h. Geist. — B. 12. Die Parallele bei Luf. 6, 31 in ganz anderem, sehr einfachem Zusammenhang. An unfrem Ort stellt den Zusammenhang mit dem Vorigen Luther mit den Worten her: mit diesen Worten beschleußt er seine Lehre und faßt sie in ein klein Bündlein. Ähnlich meinen Keil u. a., es soll hier mit Zusammenfassung alles Bisherigen der Übergang zum Schluß gemacht werden. Allein dieser Vers gibt doch gewiß nicht die Summa der ganzen Rede, als ob diese nur von der Nächstenliebe handelte! Aber auch nicht ein bloßer Nebengedanke zu v. 11, etwa: ein Vater muß lieben und geben, „und von einem Vater abgesehen, überhaupt Keiner bringt es (das Versagen) zu stand, welcher die vom Gesetz und Propheten geforderte Liebe im Herzen trägt“ (Steinm.) kann v. 12 sein. Denn was soll da der ermahnende, gebietende Charakter dieses Verses? Vielmehr scheint mir Jesus in v. 12 nochmals auf das in v. 1—5 behandelte Kapitel der Nächstenliebe zurückzukommen, was auch für unsre Darstellung des (wahrscheinlichen) Gedankenverhältnisses von v. 7 ff. zu 1—6 spricht. Der Sinn wäre dann: da das eben geschilderte erhörliche Bitten ganz wesentlich von der Übung der Liebespflicht abhängt, so — —. *πάντα* u. s. w. Dies auf das Seelenheil (Keil), die Heilsgemeinschaft (A. H. L.) zu beschränken, vollends die *ἄνθρωποι* auf die mehr oder weniger ausgeprägten Gegner Jesu und seiner Jünger, und den Wunsch der letzteren betreffend das, was dieselben ihnen thun sollen, auf den Eintritt dieser *ἄνθρωποι* in die Heilsgemeinschaft (A. H.); das soll *ποιῶσιν ὅμῃν* heißen?) zu beziehen, ist unmotiviert und gekünstelt. Vielmehr ist die gewöhnliche, ganz allgemeine Fassung richtig. Die einzige Einschränkung des *πάντα* ist die selbstverständliche: alles, was recht, nicht Gott zuwider ist, wie z. B. Begehungen des Fleisches. Der Sinn des Ausspruchs selbst aber ist kein anderer, als der des Gebots, den Nächsten wie uns

selbst zu lieben; vgl. zu 19, 19. Dieses wird veranschaulicht durch die verlangte Übertragung des von uns gewünschten auf den Nebenmenschen, von welchem vorausgesetzt ist, daß ihm kraft der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur dasselbe wünschenswert, resp. zuwider ist, wie uns. — οὗτος γὰρ καὶ. d. h. es ist diejenige zentrale Forderung, in welcher alle sittlichen Vorschriften vom Gesetz und Propheten, der letzteren nämlich, sofern sie Deuter des Gesetzes sind, zusammenlaufen, eine πρώτη ἐντολή im Sinn von 22, 38. Selbstverständlich ist, daß, wie Luther sagt (S. 299), Christus hier nur vom Gesetz redet, nicht vom hohen Artikel des Glaubens an Christum; davon also, daß, nach rationalistischer Anschauung, hier die ganze Summe des Christentums gegeben wäre, ist gar keine Rede. Sodann sind auch von den gesetzlichen Forderungen des A. T. nur die ins Auge gefaßt, welche das Verhältnis zum Nebenmenschen betreffen, freilich tritt in der Nächstenliebe auch die Gottesliebe praktisch hervor, vgl. 1 Joh. 4, 20.

Meditation zu 7, 1–12.

Liebe gegen den Nächsten und Gebet, die erste unsre ernste Pflicht, das zweite auch eine heilige Pflicht, aber noch mehr unser höchstes Recht. Beides gehört eng zusammen: wer lieblos ist, der ist auch kein Beter und wird nichts von Gott empfangen, vgl. 5, 23 ff.; 6, 14 ff., auch prov. 15, 8; umgekehrt zur Erfüllung der Liebespflicht gibt das Gebet Kraft, ist doch unsre Liebe bloß eine Frucht der von Gott uns zu teil gewordenen Liebe; was auch gegenüber der Meinung zu beachten ist, als ob das bloße Liebesgebet das ganze Christentum sei (vgl. zu v. 12). Also Hauptgedanke: laß deine Nebenmenschen Liebe erfahren, du selbst darfst ja im Gebet an die Liebe Gottes dich wenden. 1) B. 1–6 u. 12, a) etwas besonders schweres ist die Vereinigung von demütiger Hingebung an den Nebenmenschen und von Selbständigkeit, die sich und besonders die von uns vertretene heilige Sache nicht wegwirft. Bei den meisten Menschen findet man nur entweder falsche, fleischliche Liebe, welche schwach selbst die eigene Überzeugung opfert, dem andern auch in seinen gottmißfälligen Eigenschaften u. s. w. schmeichelt, oder kalten Egoismus, der seine Selbständigkeit behauptet auf Kosten anderer. Statt dessen b) fordert Ch. wirklich demütige Nächstenliebe, sie beweist sich besonders im „nicht richten.“ Richten ist nötig im Interesse der Gerechtigkeit und der Liebe, nicht bloß von seiten der Obrigkeit, sondern auch wir Privatleute müssen oft urteilen, die Wahrheit über andere sagen namentlich im Interesse Dritter, z. B. bei Gefahr der Verführung derselben u. dgl. Aber schon hier sollen wir ja nicht unsre eigenen Fehler über denen anderer übersehen oder gar durch den gleichsam andern entzogenen Schmutz uns selbst zieren wollen, im Gegenteil rechte Demut entdeckt im eigenen Auge Balken (vgl. Pauli Selbstschätzung 1 Tim. 1, 15), im fremden Splitter. Hauptsächlich aber ist dasjenige Urteilen verboten, das nicht im Interesse der Gerechtigkeit und Liebe, sondern in selbstisch liebloser Erhebung geschieht, möglicherweise mit dem heuchlerischen Schein der Liebe. c) Aber andererseits uns selbst demütigend und zuerst uns, nicht andere zu bessern suchend sollen wir doch unser Heiligtum nicht den Hunden geben, also teils die Sache, die wir vertreten, die Wahrheit des Wortes

Gottes, die uns anvertrauten Güter des Himmelreiches, teils auch unsre eigenen innersten Erfahrungen u. dgl. nicht gemein machen, indem wir sie z. B. auch solchen vorlegen, die nur Spott hätten, das Heilige ins Unheilige zögen; vgl. manches moderne christliche Treiben, nicht bloß in der Heilsarmee, sondern auch in so Vielen von dem gegenwärtigen öffentlichen, Spektakel, Reklame machenden Betrieb christlicher Werke. In der Liebe muß Wahrheitsernst und keusche Scheu vor dem Heiligen sein, eine gewisse reservierte gravitas. Aber eben doch Liebe, v. 12, die sich in des andern Herz und Leben hineinversetzt und seine berechtigten Wünsche befriedigt, wie wenn es eigene wären. — 2) Wir leben ja auch nur von der Liebe unsres himml. Vaters, und je mehr wir Liebe üben, um so sicherer ist die Erhörung unsrer Bitten,¹⁾ v. 7—11: a) er erlaubt und befiehlt uns zu bitten, zu suchen, anzuklopfen, also auf alle Weise und ernstlich, anhaltend zu bitten, vgl. Jesus in Gethsemane, Paulus 2 Kor. 12. Ihn brauchen wir ja stets im Leiblichen und Geistlichen, wir müssen oft auch warten, erst suchen u. s. w., aber b) die Erhörung ist unbedingt gewiß, das wirklich gute gibt er immer, wie wir alle aus, wenn auch vielleicht dem natürlichen Menschen schmerzvollen Erfahrungen wissen. Seine Vaterliebe ist höher, denn die menschlicher Eltern, die ja „arg“ sind und auch im Geben sich oft verfehlen. Man beachte auch, wie Jesus immer mitten im Trost, im Erheben zugleich uns beugt, demütigt. Andererseits das, daß wir doch auch in der sündigen Menschenwelt Liebe erfahren dürfen, ist ein Garant für die Liebe dessen, der die Quelle aller Liebe ist, vgl. auch Eph. 3, 15. Also: Liebe und Gebet zusammen ist unser Recht und unsre Pflicht.

7, 13—29.

Inhaltsübersicht (vgl. Vorbem. zu Kap. 5): der rechte Weg und die rechten Wegweiser; Schluß. 1) Zum Leben führt nur die enge Pforte und der schmale Weg (v. 13. 14). 2) Die wahren und die falschen Propheten erkennt man an den Früchten (v. 15—20), d. h. an der Erfüllung von Gottes Willen, wie dies Jesus einst als Richter herausstellen wird (v. 21—23). 3) Schluß: der kluge (v. 24. 25) und der thörichte (v. 26. 27) Mann. Eindruck der Rede (v. 28. 29).

Parallel Luk. 6, 43 ff. (vgl. auch Matth. 12, 33 ff.); Luk. 13, 24 ff.; zu v. 28 vgl. Mark. 1, 22; Luk. 4, 32.

B. 13. Luther (S. 300): „er hat nun ausgepredigt, der liebe Herr, und beschließt mit etlichen Warnungen, uns zu rüsten wider allerlei Hindernis und Ärgernis beide der Lehre und des Lebens. Denn wahr ist's, die Lehre ist schön und köstlich gewesen, aber da ist Müß und Arbeit, daß es darnach gehe im Leben, und ist wahrlich ein schwer und hart Leben, ein Christ oder fromm zu sein.“ Der Abschn. 13—23 macht in der That den Übergang zum Schluß insofern, als Jesus — vielleicht mit durch den Eindruck bewogen, welchen, wie er bemerken mochte, seine Rede mit ihren ernststen Forderungen auf die Zuhörer machte — sagen will:

¹⁾ Eine etwas andere Vermittlung der verschiedenen Teile des Abschnitts ist mit dem Thema möglich: „diene in demütiger Liebe deinem Nächsten, aber wahre dein Heiligtum“. Zum zweiten Teil würde das Gebet mit der Wendung gezogen: im Gebet stehst du in deinem Heiligtum, so stelle dich auch immer neu hinein u. s. f.

ja ein ernster Weg ist's, den ich euch gezeigt, und lasset euch ja von niemand davon abbringen, aber wer — und nur wer nach meinen Worten lebt, baut als kluger Mann auf Fels. — Zu εἰσελθατε ist nicht nötig, unmittelbar ein εἰς τὴν ζωὴν (v. 14) oder εἰς τὴν βασιλείαν τ. οὐρ. u. dgl. (vgl. Thol., Keil, Weiß u. a.) zu ergänzen, sondern „eingehen durch die Thüre“ ist ein in sich fertiges Bild, das nur den Sinn hat, daß dieser, nicht jener Weg betreten, diese, nicht jene Verhaltensweise, die durch die Bilder gemeint ist, befolgt werde. Es sind zwei Thüren — das ἡ πύλη nach πλατεία zu streichen ist durch s* nicht gehörig begründet (ebenso v. 14) — gedacht, die eine eng, die andere weit, zwischen denen der Mensch die Wahl hat, und Jesus fordert auf, die enge zu wählen. Erst im folgenden (ὅτι πλατ. u. s. w.) deutet er das Bild und zwar so, daß er sofort sagt, warum (ὅτι) man die enge Pforte wählen soll. Wenn sodann Thür und Weg unterschieden wird, so muß bei unsrer Erklärung des εἰσελθεῖν die Thüre (vgl. Bengel) am Eingang, nicht am Ende des Wegs gedacht werden. Das erste, was der Mensch zu thun hat, um zu Gerechtigkeit und Leben zu kommen, ist das Eingehen durch die enge Thüre d. h. Selbst- und Weltverleugnung, 16, 24. Daß dies gemeint ist, liegt theils im Begriff des Engen und Weiten, wobei letzteres offenbar die Annehmlichkeit, Bequemlichkeit u. s. w. malt, theils in dem Gegensatz von πολλοὶ und ὀλίγοι; was die Vielen thun, ist an sich der Welt und des Fleisches Art. Daher ist es schöne Erläuterung, wenn Luk. 13, 24 statt des bloßen eingehens steht ἀγωνίζεσθαι εἰσελθεῖν. Durch die Thüre hindurchgegangen kommt man dann auf den Weg, Bild des Wandels der δικαιοσύνη, resp. der ἀδικία, oft im A. T. z. B. Ps. 1; prov. 1, 15 f.; 4, 14 ff. u. s. w. — In ὅτι πλατεία u. s. w. liegt der Nachdruck theils auf πλατεία, theils auf ἡ ἀπάγουσα u. s. w., oder eigentlich auf der Relation zwischen dem ersteren und dem letzteren. — πολλοὶ — ὀλίγοι (v. 14). Daß nur Wenige es sind, die den Weg zum Leben finden (über den Unterschied von εἰσερχομ. v. 13 und εὐρίσκ. v. 14 s. z. d. B.), ist allgemein neutestamentl. Anschauung, vgl. schon 5, 10 f.; Luk. 12, 32 ποίμνιον μικρόν und die ganze Lehre vom κόσμος und seinem Verhalten zum Christentum. Obgleich nach Luk. 13, 23 ein neugieriges oder gar selbstgerechtes Fragen, resp. sich spiegeln der zu den ὀλίγοι sich rechnenden verboten und universelle Liebe, wie Hoffnung nach 1 Tim. 2, 4 Pflicht ist, so ist doch umgekehrt unnüchterne Erwartung einer in diesem Aon einmal eintretenden Welt-herrschaft des Reiches Christi völlig ausgeschlossen, auch ist die praktische Konsequenz unsrer Stelle, daß Christen jedenfalls nie an und für sich das, was die Vielen, die Majorität für richtig hält, für das wahre halten und befolgen, vgl. zu 6, 8. 32. — δι' αὐτῆς scil. τῆς πύλης. — B. 14. Wenn ὅτι gelesen wird, so gibt v. 14 die Begründung des Schlusses von v. 13 durch sein Gegenteil. Die wohl vorzuziehende L.A. τί ist = wie, ἵνα. — τεθλιμμένη kann „zusammengedrängt“ = eng, oder „bedrängt“ = voll Angst heißen. Der Gegensatz zu εὐρύχωρος spricht für das erstere. — εὐρίσκοντες, dagegen v. 13 εἰσερχ., Bengel zu εἰσερχ.: non opus est ut inveniant, nam sponte sua incidunt in perniciem; Wicl.: auf den breiten Weg kommt und geht man von selbst, den Weg zum Leben muß man oft lang suchen, es ist ein glücklicher Fund, wenn Gottes Gnade uns zu diesem Thore

leitet, prov. 8, 35. 32. Vgl. auch Matth. 13, 44. 46. — B. 15.¹⁾ Auch die, welche schon auf dem Weg zum Leben sind, können noch verführt werden, es gibt falsche Propheten, die nicht etwa ausdrücklich die Art des breiten Weges an sich tragen und vertreten, sondern die als Führer zum schmalen Weg sich aufspielen, und doch führen sie von diesem auf jenen ab. — *ψευδοπροφητῶν*, cf. 24, 11. 24; Luf. 6, 26; act. 13, 6; 2 Petr. 2, 1; 1 Joh. 4, 1; apoc. 16, 13; 19, 20; 20, 10. Im N. T. sind das die *חֲזֵקֵי הַיְּמִינִי* die aus dem Eigenen, statt aus Gottes Offenbarung reden, Ezech. 13, 3; Jer. 14, 14 ff., deren Prophetentum eo ipso *חֲזֵקֵי* ist. An was an unsrer Stelle hauptsächlich gedacht ist, zeigt das Folgende. Es handelt sich nicht (Thol., Weiß, Mösg. u. a., s. dagegen besonders Steinm.) um jüdische Pharisäer, dazu paßt v. 22 nicht, wo *ἐπροφητεύσαμεν* (*τῷ σῷ ὀνόματι*) offenbar auf unsern B. zurückweist; wohl aber sind pharisäerartige, heuchlerisch die Frömmigkeit vor sich hertragende christliche Lehrer gemeint, Leute, die als Jesu Jünger sich ausgeben, aber teils nicht von Ihm beauftragt sind, teils nicht den rechten, den schmalen Weg weisen. Daß Jesus schon hier auf solche hinweist, hat nichts auffallendes, da ja schon 5, 19 etwas ähnliches ins Auge gefaßt war. — *ἐνδύμασι προβάτων* geht auf die unschuldsvolle, sanfte, Vertrauen erwecken sollende Art des Auftretens im Gegensatz zu *λύκοι*, denen man's gleich ansieht, daß sie Verderben bringen, während jene in Wort und Benehmen sich als Männer des Friedens, der Liebe u. s. w. darstellen. Möglich, aber nicht nötig ist es, auch speziell (cf. Joh. 10) daran zu denken, daß die Betreffenden sich als Schafe der Herde Christi geberden. Bezeichnend ist die Beziehung der Schafskleider bei älteren orthodoxen Erklärern auf die Tugenden, womit Kezer, z. B. die Waldenser, sich auszeichnen, während die *καρποὶ* d. h. die rechte Lehre (s. nachher) fehlen cf. Nic. a Syria (bei Thol. S. 468): qui falsam doctrinam palliant apparentia virtutum. Endlich in den Schafskleidern eine Anspielung auf die Tracht der Propheten (Eliä u. dgl., s. z. 3, 4) finden, ist ganz unrichtig. — *ἔσωθεν* ihrer wahren Gesinnung, ihrem Wesen nach. — *λύκοι ἄρπαγες* cf. Joh. 10, 12; act. 20, 29. Statt Leben, bringen sie Tod, Verderben der Seele. Und ihr Motiv ist nicht Liebe, sondern liebloser Egoismus, ja Blutdurst d. h. Lust am Verderben. — B. 20. *καρπῶν* cf. 3, 8; Luf. 6, 43 ff. Von der letzteren Stelle behauptet de Wette, sie enthalte eine falsche Reminiszenz aus M. 12, 33 und hiedurch könne allerdings die Fassung von Calv., Calov u. a., daß die Früchte die Lehre seien, gestützt werden. Allein von der Lehre eines Lehrers ist auch weder Luf. 6, 43 ff. noch Matth. 12, 33 die Rede, sondern von den Worten, welche bei jedem Christen, neben seinem Thun, als Lebensäußerungen auf seinen Charakter schließen lassen (vgl. 12, 37). Auch an unsrer Stelle kann unmöglich unter den Früchten die richtige Lehre verstanden sein, darauf weist im Zusammenhang nichts hin; und v. 22, wo Jesus das *ἐπροφητεύσαμεν* im Mund derer, die er zurückweist, nicht beanstandet, spricht direkt dagegen; auch hat Bengel Recht: si fructus essent in doctrina positi, nullus

¹⁾ Vgl. Beck's gewaltige Predigt über diese Verse; Christl. Reden II S. 163 ff. „das falsche Prophetentum“.

orthodoxus damnari posset aut causa esse interitus alieni. Der Schluß dieser Worte Bengels könnte für eine zweite Auffassung der καρποὶ verwendet werden, die Piscator, Wesley u. a., auch Bengel wenigstens teilweise (neben der gleich zu nennenden dritten, die er durchaus vorherrschend betont) und neuerdings z. B. Reil, Steinm., Mösg. vertritt. Das Wolfsweien der Betreffenden (ἀρπαγες) kommt an dem heraus, was sie bei andern wirken, also wäre (Reil) „das Produkt der Wirksamkeit der Lehrer“ gemeint, cf. Joh. 15, 16; Röm. 1, 13; Phil. 1, 22; selbstverständlich wäre aber jedenfalls hiebei nicht an das bloße „Erfolg“ haben — das kann ja nicht entscheiden, nicht einmal die Wirkung der Buße (Mösg.) — sondern daran zu denken, ob das Werk, das ein Lehrer stiftet, sich wirklich als Leben gebend bewährt (cf. 1 Kor. 3, 12 ff.) und die ihm folgenden wirklich in gediegener christlicher Erkenntnis und Gerechtigkeit fördert. Aber das ist äußerst schwer zu kontrollieren; und wenn auch das alles indirekt, als Bestandteil des ganzen Lebenswerks eines solchen Lehrers, mit in die Wagschale zu legen ist, direkt meint sicher Jesus unter den καρποὶ etwas anderes, nämlich einfach das sittliche, praktische Verhalten nach Gottes Gebot, das was unsre Reformatoren die bona opera genannt haben. Diese dritte Auffassung unsres καρπός, welche namentlich Luther mit aller Energie vertritt — vgl. a. a. O. S. 326 „gute Früchte bringen heißet solch Leben und gute Werke, die in Gottes Wort und Gebot gehen“; „ja sprichst du, wie kenn ich dieselben? Antwort: du weißt ja, was Gottes Gebot sind, da sieh, ob sie nach denselbigen gehen“ — beweist sich durch alles folgende als die einzig richtige. Das Bild der Früchte ist nach v. 16 b—20 hergenommen von Bäumen; wie deren Natur die Frucht entspricht, so der Gesinnung des Menschen, dem ἔσθωθεν, sein Thun. Und in v. 22 u. 23 wird solchen, die, wie die hier gemeinten, mit dem Anspruch des Prophetentums auftreten, derselbe abgesprochen damit, daß sie ἀνομίαν ἐργαζόμενοι sind. Die Erfüllung des Willens, der Gebote Gottes (v. 21), selbstverständlich des in Christo geoffenbarten Willens (nicht rationalistisch: die bloß humane Tugend), und zwar nicht als Leistung besonderer, großer Werke im Reich Gottes u. dgl. (s. v. 22, cf. zu 5, 16), sondern Leistung der gewöhnlichen Tugenden eines echten Christenmenschen, Glaube, Bruderliebe, Reinheit u. s. w. Gal. 5, 19 ff. (so schon Augustin), das ist das Erkennungszeichen echten Christentums, 1 Joh. 3, 10. 18 ff. Und auch die Lehrer der christlichen Wahrheit sind hienach zu prüfen, nicht als ob damit, daß sie ein echt christliches Leben führen, schon auch ihre Lehrtätigkeit erwiesen wäre; wohl aber ist jenes die conditio sine qua non auch ihres Lehrwirkens. — B. 16 b—18 schildert die natürliche, notwendige Korrespondenz zwischen der Beschaffenheit des Baums, also der Herzensstellung und den Früchten, der Lebensthätigkeit. Sofern die richtige christliche Gesinnung durch das πνεῦμα gegeben ist, können nun hier als Parallelen für die καρποὶ Gal. 5, 22; Eph. 5, 9; Phil. 1, 11 beigezogen werden. — σαπρὸν innerlich faul, also krank, daher unfähig, normale Früchte zu treiben. — B. 19 vgl. 3, 10; 15, 13, nicht ein aus 3, 10 unlogisch hier eingeschobener Gedanke (Ach., Weiß), sondern dadurch motiviert, daß die Anführung der Erkennungszeichen der Pseudopropheten zugleich (v. 15) Warnung vor diesen und ihrem Wesen und Treiben ist. Diese Warnung wird durch den Blick auf das Ende

bestärkt. Es ist also dabei, wie dann vollends v. 21 ff., nicht mehr bloß an die Pseudopropheten, sondern auch an alle gedacht, die — etwa von ihnen verführt — den faulen Bäumen gleichen. — B. 20. Resultat aus v. 16_b–19, v. 16_a nochmals einschärfend.

B. 21. Das Apyndeton beweist, daß der nun folgende Abschnitt unmittelbar mit dem vorigen (15–20) zusammengehört. Es ist nicht ein falscher Schein (Weiß u. a., nach welchen in v. 22 u. 23 eine „offenbar sekundäre Nachbildung von Luk. 13, 25–27 vorliegt), sondern Wahrheit, daß in 21 ff. nicht von andern, sondern im wesentlichen von denselben Personen, wie v. 15 die Rede ist; allerdings nicht bloß (Steinm.), aber zunächst die Pseudopropheten (vgl. v. 22 mit v. 15), dann aber alle die, welche, wie sie, meinen, mit dem bloßen Bekenntnis des Mundes oder mit großen besonderen, im vermeintlichen Dienst des Herrn geschehenen Thaten — statt mit καρποὶ v. 16 ff. — ins Himmelreich eingehen zu können, sind solche λέγοντες u. f. w. — κύριε κύριε, die Wiederholung markiert das Angelegentliche solchen Anredens und Bekenneus. Über die Bedeutung dieser Anrede an sich vgl. zu 8, 2. Hier liegt jedenfalls die (sein sollende) Anerkennung Christi als der höchsten Lehr- und Lebensautorität darin, aber nicht, wie 1 Kor. 12, 3, aus h. Geist und innerster Überzeugung, sondern so, wie eine solche entweder ganz heuchlerisch nur mit dem Mund oder etwa auch in vorübergehender Gefühlsregung, aber ohne sittlichen Lebensentschluß ausgesprochen wird. Vgl. zu κύριε auch noch Bengel: ipsum (Ch.) multi, etiam amplissimi viri, ipse neminem dominum vocavit. — εἰσελεύσεται εἰς τ. βασιλείαν, im eschatologischen Sinn, s. zu 3, 2. — τὸ ἐλέημα τοῦ πατρὸς, also nicht (rationalistisch) das, was die subjektive Frömmigkeit für Gottes Willen, Tugend u. f. w. erkennt, sondern des Vaters Christi geoffenbarten Willen. — B. 22. Das v. 21 gesagte wird sich herausstellen, es werden von den Herrn-Jägern selbst solche, die große Thaten in Jesu Namen verrichteten, verworfen werden ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ: derselbe Ausdruck 24, 36 und oft, auch bei den Aposteln z. B. 2 Thess. 1, 10, sonst ἡμέρα κρίσεως Matth. 10, 5, ἡμ. τοῦ νεοῦ ἀνθρώπου Luk. 17, 24, ἡμέρα ἐσχάτη nie beim synopt., aber beim Joh. Christus z. B. Joh. 6, 39, ἡμέρα κυρίου z. B. 1 Kor. 1, 8 und oft, ἡ ἡμέρα κ. ἔξ. Hebr. 10, 25. Das alttestamentl. יְהוָה יוֹם wird im N. T., und zwar im Mund Jesu selbst, zum Tag Christi, wo Er sich in seiner Gottesherrlichkeit teils und hauptsächlich als Aufrichter seines Reiches (vgl. das Verhältnis unseres B. zu v. 21) teils als Richter (s. v. 23) offenbart. — τῷ σὺ ὀνόματι dreimal, also mit besonderem Nachdruck machen die Betr. das geltend. Eigentlich „durch deinen Namen“ d. h. dadurch, daß wir in deinem Auftrag, mit Bekenntnis zu dir (vgl. act. 19, 13) und in deiner Kraft handelten. — ἐπροφητεύσαμεν d. h. mit pneumatischer, das Maß bloß menschlicher Geistesbegabung übersteigender Kraft geredet über die göttlichen Wahrheiten der Vergangenheit, Gegenwart und besonders Zukunft. Daß dies, sowie nach dem folg. Wunderthun wirklich vorkommen kann bei Leuten, die Jesus doch nicht als die seinigen anerkennt, ist hier offenbar vorausgesetzt, vgl. — abgesehen von Luk. 9, 49 — 1 Kor. 13, 2; Matth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9; apoc. 13, 11 ff. u. f. w. Die letztgenannten Stellen zwingen nicht, überhaupt und immer für solche Wirkungen von

nicht echten Christen teuflische Kräfte vorauszusetzen (so auch Luther, der übrigens auch die im folgenden gegebene Anschauung kennt), sondern es ist zuzugeben, eines-
 teils, daß die in Christo erschlossene göttliche Wahrheits- und Lebensmacht auch
 objektiv, ja physisch da wirken kann, wo die Betreffenden, auf die und durch die
 sie wirkt, sie nicht oder nur vorübergehend sich ethisch-religiös angeeignet haben,
 andernteils, daß in der subjektiven Aneignung derselben das religiöse und das ethische
 Bejahen nicht immer Hand in Hand geht, vielmehr das religiöse wirklich vorhanden
 sein und wirken kann, auch wenn das ethische mehr oder weniger fehlt. Der beste
 Beweis hiefür ist die Geschichte der Schwärmerei, aber auch an Erfahrungen ist zu
 erinnern, wie die, daß z. B. der sogenannte Amtsgeist (vgl. Raiphās), die Be-
 geisterung eines Redners u. dgl., auch wenn dieser selbst nicht glaubt, geschweige
 im Leben befolgt, was er sagt, wahrhaft Wunderbares produzieren kann. Zu
 ἐπιπροφητ. speziell vgl. Bengel: mysteria regni tui pronunciamus, adde: com-
 mentarios et observationes exegeticas ad libros et loca V. et N. T. scripsimus,
 homilias insignes habuimus etc. — B. 23. Zu Christo sagen die Betr. das
 v. 22 genannte (μοι), Christus antwortet; dem Ich des neuen legislator 5, 17 ff. entspricht
 das Ich des judex. Zu ὁμολογήσω cf. Bengel: aperte; magna potestas
 hujus dicti, cf. v. 29. — ἔγνω sc. als die Meinigen, cf. Joh. 10, 22; Matth.
 25, 12; 2 Tim. 2, 19. οὐδέποτε: auch wenn sie vielleicht früher einmal wirklich
 in Gemeinschaft zu ihm gestanden waren, so hat doch der Herzenskündiger sie als
 nicht voll und für immer ihm angehörend durchschaut, vgl. 1 Joh. 2, 19. — ἀπο-
 χωρεῖτε u. s. w. vgl. Ps. 6, 9. — ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν: nicht große
 Leistungen im „Reich Gottes“, sondern die einfache praktische Übung der Christus-
 gebote entscheidet. Ein für modern christliches Wesen eminent wichtiger Satz. Sicher
 aber geht ἐργάζεσθαι τ. ἀνομίαν, wie der Gegensatz ποιῶν τὸ θέλημα v. 21,
 sodann v. 24 ff. beweist, auf das persönliche sittliche Verhalten, nicht (Steinm.) auf
 die Lehre, womit die Betr. „die ἀνομία unter der Firma des christl. Glaubens
 zum Rechtsbestand zu erheben gesucht haben.“ — B. 24. Schluß: dieser meiner
 Rede nachzuleben, ist die einzige, zum Heil führende Klugheit. — ὁμοιωθήσεται,
 ebenso v. 26: wird gleichgemacht werden, sc. durch die Sache, sein Thun und Er-
 gehen. — φρονίμω cf. 10, 16; 24, 45; 25, 2 ff. Die Verständigkeit besteht darin,
 daß er weiß, auf was er bauen muß, um ein beständiges Haus zu haben, also im
 Gegenbild teils in Erwählung des rechten Weges zum Ziel des Lebens, teils in
 der besonnenen, praktischen Ausführung dieser Erkenntnis, in dem entsprechenden
 Thun. — πέτραν: „man gräbt, um solid zu bauen, in Palästina durchgehends
 auf einen Fels, oft 30 und mehr Fuß tief“, Wich. Selbstverständlich ist der Fels
 eben Bestandteil des Bildes als Ganzen und ist nicht an sich exegetisch unmittelbar
 auf etwas Einzelnes zu deuten. Im Gegenbild ist eben das Hören und Befolgen
 der Worte Jesu das, was im Bild mit dem Bauen auf den Fels bezeichnet ist.
 Aber eben daher ist man für die Anwendung berechtigt zu sagen, das Wort Christi
 sei der Fels, auf den wir allein das Haus unseres Lebens sicher stellen können. —
 B. 25. Malerisch dramatische Schilderung; beachte besonders das fünfmalige καὶ;
 ebenso v. 27. Die drei Gefahren, welche das Haus bedrohen, braucht man nicht

im einzelnen zu pressen (Bengel: *βροχή* in tecto, *ποταμοί* in imo, *ἄνεμοι* ad latera) und auszudeuten, sie sollen eben sagen: Gefahren von allen Seiten und in allerlei Arten. Und im Gegenbild speziell an die dolores Messiae vor der Parusie zu denken (Meyer — Weiß u. a.), ist im Zusammenhang nicht motiviert. Es geht auf alle Gefahren und Proben des Christenstands von Außen und Innen, jetzt und künftig, cf. prov. 1, 27; 3, 25; Matth. 13, 21, die *ποικίλοι πειρασμοί* Jak. 1, 2 u. f. w. bis hinaus zur *μεγάλη θλίψις*. — B. 27. Man beachte die wörtlich (außer *προσέκοιραν*) gleiche Schilderung mit v. 25. Einer, der zu Fall gekommen ist, meint gern, die Versuchungen, denen gerade er unterlegen ist, seien ganz absonderliche, unerträgliche gewesen. Nein! die, welche bestanden haben, haben daselbe, wie er, durchgemacht. — *μεγάλη*, ein totaler und eklatanter Zusammensturz. — Zu der homiletischen Frage, ob jede Predigt mit einer sog. „versöhnenden“ Konklusion schließen müsse (vgl. auch Delitzsch zu Jes. 66, 24), bildet dieser Schluß einen merkwürdigen Kommentar, cf. Bengel: non opus est omnes homilias desinere in usum paracleticum. — B. 28. *ἐξεπλήσσοντο* nicht bloß „sie staunten“, sondern: sie wurden in Herz und Gewissen erfaßt und erschüttert (vgl. Mark. 11, 18 und oft, auch das *κατανύσσειν* act. 2, 37) durch den Wahrheitsernst und die Wahrheitsgewalt dieser Rede. Grund — B. 29 (*γάρ*) er predigt *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, vgl. Mark. 1, 22. 27; Luk. 4, 32, göttliche Vollmacht, die unmittelbar als Geist und Leben (Joh. 6, 63) ausströmend sich bewährte am Innern der Zuhörer, so daß diese sich beugen und im Gefühl und Gewissen und auch Vernunft Beifall geben müssen. — *καὶ οὐχ ὡς* u. f. w., zunächst in Bezug auf das *ἐξουσίαν* = nicht so, daß, wie bei den Schriftgelehrten, nur die menschliche Gelehrsamkeit, Kunst, Formalismus u. f. w. in Betracht kam, sondern die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Kor. 2, 4; sodann aber allgemeiner: überhaupt nicht wie diese, also in völlig neuer, unerhörter Weise nach Inhalt, Form und Wirkungskraft.

Meditation zu 7, 13–20.¹⁾

Vor dem Richterstuhl Christi wird manche Verwunderung sein, einerseits werden manche, die zagend dem Urteil entgegenschauten, mit freudigem Staunen sich unter den Gesegneten sehen, andererseits viele, die pochten auf ihr Heil, mit Entsetzen das Verwerfungsurteil über sich hören. Über unser ewiges Los entscheidet eben nicht, was wir selbst oder andere von uns halten und für uns erwarten, sondern nur, was der Herr spricht, Er, der hier so gewaltig sich als den Richter uns vorführt. Von ihm selbst wollen wir uns Antwort geben lassen auf die Frage: welches Leben wird vor Christi Richterstuhl als ein Gott wohlgefälliges bestehen? 1) v. 13. 14; Der richtige Eintritt in das christliche Leben. a) Jedenfalls ist es thöricht, nach der großen Masse sich zu richten; die Mehrzahl geht durch die weite Pforte auf den breiten Weg, folgt der Welt- und Selbstliebe, dem Genuß u. f. w., und auch vom Christentum eignet sie sich nur das an, was sie hierin nicht stört. b) Wer Jesu folgt, geht durch die enge Pforte, beginnt mit ernstester Abkehr von sich und der Welt in Befehrung, Selbst- und Weltverleugnung; vgl.

¹⁾ Vgl. meine Predigt in „über echtes und unechtes Christentum“, Tübingen 1888.

die beiden Lieder „es kostet viel“ — und „es ist nicht schwer, ein Christ zu sein.“ 2) v. 15—23: der richtige Wandel: a) den sollen uns die Wegweiser, die Lehrer der Wahrheit zeigen. Hat aber Jesus in v. 13 u. 14 den Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen geschildert, so gibt er uns nun zu verstehen: auch unter den Christen, ja selbst unter den Lehrern des Christentums gibt es solche, welche trotz des christlichen Bekenntnisses uns den breiten Weg weisen, wobei das Herr Herr sagen und das Aufweisen besonderer großer Leistungen im sein sollenden Dienst Christi die Garantie des Heilserlanges geben soll. Ja es kann sogar ein selbstgewählter schmaler Weg sein, den man so geht und andere führt (falsche Askese u. dgl.). b) Der echt christliche Wandel ist das Halten der Gebote Christi, und zwar sollen es „Früchte“, also nicht künstlich gemachte, sondern natürlich sich ergebende Erweisungen des Geistes Gottes sein, was wir haben, namentlich auch Erfüllung der allgemeinen, gewöhnlichen Gebote Gottes, wie Gehorsam gegen die Eltern, Treue im Beruf u. s. w., cf. 15, 3. Aber freilich, wer gute Früchte bringen will, muß zuerst ein guter Baum sein. Also 3) v. 24—29: auf welchem Grund allein steht echtchristliches Leben, das Bestand hat? a) Der Felsengrund (oder mit dem andern bibl. Bild: der Same, aus welchem der Baum des Lebens erwächst) ist das Wort Christi, und zwar nicht bloß sein tröstliches Verheißungs-, sondern auch sein Befehlswort. Dieses hören und annehmen, zu seinem Lebensprinzip machen, das entscheidet. Und wer durch Hören desselben so, wie das Volk damals, innerlich erfaßt wird — und wem sollte es nicht auch so gehen? — der folge doch diesem Eindruck. b) Das hierauf gebaute Haus hat Bestand. Es fehlt ihm nicht an Stürmen u. s. w. aller Art. Aber wie sich in solchen zeigt, daß ein nicht auf Christi Wort, sondern auf Menschenmeinung, auf bloße fromme Gefühle u. dgl. gebautes Haus zusammenbricht (vgl. 13, 21), so wird — und zwar gilt das nicht bloß für die Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaften, für ganze Kirchen, Zeitrichtungen u. dgl. — das auf jenen Grund gebaute Haus alle Not, auch die letzte unversehrt überdauern.

Kapitel 8.

8, 1—13.

Inhaltsübersicht: Zwei Heilwunder, 1) ein Aussätziger, der um Heilung bittet (v. 1. 2) wird geheilt (v. 3) und mit der Weisung, zu schweigen und die gesetzliche Vorschrift zu erfüllen (v. 4), entlassen. 2) Ein Centurio bittet um Heilung seines Knechts (v. 5. 6) und beweist auf Jesu Zusage hin einen Glauben (v. 7—9), über den Jesus sich wundert, und der ihm Anlaß gibt, der Heiden Annahme und Israels Verwerfung anzukündigen (v. 10—12). Die Erhörung der Bitte und die Heilung (v. 13).

B. 1—4 vgl. Mark. 1, 40 ff.; Luk. 5, 12 ff. Der Anschluß an das Vorangehende hier, wie in den folg. Abschn., bei Matth. anders als bei Mark. u. Luk., die unter sich übrigens auch nicht ganz übereinstimmen. — ὄχλοι cf. 7, 28. Durch die Bergpredigt haben viele einen so tiefen Eindruck von Jesu erhalten, daß sie sich nicht sofort von ihm trennen können, sondern noch weiteres von ihm hören und sehen wollen. — B. 2. λεπρός, der Aussatz ἰσχυρῶς, eine entsetzliche Haut- und

Nervenkrankheit, beruhend auf Blutzersehung, hervortretend in Knoten, dann Geschwüren am Körper, besonders im Gesicht, mit übelriechender Flüssigkeit, äußerst langwierig, erblich, gräßlich entstellend, quälend und meist sicher durch völlige Erschöpfung aller Kräfte tödend; s. Lev. 13. 14, Hiob 2 u. s. w.; Kampfhäuser bei Niehm; Drelli bei Herzog II; Delitzsch „durch Krankheit zur Genesung“ 1873. — *προσελθὼν προσεύκει* sich wegsetzend über das Verbot, den Leuten zu nahen und das Gebot, durch den Ruf „unrein, unrein“ zu warnen, Lev. 13, 45 f. Jesus in seiner Liebe und unberührten Reinheit duldet dieses Nahen ohne weiteres.

κύριε: diese Anrede an Jesus findet sich in den Evang. oft, sowohl im Mund von Fremden (3. B. v. 6. 8; 9, 28 u. s. w.), als in dem seiner Jünger (3. B. v. 21. 25; 14, 28. 30 u. s. w.). Jesus selbst nennt sich *κύριος* mit oder ohne *ἑμῶν* s. 3. B. 21, 3; 24, 42. In der dritten Person redet von Jesu mit *ὁ κύριος* Lukas (3. B. 7, 13; 10, 1 u. s. w.) und Johannes (3. B. 11, 2 u. s. w.), Matth. erst nach der Auferstehung (28, 6, L. A. zweifelhaft; ähnl. Mark. 16, 19. 20); sehr oft dagegen bekanntlich die Apostel alle in den Briefen; die Anschauung der petrinischen Reden der acta betreffend vgl. act. 2, 36. In sämtlichen apostolischen Stellen nun, sowie da, wo die Evangelisten (und acta) selbst in der dritten Person Jesus *κύριος* nennen, ist selbstverständlich *κύριος* im neutestamentl. Vollsinn zu verstehen, der Herr, κ. ἐκ., der König des Himmelreichs, dessen Wort die Eine Heilsnorm u. s. w. ist, von uns im Glauben verehrt, synonym mit *Χριστός*, *υἱὸς Θεοῦ* u. s. w. In diesem Sinn kann Jesus niemand *κύριος* nennen ohne durch den h. Geist, 1 Kor. 12, 3. Übrigens obgleich *κύριος* in diesem Sinn ein Titel ist, den Christus mit Gott teilt — vgl. *ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου* Joh. 20, 28 —, wodurch er also Gegenstand religiöser Verehrung ist wie Gott, so ist doch auch an all diesen Stellen *κύριος* nicht = *קִרְיָהּ* oder *קִרְיָהּ*, sondern = *קִרְיָהּ*. Und Jesus selbst hat diesen Gebrauch des *κύριος* für ihn absichtlich zwar nicht hervorgerufen, aber befestigt durch seine bekannte Verwendung von Ps. 110, 1. Matth. 22, 43. Aber nun jene Stellen ersterer Art, in welchen teils Fremde, Hilfesuchende u. dgl., teils die Jünger vor der Erhöhung Christum so nennen, bezeichnen eine Vorstufe jenes spezifisch neutestamentl. Sinnes des *κύριος*, und zwar kann hiebei der Titel *κύριε* bei den Einen nur allgemeiner Ausdruck der Ehrerbietung sein, dem *קִרְיָהּ* „2“ entsprechend (LXX *κύριος* 3. B. Gen. 43, 19), bei den anderen Ausdruck des Schülerrespekts, also umgekehrt der Lehrautorität, verwandt mit *Rabbi*, *διδάσκαλε* — cf. Joh. 13, 13 *ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος* —, bei andern, wie besonders den Jüngern, das letztere mehr und mehr im kategorischen Sinn dessen, der in Beziehung auf das Reich Gottes die Autorität göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens vertritt. Und endlich speziell bei solchen Hilfesuchenden, wie hier, ist jedenfalls mit der Ehrerbietung des *קִרְיָהּ* „2“ darin die Aussprache des Vertrauens auf seine Güte und Macht zu helfen enthalten, was alles in sehr verschiedenen Stufen der Fall sein kann. Immer aber ist es ein Glaubenswort, nur ist die Erkenntnis dessen, was mit dem Glauben anerkannt ist, sehr verschieden. Daher müssen wir auch für diejenigen Stellen, in denen Jesus selbst sich *κύριος* nennt, sagen, er selbst, obgleich für sich natürlich das Vollbewußtsein der ganzen, göttlichen Bedeutung des *κύριος* habend, gebrauche doch je diesen Titel in dem Sinn oder mit dem Anspruch von Autorität, den ihm je die Betreffenden beilegen.

ἐὰν θέλῃς: non dubitat, sed modeste eventum a sola voluntate Jesu suspendit. Fides dicit: si vis, non: si potes, Mark. 9, 22, Bengel. — *καθαρίσαι* = von der verunreinigenden Krankheit befreien. — B. 3. *χεῖρα*: cui lepra debuit cedere, alios, qui tangunt, inquinatura, Bengel; vgl. auch die Bem. zu v. 2 (*προσελθὼν*). — *θέλω*: echo prompta ad fidem leprosi maturam. Prima miracula Dominus confestim fecit, ne videretur cum labore fecisse; posteaquam vero sibi auctoritatem constituit, moram interdum adhibuit salutarem hominibus. — B. 4. *ὄρα* u. s. w. Dem Text, besonders dem

Verhältnis des *μηδενί* zu *ἀλλὰ* u. s. w. entspricht zunächst sicher die Fassung, welche das Verbot nicht allgemein faßt, sondern auf das nächstfolgende bezieht, so daß Jesus eben sagen will: teile die Sache zuerst dem Priester mit und sprich vorher mit Niemand davon. Daß ihn aber hiebei die Rücksicht auf den Seelenzustand des Mannes leite (Keil), kann man nicht beweisen. Nun hat aber Jesus oft (z. B. 9, 30; 12, 16; Mark. 3, 12; 5, 43; 7, 36 u. s. w.) auch sonst den Geheilten die Ausbreitung der Sache verboten, um nicht ruchbar zu werden d. h. teils, weil er als der stille Knecht Gottes alles Aufsehen vermeidet (12, 17 ff. — vgl. aber auch Mark. 5, 19), teils weil er voreilige und äußerliche Huldigungen des Volks vermeiden will (cf. Joh. 6, 14. 15). Dieses Interesse kann nun auch an unserer Stelle ganz wohl mitwirken. Wenn Weiß dies deswegen hier nicht gelten lassen will, weil ja nach v. 1 das Wunder vor einer Volksmenge geschehen ist, also jedenfalls bekannt werden mußte, so ist doch der Unterschied sehr wohl zu beachten, ob durch Unbeteiligte ein Gerücht entsteht oder ob der Betreffende, der Geheilte selbst sich als solchen vor den Leuten produziert und Propaganda macht. — *δείξον* u. s. w., *δῶρον* u. s. w. s. Lev. 14, 2 ff. 10 ff. — *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, αὐτοῖς* nicht speziell: den Priestern, sondern allgemein = *τοῖς ἀνθρώποις*, aber nicht ist der Sinn: statt durch Neben lasse durch den gesetzlich vorgeschriebenen Reinigungsakt deine Heilung den Leuten kund werden (Weiß, Keil u. a.). Dies zu matt und gegen den sonstigen Gebrauch von *εἰς μαρτ. αὐτ.* 10, 18 (s. z. d. St.); Mark. 6, 11. Vielmehr hat Luther Recht: „zu einem Zeugnis über sie“, resp. „gegen sie“ = zu ihrer Überführung, daß ich und die mir anhängenden keine Gesetzesübertreter sind, sodaß wer mich aus solchem sein sollenden Grund anfeindet, *ἀναπολόγητος* ist. Auf diese Fassung weist auch das ausdrückliche *ὁ προσέταξε Μωσῆς* hin, cf. zu 5, 17 ff. So ist denn auch das Verhältnis des allgemeinen *αὐτοῖς* = *ἀνθρώποις* zu dem vorangehenden *ιερεῖ* klar; denn unter den Priestern waren allerdings am ehesten solche zu finden, denen gegenüber ein solches *μαρτύριον* nötig war.

B. 5—13, vgl. Luk. 7, 1 ff. (über 13, 28 f. s. z. v. 11 u. 12), nicht aber Joh. 4, 47 ff. — *ἐκατοντάρχης* centurio. Da Kapernaum zu Galiläa gehörte, dieses aber damals nicht unter den Römern, sondern unter Herodes Antipas stand, so war dieser Centurio nicht in Rom, sondern in Herodes Dienst. Nach dem folg. (v. 10 ff.) aber war er jedenfalls Heide, jedoch nach Luk. 7, 4. 5 ein judenfreundlicher. — *προσῆλθε* die Differenz mit Luk. 7, 1 ff., wonach der Centurio nicht selbst kam, sondern eine zweimalige Gesandtschaft schickte, ist eine solche „die sich nicht ausgleichen läßt, aber erklärt wird durch die Art des Matth., kurz zu sein und die Hauptsache hervorzuheben“, Wsch. Einfacher: Matth. weiß das Genauere nicht. — B. 6. *ὁ παῖς μου*: Der Artikel bedeutet den bestimmten Knecht, um den es sich handelt. *παῖς* = *δοῦλος* (Luk.), cf. 12, 18; 14, 2. Warum v. 9 dies verbieten und fordern soll, daß *παῖς* = Sohn ist (Weiß), ist nicht einzusehen. Entweder ist v. 9 ein anderer Knecht gemeint — und daß der Mann bloß einen gehabt, ist doch nicht zu beweisen — oder ist der dort *δοῦλος* genannte identisch mit dem hier *παῖς* genannten. Auch bei Luk. wechselt *παῖς* und *δοῦλος*, 7, 2. 3. 7. 8. 10. — *παράλυτός* s. zu 4, 24. — B. 7. *ἐγώ*: der Centurio hatte nicht direkt Jesum gebeten, zu helfen oder gar selbst zu kommen;

so heißt ἐγὼ „ich selbst“. — B. 8 Demut des Centurio, die nicht bloß den Herrn nicht bemühen will, sondern das persönliche Kommen Jesu in sein Haus für eine zu hohe Auszeichnung ansieht, als daß er derselben wert sein sollte. Nimmt man die folg. Worte hinzu, so sieht man, für ihn stand Jesus etwa wie ein hoher Vorgesetzter, ein Gewaltiger da, von welchem ein solcher Subalterner in respektvoller Entfernung bleiben zu sollen gewohnt ist. Das aber aus herzlicher Demut und Glauben an seine Gottesvollmacht. — λόγῳ εἰπὲ „sags, befehle mit einem Wort“, mehr kostets dich ja nicht. — B. 9. Bengel: sapientia fidelis, ex ruditate militari pulchre elucens. Das Ganze ist ein Schluß a minori ad majus (majorem): wenn schon mir meine Untergebenen aufs Wort gehorchen — τῷ δούλῳ μου: wenn nicht derselbe, wie v. 6 gemeint ist, so bedeutet der Artikel: der, dem ich eben das Betreffende gebiete —, wie vielmehr dir? Aber nun aus dem minus ins majus auch ein Gegenbild der gehorchenden Untergebenen hineinzutragen, sei es daß der Hauptmann an Engel oder überhaupt Geister, höhere Mächte (Weiß, Keil u. a.) oder gar an die Krankheiten denke (Bengel, Meyer), die kommen und gehen auf Jesu Befehl, das alles scheint uns (auch Rössgen) unnatürlich. Vielmehr ist aus dem von seinen Militärverhältnissen hergenommenen Bild nur der allgemeine Sinn ins Gegenbild herüberzunehmen: wie mein Wort (sc. bei meinen Untergebenen) augenblickliche Effektivierung findet, sofort zur That wird, so weiß ich, daß dein Wort (durch welche Vermittlung, darüber braucht er sich gar keine Rechenschaft zu geben) augenblicklich zur That wird. Dies ist der Sinn des B., zusammengenommen mit v. 8b; mit nichts deutet der Text an, daß auch zu den στρατιῶται und zum δούλος eine besondere Parallele bei Jesu gesucht wird. Sein Wort genügt. — B. 10. ἐθαύμασε, vgl. 15, 28; Mark. 6, 6. Es gehört zur wahren Menschheit Jesu, daß auch ihm, der doch die Herzen durchschaute (Joh. 2, 25), etwas unerwartet, überraschend kommen kann. — οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ, das doch die Heimstätte des Glaubens sein sollte und könnte! — τοσαύτην πίστιν: Hier zum erstenmal bei Matth. πίστις (ebenso das Verb zuerst v. 13), nicht zufällig gerade von einem Heiden im Gegensatz zu Israel ausgesagt! Zugleich deutet das τοσαύτην an, daß es innerhalb des Glaubens Stufen und Maße gibt, cf. 15, 28 μεγάλη πίστις. Was aber den Begriff des Glaubens selbst betrifft, so ist er hier das demütige, auf die eigene Würdigkeit verzichtende, aber unbedingte Zutrauen zu Jesu Rettermacht, die selbst das Unmögliche möglich macht und mit absoluter Souveränität durch das bloße Wort verfügt über Leben und Heil. — B. 11. Bengel: fides centurionis erat specimen fidei, qua gentes forent superaturae Judaios. Man kann sagen, auf unserer Stelle ruhe Röm. 9, 30 ff., vgl. Matth. 21, 43. — ἀνακλιθήσονται das Bild von dem Mahl, das der Herr den Gliedern seines Reiches bereitet, Ps. 22, 27 ff.; Jes. 25; Matth. 22, 2 ff.; 26, 29; apoc. 19, 9. — βασιλείᾳ u. f. w., eschatologisch, s. zu 3, 2. — B. 12. οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας: der Ausdruck ist den bekannten hebr. Kompositen mit בן, wie בן-חיי, בן-דב, u. dgl. nachgebildet; „Sohn“ = „Angehöriger von“ oder umgekehrt „der, dem etwas angehört“. Söhne des Reichs = die, welchen dieses eigentlich und ursprünglich, sc. gemäß Gottes Erwählung gehört, die Juden; cf. 13, 38 wo die Gläubigen so heißen; mit anderem

Bild drückt 22, 3 (*κεκλυμένοι*) dasselbe Vorrecht der Juden aus; vgl. auch Röm. 9, 4. — *ἐξώτερον* nicht = äußerste d. h. der höchste Grad oder die dunkelste Sphäre der Finsternis im Unterschied von weniger dunkeln, sondern „äußere“ im Vergleich mit dem innerhalb des Reiches Gottes herrschenden Licht, die Finsternis, die draußen gleichsam vor der Thür des Saales der Reichsglieder (v. 11) herrscht; vgl. 22, 13; 25, 30, auch das *ἐξω* apoc. 22, 15; die beiden ersteren Stellen sind auch Parallelen zu *ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τ. ὁδόντων*, Artikel katechisch, das Klagen und Trauern und das verzweiflungsvolle, zugleich unmächtige Wut ver-ratende Zähneknirschen, das eben hier, und in solchem Maß und in solcher Weise nur hier stattfindet. Das Ganze plastisches Gemälde der Unseligkeit, das nicht im einzelnen (besonders im Interesse der Leiblichkeit der Auferstandenen) zu pressen ist. — Warum aber endlich das ganze Wort v. 11 u. 12 in Luk. 13, 28 f., wo es ziemlich abrupt steht, seinen ursprünglichen Ort haben soll (Weiß u. a.) und nicht hier, resp. an beiden Orten (Keil u. a.), ist nicht einzusehen. Vgl. auch Einl. § 2, 1 b.

Meditation zu 8, 1—13.

Ein Israelit und ein Heide, die Jesu Hilfe suchen und finden! aber ein Israelit, aussätzig, also ausgestoßen und gemieden und dadurch noch schlimmer dran, als der Heide, der bei den Juden in hoher Achtung stand. Aber auch er gehörte nicht zu den „Kindern des Reiches“. Nun aber kündigt Jesus gerade hier, angesichts des Glaubens dieses Heiden, an, daß das Reich Gottes von den Juden zu den Heiden übergehen werde. Man sieht: für wen ist Jesus da? Für Arme, Ausgestoßene, die glauben. Und: was ist er diesen? Der liebevolle, mächtige Er-retter. ad 1, f. v. 1. 2. 5. 6. 8. 9. a) Die Not einerseits des Aussätzigen, andererseits des Hauptmanns, dort eigenes, hier fremdes, aber durch Liebe zum eigenen gemachtes Glend. Da lernt man das Vertrauen auf sich selbst und die Welt verlieren und nach einem Helfer schreien. b) Der Glaube der beiden ist demütig — „Herr so du willst“, „Herr ich bin nicht wert“, aber gerade damit stark — „Herr du kannst“, „sprich nur ein Wort“ u. f. w. Der echte Glaube verzichtet auf alle eigene Würdigkeit, hält sich aber fest nur an das Wort Jesu. Vgl. Abraham nach Röm. 4, 17. — ad 2, v. 3. 4. 7. 10—13. a) Jesu schnelle, liebevolle Bereitwilligkeit: „ich will“; an seinem Wollen ist ja nicht zu zweifeln. Diese seine Liebe ist nicht bloße göttliche Herablassung, sondern echt menschliches Mitleid. Gerade das echt menschliche Wesen tritt im Text namentlich daran hervor, daß er sich über den Glauben des Hauptmanns verwundert. So sehen wir: Jesus ist uns ganz nahe gekommen, uns ähnlich geworden, um so mehr dürfen wir zu ihm Zutrauen haben. b) Hat er doch auch als Israelit das Gesetz Moses gehalten (v. 4) und so selbst seinen Gegnern gezeigt, daß Er der Gerechte ist. Mit um so größerem Recht aber kündigt er auch den ungläubigen Juden an, daß das Reich Gottes ihnen genommen werde. Somit nicht bloß als liebevollen, sondern auch als heiligernsten Herrn lernen wir Jesum kennen, endlich c) als den mächtigen, der mit dem Wort seines Mundes Krankheit und Tod überwindet. Und auch hier ist er anders, denn etwa große, mächtige Menschen. Er gebietet dem Aussätzigen zu schweigen, will keinen Spef-

tafel u. s. w. Seine Art ist nicht die der Welt, denn auch sein Reich soll kein Weltreich sein; Ihn den Retter der Armen lobt man in der Stille zu Zion.

8, 14—22.

Inhaltsübersicht: 1) Heilung der Schwiegermutter des Petrus (v. 14. 15); allgemeine Schilderung der heilenden Thätigkeit Jesu nach Jes. 53 (v. 16. 17). 2) Im Begriff, über das Meer zu fahren (v. 18), weist er einen Schriftgelehrten, der sich zur Nachfolge bereit erklärt, auf seine Heimatlosigkeit hin (v. 19. 20), Einen aus dem weiteren Jüngerkreis auf die Pflicht, seiner Nachfolge selbst die Rücksicht auf die Eltern nachzusetzen (v. 21. 22).

B. 14—17 vgl. Mark. 1, 29 ff.; Luk. 4, 38 ff.; vgl. d. Bem. zu v. 1. *οἰκίαν Πέτρον* (Mark. 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου*), wie der von Bethsaïda (Joh. 1, 45) gebürtige Petrus dazu kam, in Kapernaum ein Haus zu besitzen, wissen wir nicht. Nach Mark. a. a. O. kann es nicht das seiner Schwiegermutter (Schanz u. a.) gewesen sein. — *πενθεράν* cf. 1 Kor. 9, 5. Es ist ein reines Rätsel, wie angesichts des verheirateten Petrus, der doch nach der einzig möglichen Erklärung von 1 Kor. 1. c. auch nach dem Eintritt ins Apostolat in der Ehe lebte, die römische Kirche den Eölibat aufrecht erhalten kann. — B. 15. *διηκόνει*, sie wartete bei Tisch auf, überhaupt cf. Bengel: officio matris familias fungebatur, sanitatis verae signo laeto. — B. 16. *δαιμονιζομένους* s. z. 4, 24. — *λόγῳ* cf. v. 8. — B. 17. Jes. 53, 4. 5, nicht nach LXX. Vgl. Einl. § 3, 1. *ἔλαβε κῶπῃ, ἐβάστασε ἥνθ*, das erstere kann das bloße „wegnehmen“ sein, das letztere aber „tragen“ = auf sich nehmen. Daß der Evangelist die auf die Sünde gehende proph. Stelle durch Mißverständnis auf die leibliche Krankheit bezogen habe, ist eine unbewiesene Behauptung. Auch Bengels Bem. genügt nicht: medicum spiritualem decuit etiam corporis morbos depellere ab iis qui ei occurrebant; denn an unserer Stelle handelt es sich gar nicht, wie z. B. 9, 2 ff., um Heilung von Sünde und dann auch Krankheit, sondern bloß um die letztere. Vielmehr ist die Anschauung des Ev. die, daß Jesus nach Jes. 53 überhaupt das ganze Sündenelend, nicht bloß die Sünde, sondern auch ihre Folge in sich selbst hereingenommen hat, um statt dessen von sich aus Lebenskraft in die Menschen einzuströmen, und das manifestiert sich in sonderlicher Weise an solchen Kranken. Und der Grund ist nicht bloß das priesterliche Mitleid, sondern der mystisch-organische Zusammenhang des Menschensohns mit der Menschheit.

B. 18 vgl. Mark. 4, 35; Luk. 8, 22; bei beiden schließt sich dann unmittelbar die Parallele zu unserem v. 23 ff. an. — *εἰς τὸ πέραν*, die Ostseite des galil. Meeres. Das Motiv dieser Abfahrt ist nicht Erholungsbedürfnis, sondern (*ιδὼν πολλοὺς ὄχλους* . . .) Zurückziehung von dem allzu lauten Treiben in die Stille, vgl. zu v. 4. — B. 19. Die Differenzen zwischen diesem Abschnitt und dem parall. Luk. 9, 57 ff., besonders betreffend die Zeitfolge, sind anzuerkennen; bei Mark. keine Parallele. — *εἰς γραμματεὺς* Einer, nämli. ein Schriftgelehrter. — *ἀκολούθησώ σοι ὅπου* u. s. w. Der Mann nimmt, obgleich in guter Meinung (ein „unedles Motiv“, nämli. bloße Sucht nach bequembem Erlang des Reichsgutes, Schanz ist nicht angedeutet) den Mund etwas voll, und gerade an das *ὅπου ἂν* u. s. w. knüpft

Jesu Antwort an, als wollte er sagen: so bedenke zuvor, was in diesem ὅπου ἂν liegt. Beachte auch Bengel: Ch. aliter scribas tractavit, aliter discipulos (v. 21). — B. 20. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου u. s. w.: Sinn des Ausspruches in unserem Zusammenhang, jedenfalls: der, an den du dich anschließen willst, ist freilich der Daniel'sche Menschensohn, aber er ist übler dran als Fische und Vögel, er ist heimatlos. Und wer ihm folgt, wo er hingehet, muß ein ähnliches Los erwarten; muß er ja doch nach v. 22 ff. seine Nächsten preiszugeben im stand sein.

Über den Namen Menschensohn. Diese gewöhnliche Selbstbezeichnung Christi, hier bei Matth. zuerst, bei Joh. schon 1, 51; bekanntlich, außer (Joh. 12, 34) act. 7, 56 (Hebr. 2, 6, Rössgen gehört nicht hieher) nur im Mund Jesu selbst und zwar in dritter Person (nur 16, 13 με dabei stehend in einigen Cod., aber zweifellos unecht), von keinem Apostel gebraucht (vgl. apoc. 1, 13; 14, 14). Zu übersetzen ist es „der Menschensohn“, τοῦ ἀνθρ. ist nicht Bezeichnung eines bestimmten Menschen, dessen Sohn er ist; sondern, wie ὁ υἱὸς 72 oder ὁ υἱὸς 72 ist Menschensohn = Mensch, so daß jeder Mensch als solcher Menschensohn ist. Wenn nun aber Einer der Menschen sich diesen an sich allen zukommenden Namen und zwar mit Emphase beilegt, so muß er damit eo ipso sich in dem, daß er Mensch ist wie andere, als doch von ihnen spezifisch verschieden bezeichnen. Dieser Titel muß gerade für ihn einestheils in besonderer Weise signifikant, andererseits doch fast auffallend d. h. ein solcher sein, mit dem etwas an ihm zu kollidieren scheint. Gerade Stellen, wie die unsrige, die von dem Menschensohn eine sonderliche Niedrigkeit aussagen (cf. 20, 18 u. a.), enthalten offenbar nicht ein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil; der Satz „der Menschensohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege“ besagt: Er, der doch als Menschensohn etwas anderes anzusprechen hätte, ist heimatlos. Daher umgekehrt „Menschensohn“ besonders gern, ja fast stehend in Aussprüchen, welche auf das künftige Kommen in der Herrlichkeit des Reichskönigs hinweisen, cf. 16, 28; 19, 28; 25, 31; 26, 64, und nach Joh. 5, 27 ist der Sohn eben deswegen, weil er Menschensohn ist, mit der Gerichtsvollmacht betraut. Alles das aber, namentlich gerade dies, daß mit „Menschensohn“ sich die Idee einer ihm eigentlich als solchem gebührenden und einst hervortretenden Herrlichkeit verbindet, das beruht auf der alttestamentlichen Grundstelle, aus welcher dieser Name stammt. Daß dies Dan. 7, 13 f. und nur diese Stelle (nicht Ps. 8 u. dgl.) ist, ist uns zweifellos, ebenso, daß dort unter dem, der „wie ein Menschensohn“ gestaltet mit den Wolken des Himmels vor den Uralten d. h. den ewigen Gott gebracht wird und nun das Reich erhält, das an die Stelle der Weltreiche tritt, der Messias gemeint ist. Daraus folgt aber nicht, daß das Wort „Menschensohn“ an sich identisch mit „Messias“ ist. Nicht das, daß Dan. 7 überhaupt der Messias, dessen gewöhnliche Bezeichnung dort ganz fehlt, auftritt, sondern als was und wie er dort auftritt, das ist das entscheidende, und das der Grund, warum Jesus gerade diese Bezeichnung für sich wählt. Aber hierbei ist nicht, wie man neuerdings gern sagt, der Gegensatz von humanem Universalismus gegenüber jüdischem Partikularismus, der Gegensatz des „Menschheitsideals und Menschheitserlösers“ zum bloßen Davididen beherrschend;¹⁾ das liegt Daniel völlig fern, sondern (in gewissem Sinn gerade umgekehrt) es handelt sich bei Dan. um den König des Himmelreichs im Unterschied von den durch Tiere bezeichneten Erdenreichen; und dies, das Herr sein des Himmelreichs ist die in „Menschensohn“ zunächstliegende Bedeutung.²⁾ So auch hier: der, der mit der Herrschaft des Himmelreichs betraut ist, resp. sein wird, der hat auf Erden keine Heimat. Dabei ist sehr zu beachten, daß dieses υἱὸς ἀνθρ.

¹⁾ Vgl. Usteri, die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohns, Zürich 1886. Brückner, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, II.

²⁾ So mit Recht nun auch Behschlag L. J. I S. 240, obgleich er dann die Idee des „himmlischen, urbildlichen Menschen“ (S. 241) noch dazu nimmt und in dem Reich besonders das humane gegenüber dem brutalen der Weltreiche betont. — Vgl. auch Walbenberger, Selbstbewußtsein Jesu S. 132 ff., er nennt „Menschensohn“ die „triumphierende Bezeichnung des Weltbeherrschers“.

Bei Jesu nicht etwa als Apposition zu seinem „ich“ hinzutritt, sondern auf der einen Seite in gewissem Sinn geradewegs an die Stelle des „ich“ tritt, auf der andern Seite doch ausdrücklich in dritter Person so steht, wie wenn Jesus von einem Dritten reden würde, vgl. Joh. 12, 34. So gibt also Jesus gleichsam mit diesem Namen den Leuten ein Rätsel, ein Problem auf, das er aber als in sich gelöst andeutet. Sie sollen zuerst objektiv sich das richtige Bild des Menschensohns entwerfen und dann ihn damit vergleichen; und der Maßstab soll eineiweils Dan. 7 sein, auf welche Stelle er ja auch sonst gerne zurückgeht, vgl. 16, 27; 24, 30, andernteils der Eindruck seiner Person und seines Lebens. Mit all dem ist dem Begriff des *υἱὸς ἀνθρ.* wesentlich das Ineinander, der Gegensatz der rein menschlichen, ja niedrigen Erscheinung und der himmlischen Bestimmung zum Reichsherrn, ja (so jedenfalls bei Joh.) des an sich göttlichen himmlischen Wesens, der Gegensatz von Dienen und Herrschen, Niedrigkeit und Herrlichkeit. Und es ist einseitig, nur entweder die Seite der Niedrigkeit oder die der Herrlichkeit in dem Begriff zu finden, obgleich natürlich jezt mehr diese, jezt mehr jene betont ist. Nirgends aber ist im N. T. eine Spur davon, daß „Menschensohn“ daselbe wäre, wie der paulinische *θευτερος Ἀδάμ*, der ideale Mensch, das himmlische Urbild der Menschheit u. dgl. (Schleiermacher u. a., auch Beyschlag früher; vgl. Godet „der einzig-normale Vertreter des Menschentypus“). Dann wäre schon unbegreiflich, daß Paulus diesen Namen nicht adoptiert hätte. Bei unserer Fassung, die mit der der meisten Kirchenväter und Orthodoxen, unter den neueren mit der von Geß „der, welchem übermenschliche Majestät in menschlicher Erscheinung zukommt“ (vgl. auch Neues Programm über den Menschensohn, Wichelhaus, Leidensgeschichte S. 13 ff., auch Frank, Sht. d. chr. Wahrheit II S. 119¹) am nächsten verwandt ist, begreift sich auch, warum nur Jesus selbst so sich nennt: nur für ihn und zwar nur für ihn als auf Erden Lebenden paßt diese Selbstbezeichnung.

B. 21. *ἕτερος τῶν μαθητῶν*: ein anderer, der zu seinen Jüngern (im weiteren Sinn) gehörte. Daß auch der v. 19 genannte zu den Jüngern gehörte, folgt aus diesem Ausdruck nicht. Nach Luk. 9, 59 ist das hier von diesem Jünger gesprochene erst die Antwort auf die von Jesus an ihn gerichtete Aufforderung: *ἄκολοιθε μου*. Daß auch Matth. hievon weiß, nur nicht genauer berichtet, scheint aus dem *πρῶτον* zu folgen. — *πρῶτον* sc. ehe ich aus dem weitem in den engeren Kreis, den Kreis derer, die ganz und nur mit dir leben, eintrete. Wenn man die eben angedeutete Ergänzung aus Luk. nicht für statthaft hält, so muß die Sache so gedacht werden, daß dieser Jünger eben mit diesem Wort (besonders dem *πρῶτον*) sich bereit erklärt, in den engeren Kreis einzutreten. Damit hatte er sich auch unter das Verfügungsrecht Jesu über sein Kommen und Gehen gestellt. Daher opponiert Weiß mit Unrecht gegen die Fassung von *μαθητῆς* als Jünger im weitem Sinn, mit Hinweisung darauf, daß diese ja gehen und bleiben konnten, wie sie wollten. — *ἴσπαι τὸν πατέρα*: die Fassung, daß dies eine Redensart gewesen sei für „meinen alten Vater abwarten, bis er stirbt“, ist an sich nicht zu beweisen und widerspricht dem Sinn der ganzen Stelle. Wenn der Mann noch so und so lang daheim bleiben und seine Kindespflicht erfüllen wollte, so hätte er wohl nicht sagen können: „ich will nur zuerst hingehen und meinen Vater begraben, dann folge

¹) Auch Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 178 ff. kommt schließlich darauf hinaus, daß der Name „Menschensohn“ auf dem „Gottessohn“ beruhe (S. 217), geht aber im N. T. von Gen. 3 zusammen mit Dan. 7, dem Anfangs- und Ausgangspunkt des N. T., aus und glaubt, daß die Berufsbezeichnung dessen, der als der vollkommene Knecht Gottes in seinem Reich und zwar für die ganze Menschheit thätig ist, und in dem die ganze Weissagung in Erfüllung geht, das wesentliche ist.

ich dir“, dies setzt doch voraus, daß das erstere nur ein kleiner Zeit- und Sachaufschub für das letztere sein soll. Also ist in der That anzunehmen, daß der Vater gestorben war und es sich eben jetzt um dessen Beerdigung handelte, die nach jüdischer alttheiliger Sitte (Gen. 47, 29 ff.; 49, 29 ff.; jud. 16, 31; vgl. Riehm S. 160 ff.) eine der unerläßlichsten Kindespflichten war. Um so härter scheint — B. 22 — Jesu Antwort. Sie ist die Anwendung von 10, 37, ja Luk. 14, 26 auf diesen Fall. Daß er aber hier dem Sohn auch die Leistung der letzten Liebespflicht verweigert, muß seinen Grund darin gehabt haben, daß Jesus bei diesem, der bereits μαθητής war und den er schon länger kannte, wußte, was auf dem Spiel stand, wenn er ihn auch nur zu diesem Zweck in die Heimat entließ. Das ist wohl auch durch den Ausdruck τὸς νεκρὸς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς angedeutet. Die Fassung, wornach νεκρὸς beidemal leiblich Tote bedeutet und das Ganze eine drastische Lebensart ist, „überlaß die Toten den Toten“ = wer tot ist, ist tot und geht die Lebenden nicht mehr an (ähnl. Fritzsche und teilweise selbst Bengel: mortuorum sepulturam vel mortuis relinque i. e. mortui sine sepultura per te manento), würde nicht nur Jesu eine zu rauhe, fast pietätslose Rücksichtslosigkeit zuteilen, sondern ist durch das ἑαυτῶν verwehrt. Das beweist, daß die sepeliendi mortui den sepelientes mortui spezifisch angehören, mit solchen Toten, die sie begraben können, in besonderem Verhältnis stehen, dann können die sepelientes nur geistlich tote Angehörige sein. Der Sinn ist also: du bist geistlich lebendig geworden oder im Begriff, es zu werden; in deinem Haus aber herrscht noch geistlicher Tod, du gehörst nicht mehr zu diesen geistlich toten Deinigen und sollst dich nicht einmal bei dieser Gelegenheit als zu ihnen gehörig erzeigen, du mußt den Bruch mit ihnen ganz vollziehen. Man beachte auch, welch hohes Bewußtsein von dem, was die Seinen an ihm haben und Ihm zulieb thun, resp. verleugnen müssen — ganz anders als ein Elia an Elisa Anforderungen zu stellen wagte, 1 Kön. 19, 20 — aus diesen Worten spricht, und welche schroffe Gegenüberstellung der spezifischen Gemeinschaft, der die Christen angehören, und aller, selbst der am unmittelbarsten von Gott stammenden Weltgemeinschaft, cf. 12, 48 ff., auch Gal. 6, 14. Wahrhaft beredt aber ist hier und bei Luk. das Schweigen des Erzählers vom Erfolg der Worte Jesu bei den beiden (Luk. 3) Männern.

Meditation zu 8, 14—22.

Welch zwei verschiedene Bilder, die heilende Thätigkeit des Menschenfreunds, der scharfe, fast abstoßende Ernst des Meisters! Aber beides gehört zusammen; eben weil Er für uns alles hingegeben, kann und muß er ebenso rückhaltlose Hingabe von uns verlangen. Er hat Ernst gemacht mit dienender Liebe, so mach auch du Ernst mit deinem Dienst. 1) v. 14—18. 20. a) Die Heilung der Schwiegermutter Petri, sodann das einfach ergreifende Gesamtbild seiner aufopferungsvollen, heilenden Thätigkeit — alle Arten von Kranken bringt man ihm, alle heilt er — zeigt, welchem Dienst Jesu Leben gewidmet war. Aber sein Mitleiden ist nach v. 17 wirkliches mit und für uns leiden, wirkliches auf sich nehmen unserer Krankheit und von sich ausströmen der Lebenskraft, es ist ein Stück seines priester-

lich stellvertretenden und erlösenden Thuns. Er ist auch in diesen Beziehungen das Lamm Gottes. Ein schwaches Abbild hiervon sehen wir etwa an echter Mutterliebe. b) Und das thut Er der Menschensohn (s. Greg.), der erniedrigte Gottessohn, er ist heimatlos geworden, um uns in die ewige Heimat einzuführen, cf. auch 2 Kor. 8, 9. 2) v. 19—22. Das that Er für dich, was thust du für ihn? a) Die Männer im Text hatten schon einen Eindruck von Jesu; der erste kommt selbst und bietet sich — und zwar in weitgehender Weise — zur Jüngerschaft an, der zweite hatte sich bereits zu Jesu regelmäßigen Zuhörern gesellt, aber nun soll es bei ihm — und zwar (Luk.) gemäß eigener Aufforderung Jesu — zur definitiven Entscheidung kommen. Wir sehen: ganze volle Hingabe an Jesu Nachfolge und Dienst thut not, aber b) dazu gehört auch nüchterne Erwägung dessen, um was es sich hierbei handelt: Verzicht auf irdische Bequemlichkeit, irdische Heimat, selbst das teuerste, was man hat. In welcher Form das hier geforderte (ähnlich 19, 21) bei Jedem von uns praktisch werden muß, das kann man nicht allgemein und äußerlich bestimmen, das kommt auf die Gefahr an, die der einzelne durch Anhänglichkeit an irdische Güter, auch seine Lieben läuft. Und wie gerade er da die Selbstverleugnung zu bethätigen hat, muß ihm sein Gewissen sagen. Aber immer und unter allen Umständen handelt es sich um Opfer für Opfer, um ganzen, vollen Bruch mit Welt und Ich, Jesu zulieb. Solche Entschiedenheit wird aber auch gelohnt: auf Erden vielleicht heimatlos, im Himmel daheim!

8, 23—34.

Inhaltsübersicht: 1) Sturm auf dem Meer (v. 23. 24); Angst und Hilferuf der Jünger (v. 25), Jesus tadelt sie und stillt den Sturm (v. 26), Eindruck auf die Leute (v. 27). 2) Der Beseßene von Gadara (v. 28. 29), die Bitte der Dämonen (v. 30. 31), auf Jesu Erlaubnis fahren sie in die Schweine (v. 32). Erfolg bei den Leuten (v. 33. 34).

Vgl. Mark. 4, 35 — 5, 20; Luk. 8, 22—39; der Anschluß an das vorangehende ist verschieden; vgl. zu v. 18 u. 19. — V. 23. τὸ πλοῖον das eben nach v. 18 bereitgestellte Schiff. — οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, die gerade um ihn befindlichen Jünger und zwar die zum engern Kreis gehörigen, der aber bei Matth. (s. zu 4, 18 ff.; 9, 9; 10, 1) hier noch nicht als abgeschlossene Zwölfzahl zu denken ist. — Zum ganzen vgl. auch Bengel: Jesus habebat scholam ambulantes, et in ea discipuli multo solidius instituti sunt quam si sub tecto unius collegii sine ulla sollicitudine atque tentatione vixissent. — V. 24. Jesu Gegenwart ist keine Garantie gegen irdische Not. — ἐκάθειψε, fessus labore diei vario. Nullus timor in Jesum cecidit, Bengel. — V. 25. σῶσον, ἀπολλύμεθα, energisches Aynndeton, die Hast und Dringlichkeit der Bitte hervorhebend. Auf welche Weise (durch Gebet?) sie von Jesu die Hilfe vollbracht werdend denken, kann man nicht wohl sagen; vgl. auch zu v. 27. — V. 26. ὀλιγόπιστοι, sie sind nicht ungläubig, sie haben sich ja an ihn mit Vertrauen gewendet. Aber ihr Glaube geht nicht so weit, von vorneherein daran festzuhalten, daß Jesu Gegenwart zwar nicht vor Not, aber vor dem Untergang bewahrt. Bei Mark. 4, 40 u. Luk. 8, 25

wird von dem Begriff des Glaubens aus, der das letztere Vertrauen involviert, geradezu temporäres Abhandengekommensein des Glaubens selbst statuiert. — τότε, Bengel: animos discipulorum prius, deinde mare composuit. — ἐπετίμησε, ähnlich von Gott Ps. 106, 9; vgl. auch Matth. 17, 18; 20, 31; Luf. 4, 39: „schelten“ = als Gebieter mit ernst verweisendem Wort Einhalt thun. Das Meer ist personifiziert (Bengel Satanias in hac tempestate regnarat, unnötig) und sein Aufruhr gleichsam als eine Ungehörigkeit behandelt. Gar prosaisch wendet Bengel II S. 192 gegen dieses „Bedräuen“ ein, Winde und Wogen seien doch keine hörenden Wesen, denen man mit Worten gebieten könne (auch II S. 303)! — B. 27. οἱ ἄνθρωποι, die im Schiff befindlichen Leute, also die Jünger (was bei Mark. und Luf. ganz deutlich) und die Schiffsmannschaft. — ποταπός (Mark. u. Luf. τίς) eigentlich cujus (= ποδαπός), dann = qualis. Auch die Jünger hatten solche Herrenmacht über das gewaltigste Naturelement ihm doch nicht zugetraut. — B. 28. Γαδαρηνών, ob so (κ*BC* u. f. w.) oder Γεργεσηνών (κ*C³EKL u. f. w.) zu lesen, ist zweifelhaft, doch ersteres wahrscheinlich; bei Mark. sicher Γερασηνών, bei Luf. ist Γεργεσηνών und Γερασηνών fast gleich, aber auch Γαδαρηνών nicht übel bezeugt. Nun ist aber (vgl. Riehm S. 454 ff., aber auch Keil) die Existenz von Gergesa (= der am See gelegenen Ruinenstätte Kerisa? oder dieses = einem von dem großen Gerasa zu unterscheidenden Gerasa am See? vgl. Mössgen) überhaupt zweifelhaft und das bekannte, bedeutende Gerasa ziemlich weit vom See Genesareth entfernt, dagegen paßt Gadara, eine sehr bedeutende, zur Dekapolis gehörige Stadt, jetzt Umm Keis, südöstlich vom See gelegen, ganz gut in die hier vorausgesetzte Situation. — δύο δαιμονιζόμενοι, bei Mark. u. Luf. bloß einer. Diese Differenz ist zwar sachlich leicht auszugleichen (gewöhnlich, so auch Keil: einer der beiden trat besonders hervor), aber einfach zuzugeben ist, daß Mark. u. Luf. (also wohl die Quelle) davon, daß es zwei waren, nichts wissen. — δαιμονιζόμενοι s. zu 4, 24. Der Aufenthalt in den Gräbern ist ähnlich zu erklären, wie der der Dämonen in der Wüste 12, 43 (vgl. übrigens die Bem. z. d. St.). Die Geister der Todesmacht suchen auch Stätten des Todes. — χελεποι, faktisch: gefahrbringend durch ihr tobendes Wesen; vgl. Mark. u. Luf. — B. 29. τί ἡμῖν καὶ σοὶ — τίς d. h. zwischen uns und dir besteht keine Gemeinschaft und soll keine bestehen = bleib uns ferne. Es spricht sich hierin teils die Angst vor der von Jesu gefürchteten Störung in ihrem Besitz (s. d. folg.), teils vielleicht, wie Bengel glaubt, der Gedanke aus: non tecum, sed cum hominibus peccato obnoxiiis negotium habere cupimus. — πρὸ τοῦ Θεοῦ. Wie nach Jak. 2, 19 die Dämonen unter Zittern glauben, daß Gott Einer ist, so erkennen sie auch — wie ihr Oberhaupt 4, 3 — auch den Sohn Gottes sofort, viel eher, als Menschen ihn erkannt haben.

Was den Namen Gottessohn für Jesus im Ev. Matth. betrifft, so erscheint er im Mund Gottes 2, 16; 3, 17; 17, 5, im Mund dämonischer Mächte 4, 3. 6 und hier, im Mund von Feinden und zwar zweifelnd oder spottend 27, 40. 43, fragend 26, 63, im Mund von gläubig Bekennenden 14, 33; 16, 16; 27, 54, im Mund Jesu selbst und zwar direkt, sei in der Form υἱὸς Θεοῦ oder absolut ὁ υἱὸς 26, 64; 11, 27; 24, 36; 28, 19, vgl. auch 17, 25 f., indirekt in all den Stellen, wo Jesus von ὁ πατήρ μου in einer Weise redet, daß er unmöglich meinen kann, Gott sei sein Vater eben so, wie der aller Frommen, z. B. 7, 21; 10, 32. 33; 15, 13; 20, 23 u. f. w.,

endlich so, daß Jesus die Anrede oder das Bekenntnis zu sich als Gottessohn von andern annimmt, so besonders 16, 17. Wo aber Matthäus selbst redet, braucht er nie den Ausdruck Gottessohn von Jesu; doch ist in dieser Beziehung sein Bericht von der Empfängnis und Geburt sehr zu beachten. Was nun die betreffenden Worte Gottes betrifft, so können wir sie natürlich nicht so deuten, wie — sit venia verbo — Gott selbst sich dabei diesen seinen Sohn gedacht hat, sondern nur so, wie sie im Zusammenhang des betr. Textes ihre Erläuterung finden. In 2, 15 nun liegt (s. 3. d. St.) teils der Begriff des Antitypus von Israel als dem erstgeborenen Sohn Gottes (Ex. 4, 22), teils vielleicht auch die Anschauung Christi als des Hauptes der ganzen Gottesgemeinde N. u. A. L.; jedenfalls ist in Gh. die spezifische Gottesgemeinschaft, die im N. L. Israel genoß, in höchster Potenz verwirklicht. Das ist aber nicht, wie die moderne Theologie es immer darstellt, das, was man sittlich-religiöse d. h. in Willen und Gefühl vorhandene Gemeinschaft mit Gott nennt, sondern die theokratische der Schechinah, ein spezifisches reales Nahesein und sich selbst mitteilen Gottes an Israel, speziell dann an den theokratischen König. In dem nun, der das alles in höchster Vollendung genießt, ist vollends keine bloß ethisch-religiöse, sondern eine substantiell-reale, völlig spezifische, alle Analogie weit unter sich lassende Lebensgemeinschaft mit Gott gesetzt. Aber nur um den historischen, nicht um den präexistenten Christus handelt es sich 2, 15 und ebenso 3, 17. Hier tritt Jesus sein Messiasamt an, wird für dieses in spezifischer Weise mit dem h. Geist ausgerüstet und als solcher durch die Gottesstimme beglaubigt. Nicht aber ist hier „Sohn Gottes“ in dem Sinn einfach identisch mit „Messias“, daß der Inhalt jenes Begriffs absolut nur der des letzteren wäre. Sondern: weil Gottes Sohn, ist er Messias; weil er selbst für seine Person in spezifisch realer Lebensgemeinschaft mit Gott steht, kann er die Amtsaufgabe übernehmen und durchführen, das Gottesreich zu bringen, und ist Herr derselben, das *πάσα δικαιοσύνη* den Sündern bringt. Daß sein Verhältnis zu Gott bloß das der Liebe sein soll, folgt auch aus jenem *ἀγαπᾷ* nicht; ein Sohn, den der Vater liebt, ist doch nicht bloß und erst dadurch und darin Sohn, daß er geliebt wird, sondern Sohnsein ist sein Wesen, geliebt sein die Konsequenz teils des Wesens, teils der Art und Weise, wie er sein Sohnsein bethätigt. Wenn wir berechtigt wären, die johanneischen Aussprüche des Täufers (1, 26 ff., besonders das *ἐμπροσθέν μου* v. 30) in die Synoptiker hereinzunehmen, so läge zweifellos in der Gottessohnschaft zugleich die präexistente Gottheit. Da aber die Synoptiker diese Worte nicht haben, so muß bei ihnen der Sinn des *υἱός μου* ganz auf den historischen Christus beschränkt werden. Dies gilt auch für 17, 5. — Sodann die dämonischen Aussprüche über die Gottessohnschaft 4, 3. 6 u. 8, 29 fassen sicher den gewaltigen Herrn oder Bringer des Gottesreichs ins Auge, dem das Reich der Finsternis weichen muß; aber auch hier ist die persönliche Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht identisch mit der Amtsbezeichnung *Χριστός*, sondern auch hier ist die Anschauung die, daß er sachlich die Kräfte des Himmelreichs ins Spiel setzt, weil er sie persönlich seinem Wesen nach selbst in sich trägt. Die Aussagen der Feinde 27, 40. 43; 26, 63 könnte man geneigt sein am ehesten für den Satz anzuführen, daß Gottessohn einfach identisch mit Messias ist. Diese Juden haben doch jenen Titel nur so verstehen können, wie er hauptsächlich auf Grund von 2 Sam. 7 und Psalm 2 ihnen für den Messias bekannt war. Gewiß, aber einestheils wäre erst zu beweisen, daß in Ps. 2 der Sinn des „du bist mein Sohn, heut habe ich dich gezeugt“ einfach identisch ist mit dem des „*מָלִיךְ*“, also des vollendeten theokratischen Königs, und jedenfalls wäre auch dann dort keineswegs die sittlich-religiöse Gemeinschaft mit Gott, sondern diejenige, am Tag der Amtseinführung erfolgte Begründung eines spezifischen Verhältnisses zu Gott, wodurch er Inhaber des göttlichen, ewigen Thrones (vgl. Ps. 45) wurde, der eigentlich beherrschende Gedanke. Andernteils ist doch in jenen Reden der Feinde — von ihrer Seite spöttisch — die Meinung, in der Jesus selbst (auch seine Jünger) den Titel des Gottessohns von sich brauchte, ins Auge gefaßt. Und wenn auf die Bejahung der Frage 26, 63 sofort das Urteil über Jesus als Gotteslästerer gefällt wird, so hatte ja dies (vgl. auch zu 9, 3) gar keinen Sinn, wenn bei dem Anspruch der Gottessohnschaft von den Gegnern dem Herrn nur kurzgesagt eschionitisch-messianische Anschauung von sich selbst suggeriert wird, zumal da sie aus dem N. L. selbst (Jes. 9, Mich. 5 u. f. w.) und aus den späteren jüdischen Anschauungen wissen mußten, daß dem Messias eine geheimnisvolle wesentliche

Beziehung zu Gott, wie man nun sie näher sich denken möchte, zugeschrieben werde. Auch an all diesen Stellen handelt es sich ja nur um den historischen Christus, aber sie enthalten für ihn als Gottessohn irgendwie die Anschauung einer realen substantialen, einzigartigen Derivation seiner Person, seines Seins und Wesens aus Gott. Bei den Glaubensbekenntnissen der Freunde 14, 33; 16, 16 können wir dies viel weniger bestimmt behaupten, weil dieselben nicht, wie die Anklagen der Feinde, ausdrücklich Bezug nehmen auf einen etwa schon von ihnen vernommenen Ausspruch oder Anspruch Christi selbst, er sei der Gottessohn, man also hier in der That sich darauf beschränken kann, sie bekennen damit eben den Glauben an die Gottessohnschaft des Messias in dem Sinn, wie sie selbst sich dieselbe auf Grund des A. T. denken; und 16, 16 ist es (s. z. B. St.) wahrscheinlich, daß für Petrus die Begriffe *Χριστός* einerseits, *υἱὸς θεοῦ* andererseits im Verhältnis der Koordination (was aber nicht = Identität des Begriffsinhalts), nicht der Gradation stehen. Aber von bloß sittlich-religiösem Verhältnis zu Gott ist auch in diesen Stellen entfernt nicht die Rede; in 14, 33 tritt jedenfalls die Idee des wunderbaren, göttlich-mächtigen Herrn und Verfügers über die Natur beherrschend hervor (vgl. 4, 3. 6). Und 16, 16 stellt jedenfalls den Gottessohn weit hinauf über die bloßen, wenn auch noch so hohen Anschauungen der Leute von ihm als Propheten (v. 14), mindestens also hebt er sich als Herr des Reiches Gottes von dessen Dienern spezifisch ab. Und vollends, was dann Jesus selbst auf Petri Bekenntnis antwortet, einmal daß er nur durch göttliche Offenbarung habe zu dieser Erkenntnis gelangen können — das kann er doch nicht sagen, wenn Petr. damit nur einen ebonitischen Messias bekannte —, sodann daß Er eine Gemeinde bauen werde, welche auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen können und worin Sündenvergebung erteilt werde, das alles sagt zwar nicht direkt göttliches Wesen, aber doch göttliche Herrenstellung und himmlische Lebensmacht von ihm aus, wie sie sich zuzuschreiben in der That von einem bloßen, nur in sittlich-religiösem Verhältnis zu Gott stehenden menschlichen Messias schwärmerische Thorheit oder gar Blasphemie wäre. Endlich in 27, 54 können wir zwar nicht sagen, welchen Begriff der Centurio mit „Gottessohn“ verbunden hat, aber sicher wollte er es aussprechen: der Mann war, für was er sich ausgab, Gottes Sohn. So leitet auch diese Stelle zu denjenigen über, in welchen Jesus selbst so sich nennt. Unter diesen ist 26, 64 dadurch besonders wichtig, daß Jesus mit einem Eid die an ihn — und zwar (s. o.) mit der Insinuation der Gotteslästerung — gerichtete Frage, ob er der Gottessohn sei, feierlich bejaht. Dachte er sich als Gottessohn nur in dem Sinn, wie es ihn die modern-liberale Theologie thun läßt, so wars ihm ein geringes, den Vorwurf der Gotteslästerung zurückzuweisen. Dann aber war er jedenfalls ein sinnloser Schwärmer, wenn er sofort beifügt, von jetzt an werden seine Feinde ihn in den Wolken des Himmels kommen sehen u. s. w. Schon damit schreibt er sich etwas zu, was über das einem noch so gottgeintem Menschen mögliche Maß weit hinausgeht. Doch liegt die wesentliche Gottessohnschaft in diesen Ausdrücken allerdings nur mittelbar, ihre unmittelbare Richtung haben sie auf die göttliche Stellung des Reichsvollenders. Wie man aber aus 11, 27; 24, 36 u. 28, 19 die wesentliche Gottessohnschaft der Person als solcher wegbringen kann, ist uns ein Rätsel. Allerdings redet auch 11, 27 nur vom historischen Christus; von ontologisch-trinitarischem Verhältnis ist keine Rede, und allerdings ist das unmittelbare Objekt, auf welches das nur dem Vater mögliche Erkennen des Sohns sich im dortigen Zusammenhang bezieht, nicht das persönliche Wesen des Sohns an und für sich, sondern derselbe als Träger der Offenbarung, als Inhaber und Vermittler des ganzen Reichsgeheimnisses und Reichslebens (s. z. B. St.); aber daß Er als solcher absolut nur vom Vater erkannt wird, darin liegt doch für diesen kategorischen *υἱὸς* eine solche Tiefe oder Fülle göttlichen Lebensbesizes, daß die Voraussetzung, ohne welche dieser Ausspruch ganz in der Luft steht, ein Wesens- oder Naturverhältnis so einzigartiger Weise sein muß, daß er ein Gott in dieser Beziehung koordiniertes Wesen sein muß, selbst ein göttliches Wesen. Ohne naturhafte Gottessohnschaft als Hinter- oder Untergrund ist die Anschauung dieser Stelle vom Lebens- und Erkenntnisverhältnis des Sohns und Vaters gar nicht zu denken. Sodann in 24, 36 steht der kategorische *υἱὸς* in einer Klimax über den Engeln, wie vollends über den Menschen. Er ist also, obgleich unter Gott, weder Mensch noch Engel; sein Sohnsein kann also unmöglich nur ein zu seinem menschlichen Wesen hinzukommendes Verhältnis zu

Gott sein, sondern ist eben sein Wesen selbst. Auch hier handelt es sich ja nur um den historischen Christus; aber eine historische Persönlichkeit, die höher als die Engel steht, ist keine bloß der Zeit angehörige. Endlich 28, 19 ist einfach der Sohn (wie der Geist) dem Vater koordiniert und mit nichts angedeutet, daß das Taufen auf des Sohnes Namen etwas anderes, eine niedrigere Art von Angehörigkeitsverhältnis der Täuflinge an ihn, als an den Vater bedeuten solle. Auch hier ist (f. z. d. St.) nicht unmittelbar von der ontologischen Trinität die Rede, aber sie ist (in der biblisch notwendigen Modifikation der Kirchenlehre) die notwendige Voraussetzung der Stelle. Über 17, 25 f. f. z. d. St. Wenn man so gerne liberalerseits betont, wie selten verhältnismäßig in den Synoptikern, verglichen mit Johannes, der Name Gottessohn für Christum erscheine, so kommen außer den schon besprochenen, nicht wenigen Stellen noch alle die in Betracht, in welchen Jesus Gott *ὁ πατήρ μου* in einem Sinn nennt, der ganz von selbst seine Sohnschaft als eine spezifisch andere, denn die aller Menschen, auch der Frömmsten, enthält; doch wollen wir dieselben hier nicht näher untersuchen; die einfache Thatsache schon, daß Jesus nicht ein einzigesmal sich und Menschen zusammennehmend „unser Vater“ sagt, macht die Gleichstellung seines Verhältnisses zu Gott mit unserem, auch dem der Gemeinde absolut unmöglich. Das Resultat unserer Untersuchung ist dieses: direkt und ausdrücklich ist in den betreffenden Aussprüchen des Ev. Matth., auf die wir hier uns beschränken, und von denen die der betreffenden Theologie unbequemem für ganz oder halb unecht zu erklären Willkür ist, von der metaphysischen Gottessohnschaft Christi als präexistenten niemals die Rede, es handelt sich immer um den historischen Christus; keineswegs aber ist die Gemeinschaft mit Gott, auf welche dessen Gottessohnschaft sich bezieht, nur die sittlich-religiöse Gemeinschaft, wie sie auch andere Fromme erfahren, sondern durchaus und immer handelt es sich um ein spezifisches Verhältnis der Art, daß in ihm und zwar nicht bloß in seinem Berufswirken, sondern in seiner Person als solcher das göttliche, himmlische Leben da ist und nur in ihm sich den Menschen erschließt; er ist der Reichsherr, der Messias, aber in seinem Reich teilt er das göttliche Leben mit, das er, eben als Gottessohn, persönlich, wesentlich in sich hat. Dies ist die Anschauung des N. T.: sein persönliches Sein ist causa seines Wirkens; nicht ist umgekehrt, wie die moderne Theologie es darstellt, sein Wirken die causa seines Seins d. h. des von uns ihm zugeschriebenen Seins (das *causatum causa causae*). Wie aber Jesus diese das Gottesleben als seine innerste Natur in sich habende Person geworden ist, das deutet Mt. durch die übernatürliche Erzeugung an, dadurch daß Gott physisch sein Vater ist; und für uns mittelbar durch sein Wirken ist sein göttliches Leben geworden hauptsächlich durch seine Geistausrüstung bei der Taufe. Daß aber jenes physische Verhältnis des historischen Christus zu Gott auf einem Wesensverhältnis dieser Person als einer an sich göttlichen, eo ipso präexistenten zu Gott ruht, das ist, aber ohne alle ausdrückliche Hervorhebung der Präexistenz, da und dort, besonders 11, 27 und noch mehr 28, 19 angedeutet.

ἤλθεε wohl Frage, die Bitte, es nicht zu thun, einschließend oder besser gesagt: mit Grauen dieses Thun abwehren wollend. — *πρὸ καιροῦ* (nur bei Matth.) noch ehe der Tag des Endgerichts da ist, an welchem, wie die Dämonen wissen, freilich unweigerlich und definitiv der Satan und sein Heer von der Erde, auf welcher er jetzt noch als *ἄρχων τοῦ κόσμου* schaltet, in den Abgrund geworfen wird; cf. apoc. 12, 9. 12; 20, 2. 3. 10. Aber deswegen, weil dieses *πρὸ καιροῦ* auf die Verstoßung in den Abgrund geht, muß nicht auch *βασανίσαι* hierauf sich beziehen (Weiß, Reil u. a.). Bei Luk. ist das letztere von der ersteren ausdrücklich unterschieden (8, 28. 31). Vielmehr ist der Gedanke der aus den Besessenen redenden Dämonen dieser: einstens, wenn der *καιρὸς* da ist, wird ja freilich Dual über uns kommen, sc. durch die Verstoßung in den Abyssus; aber jetzt meinen wir noch von Dual verschont und im Besitz solcher Menschen bleiben zu dürfen. Also einzig richtig Engel: tormentum est daemoniis carere corpore aut humano aut bruto.

Tatsächlich also enthält das Wort der Dämonen die Bitte, sie nicht auszutreiben, vgl. das *γαρ* bei Mark. 5, 8; Luk. 8, 29. Diese aber modifizieren sie (weil ja nach Mark. 5, 8 Jesus schon den Befehl der Austreibung gegeben hatte) V. 31 dahin, sie wenigstens in die Schweine zu schicken. Das setzt voraus, daß die Dämonen Geschöpfe haben wollen und gewissermaßen haben müssen, an denen sie ihre Unheil schaffende Macht ausüben können; zu den Schweinen als unreinen Tieren haben die *πνεύματα ἀκάθαρα* auch eine Art Naturzug; endlich kommt wohl auch in Betracht, daß diese Dämonen gerade in dieser Gegend bleiben wollen. Wie aber das Eingehen derselben in die Schweine¹⁾ (v. 31 *ἀπῆλθον εἰς*, Mark. u. Luk. *εἰς ἡλθον*), also das, daß sie in diesen Wohnung nehmen, näher zu denken, namentlich ob und wie etwa eine Verbindung des Dämon mit der Tierseele, ähnlich wie bei der menschlichen Beseßtheit, anzunehmen ist, darüber können wir nichts bestimmen. Es liegen ja überhaupt hier Rätsel vor, die wir nicht zu enthüllen vermögen, wegen deren Dunkelheit aber solche Erzählungen für Mythen u. dgl. zu erklären ebenso lächerlich wie anmaßend ist für Menschen, die nun eben einmal in die Geisterwelt keinen Einblick haben. — V. 32. *καὶ ἰδοὺ* u. s. w. Die dämonische Macht erweist sich sofort als den von ihr beseßenen Verderben bringend. — V. 34. *παρεκάλεσαν* u. s. w. Das Motiv war ein gewisses Grauen vor dem Gewaltigen, der indirekt ihnen so großen Schaden zugefügt hatte und den sie doch nicht anzutasten wagen. So wollen sie lieber nichts mit ihm zu schaffen haben. — Was aber das Verhalten Jesu selbst betrifft, besonders daß er die Bitte der Dämonen gewährt, so beachte zuerst Bengels Bem.: *etiam hosti indulgetur interdum aliquid, cf. Iob 1*. Sodann kommt näher folgendes in Betracht: 1) Jesus selbst sieht offenbar (vgl. zu v. 31) in dem Begehren der Dämonen nicht etwas an sich ungerechtfertigtes, sonst hätte er es ja nicht gewährt. Da nun einmal der Satan *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* ist, so muß auch die Ausübung seiner Herrnmacht bis zu einem gewissen Grad geduldet werden. 2) Nicht direkt im Text angedeutet, jedenfalls aber durch denselben nicht verwehrt und sonst an sich wahrscheinlich ist, daß Jesus zugleich mit dem Gewährenlassen dieser in die Augen fallenden Selbstdarstellung der dämonischen Verderbensmacht eine pädagogische Einwirkung teils auf die Kranken, teils auf die Jünger, teils auf die sonstigen Leute beabsichtigt. Da mußte ja Jeder sehen, was es um das Reich der Finsternis sei. 3) Jesus selbst tritt durchaus als der Herr auf, dessen Heilsabsicht (d. h. teils der Heilung des Kranken, teils jener pädagogischen Einwirkung) alle anderen Rücksichten weichen müssen. *Jus et potestatem Jesu res ipsa ostendit*, Bengel. Wenn z. B. de Wette sagt: „Der Vorwurf, daß Jesus seine geistige Wohlthätigkeit auf Kosten der irdischen Angelegenheiten der Gergesener geübt habe, ist nicht ganz leicht abzuweisen; Jesus war auch sonst in Ansehung des gemeinen Nutzens nicht sehr bedenklich (21, 12)“, so beweisen dergleichen Dikta nur, daß man eben das echte neutestamentliche Christusbild, die auch

¹⁾ Mit welchem exegetischen Recht biegt Behschlag B. J. I S. 294, II S. 193 den unbestreitbar klaren Sinn des Textes um in folgenden Satz: „natürlich hat der Beseßene in dem letzten Anfall seiner Raserei, in dem sich dieselbe brach, die Tiere in den See gesprengt.“? Kann B. sagen, so habe es der Evangelist gemeint?

bei den Synoptikern überall hervorstrahlende Herrlichkeit des Menschgewordenen, der wie sein Vater Macht über alles hat, nicht sehen und anerkennen will. Wir halten es auch nicht für nötig, das zur Hilfe zu nehmen, daß der Besitz von Schweineherden gegen das Gesetz, also dieser Verlust eine Strafe war (vgl. Wicl.). Jenes ist gar nicht richtig, das Gesetz verbietet nur das Essen von Schweinefleisch (Lev. 11, 7; Deut. 14, 8), erst die Tradition hat das zum Verbot des Schweinehaltens erweitert. Auch die Annahme, daß die Besitzer Juden waren, ist nicht ganz sicher.

Meditation zu 8, 23—34.

Zwei ergreifende Bilder von Jesu Macht. Auch hier steht dieselbe im Dienst der Liebe, sie dient dazu, Leben zu erhalten. Aber der eigentlich beherrschende Eindruck dieser Erzählungen ist doch der der erhabenen Gottes- und Geistesgewalt, vor der wir uns anbetend zu beugen haben. Beim ersten Wunder stehen die Menschen staunend da, beim zweiten bitten sie gar, von Grauen erfüllt, Jesum, von ihnen zu weichen. Das wollen nun wir gewiß nicht, aber wir wollen in tiefster Ehrfurcht betrachten und zu Herzen nehmen Jesu Macht 1) über die Natur, 2) über das Reich der Finsternis. ad 1, v. 23—27: a) der Sturm. Wenn Jesus im Schiff ist, so ist damit keine Bürgschaft gegeben, daß nun nur glückliche Fahrt stattfinden müsse; im Gegenteil, da kommt oft erst recht Sturm, Not, Anfechtung aller Art. Und Jesus schläft! wie teilnamlos scheinbar, wie wenig hilfsbereit! 1) Und ähnliches findet sich noch heute in jedem Christenleben. b) Da soll sich zeigen, wie es mit unserem Glauben steht. Wie die Jünger, so werden auch wir kleinmütig und müssen — Gottlob aber dürfen auch — uns vom Herrn darob strafen lassen. Aber wir dürfen auch zu ihm schreien. c) Und wenn er wirklich bei uns ist, so erfahren wir auch seine Macht zu unserem Heil. Wie strahlt seine Größe schon hervor aus seinem ruhigen Schlafen mitten im Sturm, vollends dann aus seinem Machtwort und dessen Erfolg. Auch gegenüber dem „Ungeßüm des Herzens“ schafft Christus der Herr große Stille“ (Bengel). Die Antwort auf die Frage: was ist das für ein Mann? sollte uns nicht schwer werden. ad 2, v. 28—34. a) Zu Jesu Zeit traten besonders viele Beseßene auf, hier versuchte der Satan mehr als je, die Menschen in seiner Gewalt festzuhalten. Es handelt sich um den Entscheidungskampf zwischen dem Reich der Finsternis und dem des Lichts. Und wir thun hier Blicke in das Geheimnis des satanischen Reiches, welche — so dunkel uns vieles bleibt und so wenig wir abergläubischen über den Rahmen der h. Schrift hinausgehenden Meinungen uns hingeben wollen — uns zeigen, wie eng körperliches und geistiges Leben, die irdische Welt und die Geisterwelt mit einander verflochten ist; cf. 12, 43; Eph. 2, 2; 6, 12. b) Aber Jesus ist der Sieger über das Reich der Finsternis. Selbst die Dämonen müssen ihn als den Gottessohn anerkennen, der sie quälen kann und zuletzt in die ewige Nacht verstoßen wird, cf. Joh. 12, 31. Davon machen wir auf unser Leben die Anwendung: auch wenn der Kampf der beiden Reiche noch nicht zur letzten Entscheidung gekommen ist, so hat doch über die, welche Jesu angehören, der böse Feind kein Recht und keine Macht mehr, wir können Jak. 4, 7 befolgen. c) Das

1) Vgl. Luther, Erl. Ausg. 2, 42 u. 49.

Verfahren Jesu gegenüber der Herde und deren Besitzern beweist, daß Er, wie sein Vater — und wie oft zeigt dieser das z. B. durch Hagel und Seuche u. dgl. — Macht hat über Menschen und Eigentum derselben und diese Macht, aber im Dienst erziehender Liebe und Weisheit, anwendet, wie Er will, durch Geben und Nehmen. Das letztere ist freilich den irdisch-gesinnten so unangenehm, daß sie lieber Jesum gar nicht bei sich haben wollen. Aber wer weiß, um was es sich auch in seinem Leben handelt, der übergibt sich ihm und bleibt bei ihm.

Kapitel 9.

9, 1—8.

Inhaltsübersicht: Heilung des Sichtsbrüchigen. Dem nach Capernaum zurückgekehrten Jesus wird ein Sichtsbrüchiger zugebracht, dem er seine Sündenvergebung ankündigt (v. 1. 2). Schriftgelehrte erklären das für Gotteslästerung (v. 3), aber Jesus beweist ihnen, daß er die Vollmacht hiezu habe, durch die Heilung des Kranken (v. 4—7). Eindruck auf das Volk (v. 8).

Vgl. Mark. 2, 1 ff.; Luk. 5, 17 ff. Beide stimmen gegen Matth. zusammen in der Anreihung an das Vorangehende und in Details, s. bes. zu v. 2. — B. 1. καὶ ἐµβὰς u. s. w. Der Bitte der Leute 8, 34 entsprechend. Dominus beneficia sua non obtrudit invitis, Bengel. — ἰδίᾳ πόλιν d. h. die ihm als Wohnstätte angehörige Stadt (Nösgen zieht Joh. 1, 11 bei, aber sonderbar) heißt (nur hier) Capernaum, cf. zur Sache 11, 23, Bengel: exaltata hoc incola. — B. 2. Das Nähere über die Art des Herbeischaffens des Kranken berichten Mark. u. Luk. — παραλυτικὸν s. z. 4, 24. — πίστιν αὐτῶν, zunächst der Träger, die wohl Angehörige des Kranken waren; deren Glauben sieht er an dem Herbeibringen selbst, zumal da dieses nach Mark. u. Luk. mit so viel Mühe verbunden war. Selbstverständlich aber erfüllen die Träger das sehnliche Verlangen des Kranken selbst, und so kommt auch dessen Glaube in Betracht. Die Anrede Jesu an ihn θάρσει τέκνον und die sofortige Zusicherung der Sündenvergebung beweist, daß Jesus, der Herzenskündiger (Joh. 2, 26), in dem Mann den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit erkennt und diesen liebend stillt. Dadurch erhält nun auch der Begriff der πίστις (vgl. zu 8, 10) eine nähere Bestimmung; sie war zunächst ein Vertrauen auf Jesu helfen können und wollen in der leiblichen Not, sodann aber auch das erhoffen, begehren und hinnehmen seiner Heilandskraft gegenüber der Sünde; das erste überwog bei den Trägern, das letztere beim Kranken selbst. Ob endlich Jesus damit, daß er zuerst die Sündenvergebung ausspricht, zugleich (wie Joh. 5, 14?) andeutet, die Krankheit des Mannes sei Folge bestimmter Sünden gewesen, was natürlich (gegen Nösgen) mit Joh. 9, 3 nicht im mindesten streiten würde, das läßt sich wohl nicht bestimmt entscheiden. — τέκνον im Mund Christi als Anrede nur noch Mark. 10, 24 (bei Joh. τεχνία), vgl. auch unten zu v. 22. — ἀγίνονται, sie werden, eben jetzt, eben durch dies mein Wort, vergeben.

Zum erstenmal (außer 6, 12 ff.) tritt hier der Begriff der Sündenvergebung auf. Wenn nachher die Schriftgelehrten Jesu wegen seines sündenvergebenden Thuns den Vorwurf der Gotteslästerung machen und der Herr seinerseits nicht durch einfache Zurückweisung, sondern da-

durch reagiert, daß er die Gotteskraft und Vollmacht der Sündenvergebung in Parallele setzt mit der Gotteskraft der leiblichen Heilung, so erkennt er damit objektiv, die Sache betreffend, die in jenem Vorwurf enthaltene Anschauung an, daß Sündenvergebung ein Prärogativ Gottes ist. Eben- daher muß der Begriff derselben inhaltlich durchaus durch das Verhältnis Gottes zum Sünder bestimmt sein, der letztere ist Gottes gerechter Strafe verfallen, diese ist aber nicht hauptsächlich eine äußere, sodas Sündenvergebung = äußerlicher Straferlaß wäre, sondern die Strafe für die Sünde besteht darin, daß der heilige Gott sich, die Sphäre seiner Lebensintergrität, die er dem Glaubenden, Bußthuenden u. s. w. öffnet, wahr gegen den Sünder, was dieser als (objektiv) Recht, (subjektiv) Schuld innerlich erfährt, oder daß Gott sich von dem, der sich durch die Sünde von ihm geschieden hat, auch seinerseits scheidet, ihn nicht mehr Lebens- einwirkung, sondern Tod, Vereinnung seines Seins durch Gott, und damit innere und äußere Dis- harmonie, Unfrieden u. s. w. erfahren läßt. So rechnet Gott die Sünde an, mißt dem Sünder die verdiente Folge derselben zu; die Sündenvergebung aber ist das Aufhören dieser Zurechnung (Ps. 32, 1 f.; Röm. 4, 8), die durch die Gnade Gottes erfolgende Aufhebung dieser rechtmäßigen Folge der Sünde. In dem Gesamttakt, womit Gott jene Scheidung aufhebt und das Band zwischen sich und dem Sünder neu knüpft, ist die Sündenvergebung das erste, wesentlich negative Stück, die Deklaration nicht bloß, sondern die volle, lebenskräftige Statuierung, daß die Sünde nicht mehr in der geschilderten Weise zugerechnet wird, und das erfährt sofort der Sünder in der Weg- nahme des Schuldbewußtseins, des Unfriedens, der Angst vor Gottes Gericht u. s. w., in dem Gefühl der neu zugewendeten Vaterliebe Gottes. Immer neu werden nun Stellen wie die unfrige (auch Luk. 7, 47 ff. u. ähnl.) gegen die kirchliche (und sicher paulinisch johanneische) Lehre vom Tod Christi in folgender Weise verwendet: wenn Jesus schon während seines Erden- lebens Sündenvergebung erteilte, so kann nicht erst Tod und Auferstehung tatsächlich, objektiv die Möglichkeit der Sündenvergebung bewirkt haben, also kann auch zwischen der Gnadenanwen- dung, die vor seinem Tod erfolgte, und dem, was erst Tod und Auferstehung erwirkte, kein Unter- schied sein. Bei dieser Darstellung aber wird zweierlei übersehen: einmal stellt auch die kirchliche Lehre den Tod Christi nicht als etwas völlig apartes, nur für sich selbst bedeutungsvolles dem übrigen Leben und Werk Christi gegenüber, sodas das, was jener — und das, was dieses wirkte, zwei auseinanderliegende Dinge wären. Vielmehr handelt es sich um Ein Gesamtwert der obedientia activa und passiva, und auch letztere ist nach 8, 17 schon für das Wirken des Lebenden sehr in die Waagschale zu legen; es ist Ein Gesamtprozeß der Heilsauswirkung, der aber erst im Tod und in der Auferstehung seinen Abschluß erreicht, und so trägt schon der Lebende in sich und teilt von sich aus das Heil, das dann der Gekreuzigte und Auferstandene erst in seinem ganzen vollen Strom auf Sünder überleitet. Und — dies ist das zweite — es sind Stufen der Mitteilung dieses Einen Heils zu unterscheiden. Was der Kranke hier erfährt, ist die wirkliche Zusicherung der Vatergnade Gottes, aber zu dem, was Paulus die *καὶνὴ κρίσις*, Johannes das *τέκνον θεοῦ* nennt, ist er noch nicht geworden. Was er erfährt, ist eine Kraft- und Friedenszuflutung aus Gott in sein Gefühl, Gewissen, Willen, kurz eine sittlich-religiöse köstliche Restituierung und Er- hebung seines Innenlebens, aber pneumatisch reale Versetzung in das neue Gottesleben ist es noch nicht. Das hat erst der Gekreuzigte und Erhöhte möglich gemacht. Daß vollends das Gesagte in seiner Art auf den Unterschied der alt- und der neutestamentl. Sündenvergebung anzuwenden ist, versteht sich von selbst.

B. 3. Die erste, von Matth. berichtete Kollision mit den *γραμματεῖς*, welcher sofort eine zweite (v. 11 *Φαρισαῖοι*) und dritte (v. 14) folgt. — *ἐν ἑαυ- τοῖς*, Mark. *ἐν ταῖς καρδίαις*; so ist wohl auch unser *ἐν ἑαυτ.* nach v. 4 (*ἐν θυ- μῷς*) gemeint, nicht wie Luk.: *ἤρξαντο διαλογίζεσθαι λέγοντες*, doch vgl. bei Luk. v. 22). — *βλασφημεῖ*, derselbe Vorwurf, und zwar wegen der Deklaration als Gottessohn 26, 65; Joh. (5, 18) 10, 33. 36. Daß der Messias selbst Sünden vergeben werde, sagt keine Stelle des N. T. aus, Jesus schrieb sich also hier etwas zu, was auch die höchsten N.T.lichen Weissagungen für die messianische Zeit Gott reserviert

hatten, vgl. z. B. Jer. 31, 34; Jes. 43, 25. Bengel: blasphem. est cum 1) Deo tribuntur indigna, negantur digna, 2) Dei propria comunicantur cum iis quibus non competunt. — B. 4. ἰδὼν als Herzenskundiger (vgl. Mark. 2, 8). Möglich, daß auch ihre Geberden verrieten, was sie dachten. — πονηρὰ nicht zu ergänzen „von mir“, d. h. „ihr denkt, daß ich arges begehre“, sondern: das, was ihr im Herzen habt, nämlich daß ihr mich für einen Gotteslästerer haltet, ist ein πονηρὸν, ein schlimmer und ungerechter Vorwurf. — B. 5. τί γὰρ u. s. w. γὰρ begründet das, daß ihr ἐνθυμεῖσθαι ein böses und unberechtigtes ist; ihr sollt sofort einsehen, daß euer Urteil über mich πονηρὸν ist, dadurch, daß ich euch beweise, ich habe die Vollmacht von Gott zu dem, worüber ihr mich einen Gotteslästerer scheltet, ich handle also im Namen Gottes selbst. — τί εὐχομένωτερον u. s. w. statt sofort positiv den Beweis dafür, daß er die Gottesvollmacht besitzt zur Sündenvergebung, einer Gotteshandlung, die man nicht kontrollieren, an dem in die Augen fallenden Erfolg nachweisen kann, zu erbringen durch Vorführung einer Gotteshandlung, die unwiderprechlich klar seine Vollmacht als Lebensfürst ausweist, womit also die Korrespondenz der beiden Seiten seiner Einen Lebensaufgabe, der geistlichen und leiblichen hervorträte, statt dessen argumentiert Jesus ad hominem und akkommodiert sich dem von den Gegnern angestellten Raisonnement, welches jene beiden Seiten oder Handlungen nicht einfach parallel, sondern die eine als die schwierigere höher stellt denn die andere: nicht wahr, will er sagen, ihr denkt, das sei eine leichte Sache, zu sagen: deine Sünden werden dir vergeben, aber das sei ein bloßes Wort, das als göttlich real giltig nur dann ausgewiesen sei, wenn der Betreffende auch das Schwerere, die Heilung vollbringe? Gut, ich will euch diesen Beweis erbringen. — B. 6. ἐξουσίαν, nachdrücklich vorausgestellt. Zur Sache s. z. 7, 29. — ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. s. z. 8, 20. — ἐπὶ τ. γῆς gehört zu ἀγιέναι; Bengel: hic proprie locus ubi et admittuntur peccata et remittuntur. Terra theatrum operum Christi ab initio, quin palaestra peccati et gratiae. Omnem potestatem, inquit, habeo in coelo, quidni etiam in terra? 16, 19; 28, 18. Coelestem ortum hic sermo sapit. In der That hätte die Betonung des ἐπὶ τ. γῆς keinen Sinn, wenn nicht der von uns 8, 20 dargelegte Hauptgedanke des Begriffs „Menschensohn“, daß er der Mensch gewordene Gottessohn ist, richtig wäre: auf Erden bin ich gekommen, um allda Sündenvergebung, Erlösung zu schaffen. — τότε λέγει u. s. w. Der Nachsatz zu ἵνα u. s. w. ist ἐγερθεὶς ἄρον u. s. w., das τότε λέγει ist Zwischenbemerkung des Verfassers, um für die Leser den unmittelbaren Übergang aus der Rede zu den Schriftgelehrten auf die zum Kranken deutlich zu machen. — τ. κλίνην ein sog. Spanbett, ein einschläfriges, tragbares Gestell mit Rissen nach Art unserer Feldstühle (Riehm). — B. 8. ἐφοβήθησαν vgl. 7, 28, die Furcht vor der Gottesmacht, die hier sich offenbart. — τοῖς ἀνθρώποις Plural der Kategorie, statt „einem Menschen“, sc. Jesu. Die gewöhnliche Auffassung (auch Keil und Nösgen): „durch oder in Jesus hat Gott der Menschheit überhaupt solche Macht gegeben“ hat das ἐξουσίαν gegen sich; denn nicht die ἐξουσία, sondern nur deren Wirkung kommt allen Menschen zu.

Meditation zu 9, 1—8.

Die Erde ist der Schauplatz der Sünde und des Elends, aber gottlob auch der Gerechtigkeit und des Lebens in Christo. Auf die Erde ist Er gekommen, um Himmelsleben ins Erdenleben hineinzutragen. Und wie der Sichtbrüchige können noch heute alle Elenden Ihn als den mit solcher Gottesmacht Bekleideten für Seele und Leib kennen lernen. Wie wichtig aber ist hiefür, daß wir die beiden Seiten seines Heils, die geistliche und leibliche, ins rechte Verhältnis setzen. Was halten wir für schwieriger und was ist uns wichtiger, die leibliche oder die geistliche Heilung? dem, der nach Gottes Reich vor allem trachtet, fällt das übrige, das leibliche, auch zu! Ein Heilwerk Jesu ist's, aber es geht von innen nach außen. Die Macht, die dem Menschensohn auf Erden gegeben ist, tritt uns entgegen in den zwei Worten: 1) deine Sünden sind dir vergeben, 2) stehe auf und wandle. — ad 1, v. 1—5: a) Man sieht an Jesu Wort, daß der Kranke sich hauptsächlich nach Sündenvergebung sehnt. Ob seine Krankheit mit besondern Sünden zusammenhieng¹⁾ oder nicht, jedenfalls hat sie ihn — und so soll es immer sein — zur Selbstprüfung und Sündenerkenntnis, zu der Erkenntnis geführt, daß die schlimmste Plage nicht Krankheit, sondern die Sünde sei. Aber solch ein Kranker darf auch getrost mit gläubiger Hoffnung dem Sünderheiland nahen. b) Jesus, der Herzenstkündiger, sieht die innere Not und den Glauben, und wenn derselbe erst sensforngroß wäre. Und ohne daß eine Bitte um Gnade von seiten des Kranken oder seiner Angehörigen berichtet ist, kommt er ihm entgegen mit der Ankündigung der Vergebung. Welche Liebe (vgl. „mein Sohn“), welche Fülle von Erbarmen, das die schwerste Last vom Gewissen nimmt. Aber auch c) welche Macht! Die Pharisäer hatten von ihrem Standpunkt, ja in gewissem Sinn selbst vom A. T. aus (s. Greg.) Recht, wenn sie einem bloßen Menschen, und wärs ein bloß menschlicher Messias, den Anspruch auf die Vollmacht zur Sündenvergebung bestreiten. Aber Jesus ist eben kein bloßer Mensch, sondern der auf die Erde gekommene Gottessohn. Und daß er das ist, erfahren noch immer alle, die heute durch Ihn — und in höherem vollerm Sinn als jener Kranke, denn wir haben den Gekreuzigten und Auferstandenen — von der Sündenschuld und Sündenmacht los werden. — ad 2, v. 5—8: a) Es ist ein Gesamtend, das der Sünde und des irdischen Jammers, was auf uns lastet. Und die volle Erlösung, nach welcher alle Creatur sich sehnt, ist erst dann da, wann, wie die Sünde, so auch all ihre Folge von uns genommen ist. Das Christentum will kein bloß spiritualistisches Leben, geschweige bloße schöne Ideen u. s. w. geben, sondern ein ganz neues volles Einzel- und Gesamtleben. Dazu wirds freilich erst in einer neuen Gotteswelt kommen, aber gottlob b) es kommt dazu, und schon jetzt dürfen wir da und dort ein Angeld des Künftigen erfahren. Mit mächtigem Wort heilt Jesus den Kranken. Und schon manche haben seitdem, z. B. auf das Gebet hin, ähnliches erfahren; auch was die menschliche, christliche Liebe thut, um anderer

¹⁾ Claus Harms hat über unsern Text eine äußerst lehrreiche Predigt mit dem Thema: „unsere Sünden und unsere Leiden in ihrem Zusammenhang“ f. Winter- und Sommerpostille 5. Ausg., Leipzig 1836 II S. 366 ff.

Jammer abzuheilen, in dem ist Jesu Werk gleichsam fortgesetzt. Aber freilich Seine Sache ist es, ob er auch uns und unsere Kranken leiblich heilen will; und wen er noch im Leiden läßt, der weiß doch: Er ist da, der der Menschheit Jammer enden wird und der auch so, wie Er will, und wann Er will, meinen Jammer endet. Da überkommt uns freilich auch, wie die Leute im Text, Furcht vor Ihm, man betet Ihn den Herrlichen, den Menschen, der Gottesmacht in sich trägt, in tiefer Beugung an.

9, 9—17.

Inhaltsübersicht: 1) Der Zöllner Matthäus folgt Jesu Ruf von der Zollbude weg (v. 9); bei Tisch murren Pharisäer über Jesu Gemeinschaft mit Sündern (v. 10. 11), Jesus erklärt, daß er gerade für Sünder gekommen sei (v. 12. 13). 2) Die Jünger Johannis fragen, warum Jesu Schüler nicht fasten (v. 14), Jesus weist darauf hin, daß die Zeit zum Fasten für seine Jünger erst mit seinem Hingang kommen werde (v. 15), daß es aber auch an und für sich nicht passe, das neue, was er bringe, mit den alten Einrichtungen und Formen äußerlich zusammenzufügen, der neue Inhalt brauche neue Formen (v. 16. 17).

B. 9. Vgl. Mark. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff.; Anschluß ans Vorangehende, wie bei Matth. — *τελώνιον* Zollstätte, Zollbude. Über die Zöllner s. zu 5, 46. — *Ματθαίον* s. d. Einl. Daß er identisch ist mit dem Levi der angef. syn. Par., ist zweifellos. Ob er schon früher zum weiteren Jüngerkreis oder auch zum engeren so gehört hat, daß er, ähnlich wie andere s. z. 4, 18, nach dem ersten Anschluß an Jesum wieder zu seinem Beruf zurückgekehrt wäre, kann man nicht entscheiden. Immerhin macht diese Annahme teils leichter begreiflich, daß ihn Jesus hier so von der Zollbude weg zu definitivem Eintritt in seinen Dienst beruft, teils wird (vgl. zu 10, 1) so das Verhältnis von Matth. und Luk. wenigstens etwas lichter, sofern M. den Jüngerkreis bis hieher (resp. 10, 1), also namentlich auch nach der Bergpredigt als noch nicht geschlossenen erscheinen läßt, während Lukas, freilich unsere Erzählung vor die Bergpredigt legend, schon vor dieser (6, 13 ff.) den Zwölfkreis als fertig darstellt. Markus endlich steht, wenn man 2, 13 ff. u. 3, 13 ff. vergleicht, eigentümlich in der Mitte zwischen den beiden anderen. — *ἀκολούθει μοι* cf. 4, 19. 21; 8, 22, nämlich als einer, der von nun an ganz mir und meinem Dienst gehört. Zu der Befolgung des Rufs von seiten des Matth. vgl. Nösg.: „obsequium generosum, weil er für allen Schaden, der den römischen Auftraggebern erwuchs, haften mußte.“ — B. 10. *οἰκία* (cf. Einl. § 4, 1), nach Luk. 5, 29 das Haus des Matth., womit Mark. 2, 15 (*οἶκ. αὐτοῦ*) und unsere Stelle ganz wohl zusammengeht. Wenn Matth. selbst, wie wir nicht zweifeln, der Berichterstatter ist, so ist das absolut gesetzte *οἰκία* gerade für sein eigenes Haus bezeichnend. Und warum dies durch *ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ* vermehrt und vielmehr hier nur möglich sein soll, an Jesu Haus in Kapernaum zu denken (Weiß u. a.), ist nicht einzusehen; das heißt ja nicht: er folgte dem in sein (Jesu) Haus gehenden Herrn in dieses nach; sondern, der Aufforderung *ἀκολούθει μοι* entsprechend: er verließ seinen Platz und Beruf und trat in die Schar von Jesu Jüngern ein. — *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ*, die letzteren sind Leute ähnlicher Kategorie wie die Zöllner d. h.

Leute, die aus anderen Gründen wie diese sich keines guten Rufes (besonders bei den Pharis.) erfreuen. Zum Ganzen cf. Luk. 19, 5 ff. — B. 11. ἰδόντες οἱ Φαρισ., welche zufällig oder absichtlich dazukamen. Keils Annahme, dieses Gespräch habe erst stattgefunden, als die Gäste das Haus verlassen hatten, ist mit nichts gerechtfertigt. — διατί u. s. w., seil. während doch alle frommen Israeliten, vollends Gesetzeslehrer, von solcher Gemeinschaft sich fern halten. — τοῖς μαθηταῖς, διδάσκαλος ὑμῶν, Bengel: Phar. agebant ex obliquo, callide vel saltem timide. Discipulis dicebant: cur sic facit magister vester? magistro: cur sic faciunt discipuli? v. 14; 12, 2; 15, 2. — B. 12. Jesus weist den ihm indirekt gemachten Vorwurf, wie er am einfachsten mit 11, 19 ausgedrückt wäre, zurück, enthebt die Jünger der Antwort, die er selbst ganz direkt auf das διατί gibt. Er weist auf das Motiv hin, das ihn zu solchem Verhalten bestimme, er bezeichnet sich als den Arzt, der ja nicht zu Gesunden, sondern zu Kranken geht, und deutet dies in v. 13_b dahin, daß seine göttliche Sendung nicht den Zweck hat, Gerechte, sondern Sünder zu rufen. Der Gegensatz zu „Kranken“ und „Sündern“, die ἰσχύοντες und δίκαιοι, ist zunächst, ohne Beziehung auf bestimmte Personen (s. zu v. 13) nur beigelegt, um die hervorzuheben, die das einzige Objekt der Thätigkeit des Arztes sind. Jesus fragt nach der χρεία, danach, ob Einer ihn braucht als den Arzt gegenüber dem Sündenelend oder nicht; das erstere ist bei den Zöllnern der Fall. So ist das Jesum leitende Motiv die erbarmende Liebe, und — B. 13 die fehlt den Pharis.: πορευθέντες δὲ μάθετε מְלִמְדִּים לֵמְדִּים, das „hingehend“ verstärkt die Aufforderung zum Lernen; δὲ, Gegensatz zu dem Satz οὐ χρεῖαν u. s. w. „aber ihr solltet aus dieser Wahrheit auch die Folgerung ziehen, daß Barmherzigkeit das nötigste ist.“ — ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν Hos. 6, 6. Vgl. auch Einl. § 2, 1 betreffend das Verhältnis zu Mark. u. Luk., bei denen zu v. 13_a die Par. fehlt. Bei Matth. ist der Sinn: das, was ich thue, entspricht diesem Gotteswort. Bei euch aber fällt aller Nachdruck auf θυσία, auf die äußere Frömmigkeit und Gerechtigkeit cf. 23, 23, und darüber versäumt ihr die oberste Gottespflicht, die Barmherzigkeit. — οὐ γὰρ u. s. w. würden die Ph. jene Hostie beherzigen, so würden sie Jesum nicht tadeln; denn in der That, so wie dieses Wort es will, handle ich. οὐκ ἤλθοι u. s. w. cf. 3. 5, 17. — καλεῖσαι (absolut, auch bei Mark.) sc. zu mir, daß sie bei mir die Heilung, das Heil finden, das sie brauchen. — δικαίους ἀλλ' ἁμαρτ.: es ist auch hier, wie bei dem Gegensatz von Gesunden und Kranken v. 12, nicht unmittelbar (so wie etwa Luk. 15, 2. 7) nötig, deswegen, weil die Sünder, die Kranken offenbar die Zöllner sind, anzunehmen, daß Jesus mit den Gesunden, Gerechten die Pharisäer meine. Es würde sich hiedurch der Gedanke etwas verschieben, seine Pointe würde dann diese: warum ich mich zu den Zöllnern, nicht zu euch halte, fragt ihr? weil jene krank, ihr (sc. nach eurer Meinung) gesund seid. Daß aber dies nicht das eigentliche Ziel der Worte Jesu ist, beweist das ἔλεος, οὐ θυσίαν, hienach hat er die Pharis. nicht sowohl nach der Stellung im Auge, die sie zu ihm und er zu ihnen, sondern nach der, die sie als erbarmungslose hochmütige Menschen, im Gegensatz zu seiner Liebe, zu den Zöllnern einnehmen. Immerhin kann jener erste Gedanke auch mittelbar in der Stelle gefunden werden, und δίκαιοι heißen dann (cf. Luk. a. a. D.)

die Ph. als teils vom groben Sünderwesen relativ freie, teils besonders als sich deshalb keines Heilandes bedürftig ansehende Leute.

B. 14.¹⁾ Das Folgende, bei Matth. mit dem unbestimmten τότε angefügt, geht nach Luk. 5, 33 noch im Haus des M. vor sich. Bei Matth. und Mark. hat man eher den Eindruck, daß sie die Sache in eine andere Gelegenheit, aber desselben Zeitabschnitts wie die Berufung des M., verlegen; Nösg. unbewiesen: „bei Gelegenheit eines allgemeinen Fastens der strengeren Juden“ (Mk. 2, 18: ἦσαν νηστεύοντες). — μαθηταὶ Ἰωάννου: bei Luk. fragen die Pharisäer und Schriftgelehrten, zu welchen Ch. das Bisherige geredet hat, bei Mark. die Johannesjünger und Pharisäer zusammen; alle drei Synoptiker nehmen diese beiden dann in dem, was gefragt wird, zusammen. Die Johannesjünger standen, wie ihr Meister selbst 11, 18, auf streng asketischen Grundsätzen und berührten sich in dieser Beziehung mit den Pharisäern. Das Interesse der Frage ist bei Matth. wohl das des wirklichen Bekehrteinswillens über diesen Unterschied, welcher den Johannesjüngern bei der Stellung ihres Meisters zu Jesus auffällt. Der eigentliche Fragepunkt liegt natürlich im zweiten Glied des mit διὰ eingeleiteten Satzes, der nach Art der hebräischen Parataxe zu verstehen ist: warum fasten deine Jünger nicht, während doch u. s. w. — νηστεύομεν πολλά ἰ. z. 6, 16. Das πολλά bloß nach x*B zu streichen, ist nicht berechtigt, οἱ μαθηταὶ σου sie sagen nicht „du (und deine Jünger)“, cf. zu v. 11; auch 12, 2; 15, 2. Übrigens ist, außer 4, 2, von Jesu niemals Fasten erzählt. Ob aber in der That Jesus selbst sogar das im Gesetz vorgeschriebene Fasten am Versöhnungstag, sowie die nach dem Exil eingeführten Fasttage (Sach. 7 u. 8) nicht gehalten hat, ist doch zweifelhaft; jedenfalls haben seine Jünger sich nicht davon dispensiert, vgl. auch 6, 16; aber außerdem scheinen auch sie nicht oder so selten gefastet zu haben, daß ihr Verhalten von denen, die streng auf die pharis. Fasttage hielten, als ein οὐ νηστεύειν bezeichnet werden kann. — B. 15. οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, die Angehörigen des Brautgemachs d. h. die Hochzeitgenossen, cf. γίλος τοῦ νυμφίου Joh. 3, 29. Der Sinn des Bilds zusammen mit v. 16 ist zunächst nur der allgemeine des Gegensatzes zwischen der freudigen Zeit, da seine Jünger ihn bei sich haben, und der traurigen, da sie ihn verloren haben; vgl. Weiß. Das Bild der Hochzeit, resp. des Bräutigams — das hier bei M. zum erstenmal erscheint, cf. 22, 2 ff.; 25, 1, dagegen schon Joh. 3, 29 — hier so zu pressen, daß Jesus sich damit als den Bräutigam der Gemeinde darstelle (Reil, Nösg. u. a.), ist man nicht berechtigt. Nur für die Anwendung der Stelle ist dies natürlich erlaubt; zu Grunde liegt dieser Anschauung, die ja dann später oft auftritt, nicht sowohl Ps. 45 und das Hohelied, als Hosea 2, 21 f., und Jesus tritt damit ganz an die Stelle Jahves. Betont man aber, daß in unsrer Stelle, wie 22, 1 ff. die Hochzeit Christi als schon mit seiner Erscheinung auf Erden stattfindend erscheine, und fragt, wie sich dazu die Verlegung derselben 25, 1 in die Parusie (vgl. apoc.) verhalte, so ist wohl zu antworten: die ganze mit Christi Erscheinung begonnene

¹⁾ Zu v. 14—17 vgl. Beyerlag, Programm 1875, S. 3 II S. 176, gegen ihn Klöpper, Studien und Kritiken 1885, III S. 505 ff.; Feine, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, III S. 512 ff.

Zeit ist die Endzeit, und die von ihm auf Erden gegründete Gemeinschaft von der einst vollendeten nur, wie der Anfang vom Ende derselben Sache verschieden; vgl. den Begriff der βασιλ. οὐραν. f. zu 3, 2. — ἀπαρθῆναι ἐπ' αὐτῶν erste Hinweisung Christi auf seinen Tod bei den Synopt. (anders Joh. 2, 19, vgl. auch zu 10, 38 u. 16, 21). — καὶ τότε u. f. w. Hiernach ist der Sinn des Ganzen: das Fasten, wenn es wirklich ethisch-religiösen Wert haben soll, ist Zeichen wirklicher innerer Betrübnis. Das wird nun auch für meine Jünger einmal eintreten; ich und sie verwerfen also das Fasten nicht überhaupt, aber wir üben es, wenn es innerlich berechtigt, resp. notwendig ist. Dagegen setzt, wo die Jünger die Freude meiner Gegenwart genießen, wäre es (μὴ δύνανται) unnatürlich, etwas für sie innerlich unmögliches. Man beachte, was für die Stellung Jesu zum A. T. bezeichnend ist, vgl. zu 5, 17 ff., daß nur das Verhältnis der Jünger zu Ihm es ist, was über Fasten oder Nicht-fasten entscheidet. Daß aber endlich Jesus mit der Ankündigung „alsdann werden sie fasten“ kein Gebot für künftig gibt, versteht sich von selbst. Im Gegenteil, gerade hiemit spricht er aus, daß solche Entsagungen freies und natürliches Resultat eines entsprechenden inneren Habitus sein sollen, als solches aber freilich bei seinen Jüngern auch künftig vorkommen werden. Jrgend welche Folgerung aber, daß das Fasten überhaupt in seiner Kirche als solcher zu gelten habe, wäre doch nur möglich, wenn Jesus hier, statt von dem Zustand seiner Jünger nach seinem Tod, vielmehr von der ganzen Zeit der Kirche bis zur Parusie reden und sagen würde, diese ganze Zeit sei überhaupt eine Trauerzeit (vgl. Schanz). Aber selbst dann wäre noch ein Recht der Kirche, Fasten zu gebieten, absolut nicht erwiesen. Und die z. B. von Schanz angeführten Stellen act. 13, 2 f.; 14, 23; 2 Kor. 6, 5; 11, 27 sprechen doch zweifellos für die evangelische, nicht für die katholische Anschauung und Praxis. Wo ist eine Stelle im A. T., die das Fasten befiehlt, ja auch nur direkt empfiehlt? vgl. auch zu 17, 21. — B. 16. Der Sinn im allgemeinen ist nach dem Zusammenhang dieser: würde ich — abgesehen von jener künftigen, innern und natürlichen Begründung des Fastens — dieses an sich so, wie die traditionelle Sägung thut, bei meinen Jüngern fördern und pflegen, so würde ich das Neue, das ihnen als meinen Jüngern, den Hochzeitgenossen, ihren Charakter gibt, mit Altem, mit Dingen, die eben dem Judentum angehören, in einer Weise verbinden, welche kein gesundes Wesen möglich macht. Von Widerspruch der hiemit gegebenen Stellung Jesu zum A. T. und 5, 17 (f. z. d. St.), wie Weiß meint, ist gar keine Rede. Im A. T. ist ja ohnedies das Fasten nur für einen einzigen Tag gesetzlich vorgeschrieben; es handelt sich hier um das jüdische Wesen in seinem hauptsächlich durch die Tradition gegebenen Charakter. — ἐπιβλημα ῥάκους ἀγνάφου ein in ungewalktem, also auch noch ungeschmeidigem Tuch bestehender Fleck oder Lappen; anders Luk. 5, 36: ein von einem neuen Kleid abgeschnittenes Stück. — ἱματίῳ παλαιῷ ein altes Gewand, dessen Tuch morisch ist, gern reißt, αἶρει absolut: reißt los — τὸ πλῆρωμα αὐτοῦ, sc. τοῦ ἱματίου, eben jener Fleck als Ausfüllung der Lücke des Kleides. Wenn man einen solchen an einem alten Kleid einsetzt, so bricht das letztere daneben, es entsteht nur ein χειρόν σχίσμα, ein schlimmerer Riß als vorher. Das Neue ist Jesu Lehr- und Lebensanschauung,

wie sie am Fasten nur in einem bestimmten Punkt heraustritt, also nicht etwas „rein negatives“ (Klöpper). Die Freiheit vom Nomismus ist etwas sehr positives. Die Lebensanschauung Jesu kann man nicht als einen bloßen Fleck an das alte Gewand anbringen, d. h. es ist nicht möglich, im ganzen das Alte, das jüdische Wesen zu lassen und nur an einem einzelnen Punkt, wo dasselbe offenbar nicht mehr haltbar ist, Etwas von dem Neuen ihm einzufügen, das Neue, das Christentum bloß als partielle Aufbesserung oder Nachhilfe für das Alte zu behandeln und in dieser Weise etwa gelten zu lassen. Das Resultat solchen Verfahrens wäre nur, daß einerseits das Alte in seiner Überlebtheit doch nur um so mehr zu Tage träte, also nicht mehr zu brauchen wäre, andererseits ein Neues doch nicht als ein Ganzes da wäre. Die Frage, warum Jesus und seine Jünger nicht fasten, ist also nun prinzipiell beantwortet, nämlich so: wir können gar nicht in jüdischer Weise fasten, weil wir überhaupt in einem Neuen drinstehen, das mit dem Alten nicht so äußerlich zusammengeht. Die beste geschichtliche Illustration zu einem Verfahren, wie es Jesus hier ablehnt, bietet teils das Verhalten der strengen Jüdaisten zum Christentum, teils etwa auch später der Versuch der katholischen Kirche, auf ihrem Boden und in ihrer Weise einzelnes zu reformieren. Während nun aber bei dem in v. 16 gebrauchten Bild das Alte, das Jüdische das wäre, was dem Ganzen seinen Stempel aufdrückte, den eigentlichen Inhalt und Charakter dessen, was herausträte, bildete, das Neue, das Christentum bloß ein partiell dazu gefügtes — vgl. Klöpper: die Erhaltung des Alten Zweck, das Neue Mittel hiezu; Fein: der Gedanke der Ersetzung des Alten durch ein neues Ganze, der im ersten Gleichnis nur schlummernd liegt, wird erst im zweiten ausgesprochen —, so ist dagegen — B. 17 — in dem Bild vom Wein in den Schläuchen das Neue, das Christentum, das Ganze, das was den Inhalt bildet, der neue, nicht mit altem nur vermischte Wein. (Klöpper: die Erhaltung des Neuen Zweck, das Alte verfehltes Mittel.) Wie wäre es, wenn man diesen neuen Wein in die alten Schläuche thun würde d. h. für den neuen Inhalt die alte Form, das alte Gefäß beließe? Bei diesem Bild ist also das Christentum nicht, wie beim ersten, bloß gedacht als mit dem Judentum und zwar so, daß letzteres das die Sache selbst bestimmende bleibt, verbunden, sondern es soll ein Neues, soll wirklich Christentum sein und als solches (als neuer Wein) gelten, aber in seiner Form, Darstellung, Erscheinung soll es sich ganz an das Alte oder ganz so halten, wie das Alte, das Judentum; Christus und seine Jünger sollen in ihren Ansichten, Grundsätzen u. s. w. ihr Neues haben, aber sie sollen fasten, wie die Juden, Gesetz halten, wie die Juden, also das Christentum nach seiner Erscheinung doch nur christianisiertes Judentum sein. Die Illustration dazu gibt das Verhalten der Urapostel, z. B. Petrus vor act. 10, auch in Antiochia Gal. 2, oder Luther, so lang er glaubte, mit seiner neuen Lehre und Lebensanschauung doch ein guter Katholik sein und bleiben zu können. Hätten nicht die Apostel und dann Luther für den neuen Wein neue Schläuche gefunden, d. h. mit dem Judaismus, resp. Katholizismus ganz gebrochen und eine dem Prinzip entsprechende Gestaltung des Neuen (die Kirche) geschaffen, so hätte der neue Wein die Schläuche gesprengt und wäre selbst verlossen, das Alte wäre dahingewesen und doch das Neue auch nicht

in bleibender Form ins Dasein getreten (vgl. die Schwarmgeister im Reformationszeitalter). — Endlich beachte man noch den Zusatz Luk. 5, 39: „und niemand will neuen Wein, wenn er den alten trank, er spricht: der alte ist gut.“ Damit deutet Jesus den Vertretern des Alten, den Johannesjüngern und Pharisäern an, ihre Abneigung gegen das Neue sei allerdings begreiflich. Dies spricht aber nicht für, sondern gegen die Auffassung von Weiß (für das erste Bild auch Benschlag), wonach der ganze Sinn der beiden Bilder der sein soll: die neue Fastensitte der Jünger passe allerdings nicht für die noch auf dem alten Standpunkt stehenden Johannesjünger. Denn jener Zusatz bei Luk. tritt als ein neuer Gedanke zum Bisherigen hinzu. Und wie könnte auch Jesus bloß das, wie die „Fastensitte seiner Jünger“ etwa von den Johannesjüngern aufgenommen wird, mit diesen zwei viel-sagenden Bildern schildern wollen. Noch kurz sei berücksichtigt die Erklärung von Klöpffer, der meint, die gegebene Erklärung gehe beim ersten Bild nur mit dem Zusatztext zusammen, und entspreche der erst in der apostolischen Zeit möglichen Anschauung; bei Matth. aber soll das alte Kleid das empirische Judentum sein, wie es sich damals als ein mannigfache einzelne Schäden an sich habendes präsentierte. Das ungewalkte Stück soll die mit ihrer messianischen Gerichtserwartung in Beziehung stehende, in verschärftem Fasten sich kundgebende Bußtrauer der Johannesjünger sein, womit sie eine Korrektur am Judentum anbringen wollen. Hiegegen spricht teils die Gesuchtheit des Ganzen, teils die so gesetzte Verschiedenheit zwischen dem ersten und zweiten Bild, teils das, daß diese Fassung höchstens auf die Johannesjünger, gar nicht auf die mit ihnen hier gleichstehenden Pharisäer paßt.

Meditation zu 9, 9—17.

Vieles an Jesu mußte den Vertretern des strenggesetzlichen und traditionellen Standpunkts auffallend sein: er ist mit Sündern und läßt seine Jünger beinahe nicht fasten. Welche Neuerung, in gewissem Sinn welch anstößiges Ändern von Gewohnheiten und Ordnungen, welche bei den frommen Juden zum heiligen, gottgefälligen Leben gehörten! Ja, Jesus gibt und schafft ein Neues, 1) er führt Sünder ein in seine Liebes- und Freudengemeinschaft, v. 9—15, 2) er begründet überhaupt eine ganz neue Lebensordnung, v. 14—17. ad 1: a) Einen Apostel holt sich Jesus aus dem bei den Juden verachteten Kreis, er sieht in diesen Auswürflingen der Menschheit Kranke, die er heilen muß. Welcher Trost für Sünder! Wie beschämend für selbstgerechte Pharisäer. Wie tröstlich und zugleich ernst mahnend die Wahrheit: das Neue, was Jesus selbst übt und was er fordert, ist Liebe, Erbarmen auch gegen Sünder. b) Und wer in seine Gemeinschaft aufgenommen ist, darf sich seiner, wie am Hochzeittag, freuen. Das schließt den Ernst nicht aus, auch für Christi Jünger kommen Tage der Trauer, aber das eigentlich charakteristische für echte Christen ist die Freude in Ihm, Phil. 4, 4. ad 2: a) Das ist ja freilich ein Neues, Genuß der Liebe Gottes, Freude in ihm gegenüber unserem eigenen Elend, auch gegenüber der bloßen Gesetzesordnung, vollends gegenüber menschlich gesetzlich frommen Satzungen. Es ist die Freiheit, die, wie neuer Wein, im Geist Christi die Seinen beseelt. Und b) dieses Neue ist ein Ganzes, kein bloß halbes

oder stückweise zum Alten hinzugefügtes. Einen neuen Bund hat Er gestiftet, Seine Kirche ist kein bloß restauriertes Judenthum, unser evangelisches Christentum kein halb katholisches, halb protestantisches Wesen, unser persönliches Christentum soll auch keine Mischung oder kein Hin- und Herschwanken zwischen ängstlich gesetzlichem, zuletzt werkgerechtem Wesen und evangelischer Freiheit, noch weniger zwischen Welt und Christo, Fleisch und Geist sein. Neue Menschen, ganze Charaktere, aus Seinem Geist geboren, dem Geist der Liebe, der Freude, der Freiheit sollen und können wir sein in Ihm.

9, 18—26.

Inhaltsübersicht: Bitte eines Archon um Auferweckung seiner Tochter, Jesus geht mit ihm (v. 18. 19). Unterwegs rührt ein blutflüssiges Weib seines Kleides Saum an (v. 20. 21) und wird geheilt (v. 22). Ins Haus des Archon eingetreten treibt Jesus die Trauermusikanten hinaus (v. 23. 24) und erweckt das Kind (v. 25. 26). Die fama davon (v. 26).

Vgl. Mark. 5, 22 ff.; Luk. 8, 41 ff., beide viel ausführlicher als M. und anschließend an die M. 8, 29 ff. erzählte Geschichte. — V. 18. ἄρχων, Mk. u. Luk.: der Synagogenvorsteher Jairus. Die Aufgabe dieses Beamten war die äußere Leitung des Gottesdienstes, Sorge für das Gebäude u. s. w. s. Riehm S. 1592. — εἰσελθὼν, sc. in das Haus, wo das vorige Gespräch stattgefunden hatte, vgl. zu v. 14. — ἄρτι ἐτελεύτησε Luk. 8, 42 ἀπέθνησκεν, Luk. v. 49 sodann und Mark., der den Jairus nur sagen läßt: ἐσχάτως ἔχει, berichten, erst nachher seine Boten gekommen, welche dem Jairus gesagt haben, seine Tochter sei gestorben. Matth. zieht zusammen. Die hübsche und nicht unrichtige Ausgleichung, die schon Ehrh., dann Bengel u. a. geben: ἐτελεύτησεν ita dixit ex conjectura (Vgl.) ist nicht nötig und nicht ganz genügend; denn auch dann hätte jedenfalls Jairus bei M. anders geredet als bei Mk. — ἐπίθεις τ. χεῖρα ebenso Mark. Jesus selbst hat dann aber nicht die Hand aufgelegt, sondern das Mädchen an der Hand gefaßt.

Die Handauflegung, im N. T. ἐπιτιθέναι τ. χεῖρα, im A. T. teils (beim Segnen) חַוּי oder חַוּי mit חַוּי, LXX ἐπιβάλλειν τ. χ. (was im N. T. im feindl. Sinn gebraucht ist, z. B. Matth. 26, 50), teils (beim Weihen) חַוּי חַוּי, LXX ἐπιτιθέναι χ. Im A. T. erscheint jenes nur beim Segnen, z. B. Gen. 48, 14. 18, nicht bei Krankenheilungen (vgl. Elisa 2 Kön. 4, 31), dieses bei den Opfertieren Lev. 1, 4 u. s. w., bei der Levitenweihe Lev. 8, 22, Weihe Josuas Num. 27, 18, Deut. 34, 9. Im N. T. ἐπιτιθέναι τ. χ. bei Krankenheilungen Jesu Mark. 6, 5; 7, 32; 8, 23; Luk. 4, 40; 13, 13, der Apostel (Mark. 16, 18) act. 9, 12. 17; 28, 8; beim Segnen Matth. 19, 13. 15; act. 6, 6; 13, 3; 8, 17. 19; 19, 6; Hebr. 6, 2. Sicher ist es — vgl. bes. act. 8, 17 ff.; 19, 6 — nicht neutestamentl. berechtigt, die Handauflegung als bloßes leeres Symbol, als selbst nur formelles Zeichen des Verkehrs von Person zu Person, welcher dann selbst nur geistig im Sinn von psychologischer Wirkung von Wille auf Wille, Gefühl auf Gefühl, Intellekt auf Intellekt zu fassen. Andererseits kann von magischer Übertragung einer Kraft lediglich durch die äußere Handlung noch weniger die Rede sein. Vielmehr ist wohl die biblische Anschauung die des lebenskräftigen Symbols d. h. die, daß die Handlung nicht für sich, als äußerlich vollzogene, wohl aber als den geistig lebendigen Verkehr von Person zu Person ausdrückend die hiedurch von der einen auf die andere ausströmende Kraft wirklich in sich trägt und appliziert, vgl. auch Riehm S. 561 ff.

V. 19. ἐγερθεῖς von dem Sitz in dem Haus, wo er war, s. z. v. 18 u. 14. Beachte das schnelle Gewähren Jesu, der mit seinem herzdurchschauenden Blick den

großen Glauben des Mannes (vgl. Röm. 4, 17 ff.) erkennt und belohnt. — V. 20. αἰμορροοῦσα, wohl die Lev. 15, 25 ff. besprochene unregelmäßige Menstruation, resp. chronischer Blutfluß sonstiger sexuellen Art. Die betreffende Person ist levitisch unrein und Berührung mit ihr macht unrein. Daher das ὀπισθεν u. s. w., die Scheu des Weibes und ihre von Mark. und Luk. erzählte Angst nach der Entdeckung. Um so höher steht andererseits ihr Glaubensmut, der es wagte, eine vom mosaischen Gesetz gezogene Schranke zu durchbrechen; vgl. zu 8, 2. — κρασπέδον vgl. 14, 36, auch 23, 5 קַרְפַּף, die Quaste, die nach Num. 15, 38 f. an jedem der vier Zipfel des Oberkleides getragen werden mußte. Jesus war also auch in solchen äußerlichkeiten dem Gesetz gehorsam. Andere glauben, es sei überhaupt der Saum des Gewands, קַפּ gemeint. — V. 21. Das Wort des Weibes drückt die Erkenntnis der Reinheit Jesu gegenüber ihrer Unreinheit, die Zuversicht auf seine Heilkraft und endlich die Demut dieser Frau aus; sie weiß: dieser Heilige wird nicht nur nicht verunreinigt durch meine Berührung, sondern von ihm geht Reinigungs- und Heilungskraft auf mich aus; mehr, als den Saum seines Kleids anzurühren, ist nicht nötig, wäre aber auch anmaßend. Vgl. auch Bengel: mirum quantum juvat, quae spiritus fidei et amoris docet, ea simpliciter agere et sine ambagibus. Ist aber denn nicht bei dem Weib doch eine abergläubische Vorstellung vorhanden, welche dem bloß physischen Kontakt das zuschreibt, was nur dem Kontakt der Geisteskraft Jesu mit dem Glauben des Weibes zukommt? Hierbei ist wohl zu unterscheiden, wie objektiv, nach dem Bericht der Evangelisten, die Heilung vor sich ging, und wie subjektiv das Weib ihrerseits wohl die Sache faßte. Was das erstere betrifft, so ist bei Matth. ganz klar, daß erst nach dem Wort Jesu in v. 22 die Heilung erfolgt; ja dieses Wort selbst mit seinem ἡ πίστις σέσωκέ σε könnte leise einen Gegensatz, eine Art Korrektur zu dem Gedanken des Weibes in v. 21 in sich schließen: nicht das Berühren, sondern der Glaube hat dich gerettet. Und doch, auch dann bleibt jedenfalls stehen, daß Jesus eben in dem Berühren den Glauben des Weibes erkannte; man muß also sagen: des Glaubens geistiges Agieren oder Einwirken auf Jesum und der physische Kontakt durch die Anfassung der Quaste sind nicht außer, sondern in einander. So nun vollends bei Mark. und Luk., nach welchen (Mark. 5, 29; Luk. 8, 44) sofort nach der Berührung der Blutfluß aufhört, ja Jesus merkt, daß (unwillkürlich?) eine Kraft von ihm ausströmt, welche eben die Heilung vermittelt, wobei wohl als Analogie das ganze Gebiet der sog. unbewußten Vorgänge des Seelenlebens beizuziehen ist. Aber auch bei Mark. und Luk. sagt Jesus ausdrücklich: dein Glaube hat dich gerettet. Hienach darf man sich doch die Sache nicht anders vorstellen, als daß — vgl. bei der Handauslegung, v. 18 — die leibliche Berührung nur als Ausdruck des Glaubens des Weibes in Betracht kommt, als solcher aber allerdings dieselbe unmittelbar gleichsam die Heilkraft aus Jesu hervorlockt und auf das Weib überleitet. Und Luther hat vollkommen Recht, wenn er (Erl. 5, S. 299) sagt: „es war kein schlecht Anrühren mit den Händen, sie rührte ihn an mit dem Herzen und festem Vertrauen auf seine Gnade und Allmacht.“ In der Erzählung der Evangelisten selbst also (cf. 14, 36; act. 5, 15; 19, 12) ist von abergläubischer Vorstellung keine Spur. Ob aber das Weib seinerseits ganz von solcher frei war d. h. ob sie

nicht doch wesentlich oder vorwiegend die Sache sich physisch vermittelt dachte, ist eine Frage, die man dahingestellt lassen kann; aber auch wenn man sie bejahen zu müssen glaubt, ist es doch nur eine niedere, ungeklärte Vorstellung von dem Hergang des Heilsprozesses, um was es sich handelt, und auch für das Weib selbst ist doch nicht bloß der Glaube an die Heilskraft des Herrn, sondern gerade bei jener Vorstellung dies das entscheidende, daß sie mit dieser leiblichen Berührung eine unmittelbare Gemeinschaft zwischen sich und dem Herrn herzustellen sucht, und das, also doch der Glaube, hat ihr geholfen. — B. 22. Um Jesu ganze Liebe zu verstehen, denke man sich, wie etwa ein Pharisäer solch einer Unreinen gegenüber sich benommen hätte! — *ἰάρεαι*, diese Anrede setzt das voraus, was Mark. und Luk. von der Art berichten, wie das Weib zitternd herbeifam u. s. w. — *δύγατερ* liebevoll väterliche Anrede. In dieser Weise nur hier im Mund Jesu (Weiß); vgl. auch zu v. 2. — *ἡ πίστις* u. s. w. Bengel sehr fein: non semel evenit, ut fidem quis habere se tum demum sentiret, quum Salvator ipsi nunciaret. — B. 23. *αὐλητὰς* u. s. w., über die jüdischen Sitten in dieser Beziehung vgl. Niehm S. 160 f. Bald nach dem Eintritt des Todes erfüllten die Angehörigen und Freunde, besonders die Weiber das Sterbehaus mit lautem Klagegeschrei, man dinge (wie in Egypten) Klageweiber (Jer. 9, 17), stimmte vor der Beerdigung im Haus und während des Leichenzugs Klaggesang mit Flötenbegleitung an u. s. w. Dorigenell Luther: die Juden hatten keine Glocken; eben wie wir den Toten läuten, also haben sie vor der Thür einen Trauergesang posaunen lassen (a. a. O. 302). — B. 24. *ἀναχωρεῖτε* — *γὰρ*: das *γὰρ* beweist, daß Jesus als Grund der Entfernung des *ὄχλος* nicht, jedenfalls nicht in erster Linie das Ungeziemende dieses Trauerlärms, sondern einfach das bezeichnet, daß kein Grund dafür vorliege, weil ja kein zu begrabender da sei. — *οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει*. In der Gewißheit der Zurückrufung des Lebens bezeichnet Jesus den wirklich eingetretenen Tod als Schlaf, weil er ja, wie sonst dieser, nur Übergang aus einer Lebensphase in eine andere ist; vgl. Joh. 11, 11. Wenn man (Schleiermacher u. a.) annimmt, das Mädchen sei nur scheintot gewesen, so macht man Jesum zum Charlatan. Und nicht viel besser ist der Satz, die Seele des Kindes sei erst im Begriff gewesen, den Leib endgültig zu verlassen (Benschlag, L. J. II S. 196. Was heißt denn auch „endgültig den Leib verlassen?“). — *κατεγέλων*: Angesichts des wirklich vorhandenen Todes finden sie in ihrem Unglauben das Wort Jesu lächerlich, weil es ja eine reine Unmöglichkeit enthalte. — B. 25. *εἰσελθὼν* in das Totengemach, *ἐκράτησε* u. s. w. Man beachte die kurze einfach würdige, zugleich das energische Handeln Jesu treffend bezeichnende Ausdrucksweise. Zur Ergreifung der Hand vgl. Luthers köstliches Wort: „nicht anders denn wir mit einem schlafenden Kind umgehen, wenn wir's aufwecken wollen“ (304). — B. 26. *γῆν ἐκείνην* cf. v. 1. 9 ff., die Umgegend von Kapernaum, also des Genezarethsees.

Meditation zu 9, 18—28.

Zwei Bilder menschlichen Jammers, aber auch herrlicher Errettung durch Jesum. Gottlob so darf man noch heute zu ihm kommen und Hilfe erfahren.

Für was für Leute ist Jesus da und was haben sie an Ihm? ad 1, v. 18—21. a) Für Unglückliche ist Er da. Im Text ein Mann aus den höheren, ein Weib aus den niederen Ständen, jener im Jammer über den Tod seines Kindes diese seit lang schwer krank und zu den Unreinen gehörend. Überhaupt, was für Leute sind es, die Jesu nachzogen und heute noch nachziehen? Leiblich oder geistlich elende; vgl. 1 Kor. 1, 26 ff. Wenden wir dies auf uns an, so liegt darin einmal die Mahnung: erkenne dich als einen Elenden; und der Trost: selig sind die Armen u. s. w.; sodann aber auch beim Blick ins große Ganze die Wahrheit: ein Christentum, das für die Großen, die Reichen, die Glücklichen u. s. w. vor allem da sein will, ist nicht das echte. b) Gläubige sind's, die ihn finden. Des Jairus großer Glaube v. 18, des Weibes Demut, schamhafte Scheu, Zuversicht. Jesum selbst unmittelbar will sie fassen und haben, wenn sie dabei auch vielleicht noch nicht frei von sinnlichen Vorstellungen ist. Wie beschämt uns solcher Glaube! ad 2, v. 22—26. a) Sie erfahren Jesu Freundlichkeit, wie bereitwillig folgt er dem Jairus, das Weib redet er mit väterlichem Zuspruch an, erkennt ihren Glauben an (vgl. zu v. 22). Wie läßt er noch heute uns in unsrer Schwachheit ankommen. b) Jesu Macht hilft sofort, aber ohne allen Rumor, die Klageleute treibt er fort; gerade wo er am herrlichsten sich offenbart, bleibt er in der Stille. Das ist seine Art — auch ein beschämendes Vorbild für uns, wie ein köstlicher Trost! — Aber gerade so dringt doch Jesu Gerücht überall hin, und überall, wo Not ist, ist Er zur Hilfe bereit und mächtig.

9, 27—38.

Inhaltsübersicht: 1) v. 27—34 zwei Heilungen: zwei Blinde bitten um Hilfe und bekennen ihren Glauben (v. 27. 28), Jesus heilt sie, verbietet aber die Sache auszubreiten (v. 29. 30), dies jedoch umsonst (v. 31). Ein infolge Beseßtheit Stummer wird geheilt (v. 32. 33a), Verwunderung des Volks und Lästerung der Pharisäer (v. 33b. 34). 2) v. 35—38. Allgemeine Schilderung der lehrenden und heilenden Thätigkeit Jesu (v. 35), sein Mitleid mit dem armen Volk (v. 36), sein Wort an die Jünger, betr. die Erntearbeit (v. 37. 38).

Der ganze Abschnitt hat keine unmittelbare Parallele bei Mark. und Luk. Denn die Blindenheilung mit Mark. 8, 22 ff., resp. Mark. 10, 46 ff. u. Luk. 18, 35 ff., was die Par. zu Matth. 20, 29 ff. sind, sodann die Heilung des Stummen mit Mark. 3, 22 u. Luk. 11, 14, der Par. zu Matth. 12, 22 oder auch mit Mark. 7, 32 ff. gleichzusetzen, ist gar kein Grund vorhanden. Endlich unser v. 35—38 hat in Luk. 10, 2, aber in anderem Zusammenhang eine teilweise Parallele. — B. 27. *υἱὸς Δαυὶδ*, abgesehen von 1, 1 hier zum erstenmal diese spezifisch alttestamentl. messianische Bezeichnung, die, was sehr zu beachten, Jesus niemals von sich selbst gebraucht, im Gegenteil 22, 42 ff. nur sehr mit Vorbehalt für sich, den Herrn Davids gelten läßt. — B. 28. Bengel: perseverabam in orando. — *τ. οἴκῳ* wohl das Haus, in dem er für gewöhnlich in Kapernaum wohnte, s. 4, 13. — *πιστεύετε* u. s. w. Jesus deutet damit, daß er zuerst von ihrem Glauben sich überzeugt, an, dieser sei die Bedingung der Hilfe, cf. 13, 58. Bei den bisher erzählten Wundern war diese Bedingung ohne solche Frage von Seiten Jesu als vorhanden ausgewiesen worden,

cf. 8, 2. 6 ff.; 9, 2. 18 ff. — B. 29. ἤψατο u. s. w., ähnlich wie die Handauflegung zu beurteilen s. 3. v. 18. — κατὰ τ. πίστιν, Bengel: affirmat, non limitat; also: weil ihr glaubt, wird euch, um was ihr gläubig bittet. Immerhin liegt in dem κατὰ jedenfalls indirekt auch das, daß die Art der Rettung der Art, der Stufe und dem Inhalt des Glaubens entspricht. Hier 3. B. wird den gläubig bittenden nicht, wie 9, 2, geistliche Rettung, Sündenvergebung zu teil, ihr Glaube hatte sich ja nur auf die Hebung ihres körperlichen Leidens bezogen. — B. 30. κ. ἐνεβριμήθη cf. 3. 8, 4. Er bedräute d. h. gebot mit scharfem Ernst, weil er wohl als der Herzenskündiger bei diesen Leuten und in diesem Fall — aus uns unbekannten Gründen — das Schweigen für besonders geboten hielt. — B. 31. ἐξελθόντες sc. aus dem Haus v. 28. — B. 32. κωφὸν δαιμονιζόμενον d. h. der infolge von Besessenheit die Sprache verloren hatte, s. 3. 4, 24. — B. 33. ἐφάνη οὕτως: gewöhnlich wird als Subj. „es“, sc. das Teufelaustreiben, ergänzt „nie ist das auf solche Weise zur Erscheinung gekommen“ (so auch Keil, Weiß). Was soll hierbei aber ἐφάνη? Vielmehr steht ἐφάνη absolut „niemals ist eine Erscheinung geschehen in solcher Weise“ d. h. so etwas zu Tag getreten. Also nicht als ob οὕτως für τοῦτο stände, wogegen Weiß sich für Verwerfung dieser Erklärung wendet. Mösg.: noch nie ist es in J. so zugegangen. — B. 34. Die Opposition der Pharis. hat nun gegenüber v. 3. 11. 14 ff. den Fortschritt gemacht, daß sie dieses Gotteslästerers (3), des Sündergesellen (11), des Traditions-, ja Gesetzesfeindes (14), Wesen und Kraft nun positiv aus satanischer Quelle ableiten. Ein Vorspiel zu 12, 22 ff., gewiß als solches geschichtlich und literarisch wohl motiviert, daher kein Grund, hier oder dort Dublette anzunehmen. — ἄρχων τ. δαιμονίων der Satan 12, 24. Die diesem Diktum zu Grund liegende Anschauung ist folgende: das Faktum der Dämonen-austreibung ist unleugbar; daß aber diese Obergewalt Jesu über die Dämonen aus Gott stammt, ist bei solch einem Mann unmöglich, also kann sie nur von dem Oberherrn der Dämonen, dem Satan, herrühren; dieser würde dann, um seine Herrschaft im großen und ganzen durchzuführen, eine (dann nur scheinbare) Niederlage im kleinen und an einem vereinzelt Punkt sich gefallen lassen, ja selbst verfügen. Weiteres zu 12, 24 ff. — B. 35 cf. 4, 23. Der Abschn. 35—38 ist teils der Abschluß der bisherigen Einzelschilderung von Jesu Reden und Heilen, ein Gesamtbild dieser Thätigkeit, teils der Übergang zum Folgenden (vgl. unten die Bem. von Bengel zu v. 38). Man beachte die ungemeine Einfachheit und eben damit Großartigkeit (cf. das wiederholte πάσας u. s. w.; zu dem πᾶσαν νόσον cf. auch die Bem. zu 4, 24) der Schilderung. Stellen, wie die unsrige, klingen wohl in apostolischen Predigten, wie act. 10, 38 nach. Gibt v. 35 die beiden Hauptthätigkeiten Jesu an, so B. 36 das innerste Motiv seines Handelns, das Mitleid seiner Heilands- und Hirtenliebe. — ἰδὼν: bei seinem helfenden Umherziehen fällt je und je sein Blick auf die ὄχλοι d. h. die sich zu ihm herzubrägende Volksmenge, und in einem derartigen Fall spricht er von Mitleid durchdrungen das v. 37 berichtete Wort. — ἐσπλάγχχνισθη: dem Evangelisten schweben wohl Worte des A. T. vor, wie Ezech. 34, 4 ff. 11 ff. 23 ff., speziell zu dem Bild der πρόβατα u. s. w. cf. Jes. 53, 6. ἐσπλυνμένοι, geschunden, also aufs roheste mißhandelt von bösen Hirten oder auch

wilden Tieren; im Gegenbild vom Volk: leiblich und besonders geistlich dem Verderben preisgegeben. — ἐρριμένοι, Vulg. jacentes, hingeworfen an den Weg, also dem Elend ohne Hilfe preisgegeben. — B. 37 u. 38. τότε s. z. v. 35, deutet zugleich auf das hiemit motivierte Vorgehen Jesu 10,1 hinaus. Das Wort an die Jünger bedeutet die Notwendigkeit und die nun herangekommene Zeit des möglichst allseitigen helfenden Einschreitens, cf. Luf. 10,2; Joh. 4,35. Ein großes Feld sollte geerntet werden, aber die Kräfte zu dieser Arbeit sind nicht in genügender Zahl vorhanden, ein Mensch kann da von sich aus nicht helfen, auch keiner von sich aus den Auftrag zu dieser Arbeit geben, das ist Sache des Herrn der Ernte, Gottes, dessen Acker Israel und die Welt ist. An Ihn sollen die Jünger, die gewiß Jesu Mitleid und Wunsch der Hilfe teilen, auch selbst Hand ans Werk zu legen bereit sind, sich mit dem Gebet wenden, Er möge Leute zu dieser Arbeit bestellen und, da es dringendstes Bedürfnis ist, solche mit energischem Willensnachdruck und Kraftwirkung auf das Arbeitsfeld senden (ἐκβάλλη). Vgl. auch Bengel: hi ipsi qui orare jubentur, operarii constituuntur mox (10,1). Dum rogare jubet, simul desiderium inserit quod ipse exaudit. Wer recht betet um Sendung von Arbeitern, ist selbst am besten qualifiziert zum Arbeiter, muß aber seinerseits warten, bis Christus ihn sendet.

Meditation zu 9, 27—38.

Zwei Einzelbilder und ein Gesamtbild von Jesu Heilandsstätigkeit auf Erden. Umhergehen und sich erbarmen, lehren und heilen, das war Sein Leben, und heute noch gilt jener Vers: „barmherzig, gnädig, geduldig sein“ u. s. w. Drei Bilder werden uns vorgeführt: 1) die Not und der Nothelfer, v. 27—31; 2) das Reich der Finsternis und sein Überwinder, v. 32—34; 3) die verschmachtete Herde und ihr Hirte, v. 35—38. ad 1. a) Die Blinden, ihr Elend, ihr anhaltendes Schreien, Appell an sein Erbarmen und an seine Würde und Macht als Davidssohn; dieser soll ja doch nach dem A. T. (vgl. z. B. Jes. 35) ein Reich bringen, wo auch keine Blindheit mehr ist. b) Jesu Erbarmen, aber auch zuerst sich überzeugen, ob Glaube da ist; sein helfen und „bedräuen“, er sucht eben nicht für sich Ehre, geschweige Volkshuldigung u. dgl. Wie gewinnend, aber auch welches Vorbild echter Liebe. — ad 2. a) Die Satanzmacht, es ist ein Reich des Verderbens in der Welt, und ohne daß wir im einzelnen Fall, etwa, wo verborgene Krankheitsquellen oder sonderliche Arten von Krankheitsäußerungen vorliegen, gleich auf Beseßtheit schließen und statt beim Arzt etwa gar durch „Bespredung“ u. dgl. zu heilen suchen sollen, müssen wir doch im allgemeinen durch alles Elend uns auf die Gesamtmacht des Bösen aufmerksam machen lassen, damit wir ja nicht leichtsinnig, in falscher Weltfeligkeit u. dgl. dahingehen; noch mehr aber b) auf den Überwinder derselben, der kann gottlob auch solches thun, was noch nie in Israel gesehen worden ist; aber um so sorgfältiger müssen wir sein Wirken ja unterscheiden von allem sonstigen sein sollenden Teufelsaustreiben (v. 34), namentlich das Gebiet, auf dem — und die Art, wie der Glaube wirkt, fernhalten von allem Abergläubischen, Zauberei u. s. w. Das Hauptunterscheidungszeichen ist, wie Nr. 3 zeigt,

das Zueinander von Lehren und Heilen, also die Geltung seines Wortes. ad 3.)
 a) Nicht nur in einzelnen Erscheinungen tritt uns das Elend entgegen, sondern wie damals Israel, so gleicht die ganze Menschheit einer Herde ohne Hirten. Viele Hirten, die sich ihrer annehmen wollten, alte und neue Weltverbesserer mit Wort und That, machen nur das Elend größer, führen die Leute nur immer weiter ab vom Heilquell. b) Nur in Jesu wohnt echtes Erbarmen, nur Er hat die beiden Hilfsmittel, das Wort vom Reich und die Kraft der Gesundheit, die von Ihm auf uns, zunächst auf unsern Geist, aber auch auf unsern Leib, hier anfänglich, einst vollkommen überströmt. c) Er ladet auch unter uns zur Mitarbeit in die Ernte Gottes ein, vor allem durch Fürbitte, dann aber auch sollen die, die Er sendet — und nur rechte Beter sind dazu geeignet — in der großen Ernte mithelfen. Blick auf die einstige letzte Ernte.

Kapitel 10.

10, 1—15.

Inhaltsübersicht: Ausendung und Vollmacht (v. 1), Verzeichnis der Apostel (v. 2—4). Instruktionsrede Jesu zu diesem Zweck: 1) die amtliche Aufgabe, v. 5—15: an wen sollen sie sich wenden und was im allgemeinen predigen? (v. 5—7). Ihre Heilkraft sollen sie unentgeltlich üben, sich nicht mit Vorräten zur Reise ausrüsten, sondern Gott für ihren Unterhalt sorgen lassen (v. 8—10), ihr Quartier in einem würdigen Haus nehmen und nicht wechseln (v. 11, 12). Lohn und Strafe derer, die sie aufnehmen und nicht aufnehmen (v. 13—15) [2] welches Los erwartet sie? v. 16—25. 3) Sie brauchen sich nicht zu fürchten, sondern dürfen Gott vertrauen, v. 26—33. 4) Aber es gilt ganzen Ernst mit der Liebe Christi zu machen, v. 34—42. Näheres s. u.]

Verhältnis unseres Kap. zu Mark. und Luk. Markus, der von 2, 23 bis 4, 34 schon Parallelen zu Matth. 12 u. 13 bringt, berichtet 3, 14 ff. ganz allgemein und vorläufig die Bestellung der Zwölf (ἐποίησε δώδεκα), daß sie μετ' αὐτοῦ seien und er sie zum predigen aussende, sodann ihre Ausrüstung mit der Heilkraft, hieran reiht sich das Apostelverzeichnis, aber die Ausendung selbst berichtet er erst 6, 7 ff. in einem, nur durch 6, 1—6 (die Szene in Nazaret) unterbrochenen ähnlichen Zusammenhang wie hier Matth., sofern Mark. 5, 22—43 unserem 9, 18—26 entspricht (über 9, 27 ff. s. o.). Auch zu unserer Aussendungsrede hat Mark. 6, 7—13 mehrere Parallelen (vgl. damit Matth. 10, 1, 9—11, 14); sodann aber kommen vereinzelte Parallelen anderwärts, vgl. Mark. 4, 22 mit Matth. 10, 26; Mark. 8, 34 f. mit Matth. 10, 38 f.; Mark. 9, 41 mit Matth. 10, 42, teilweise auch Mark. 9, 37 mit Matth. 10, 40, endlich erscheint in der eschatologischen Rede, wie bei Luk., Mark. 13, 9 f. eine Parallele zu Matth. 10, 17 ff. — Lukas berichtet 6, 12 ff. in größtenteils ähnlichem Zusammenhang wie Mark. 3, 14 ff. die Wahl (ἐκλεξάμενος) der Zwölf und gibt das Verzeichnis, sodann folgt, wieder in ähnlichem Zusammenhang wie Mark. 6, 7 ff. (während er die Par. zu 6, 1—6 nicht hier hat), Luk. 9, 1—6 die Parallele zu Matth. 10, 1, 6—11, 14, 15. Die Hauptparallele aber zu unserer Rede bildet die ihm eigentümliche

1) Vgl. meine „Predigten und Schriftbetrachtungen“ Nr. VII.

Rede an die siebenzig Jünger, Luf. 10. Endlich korrespondiert Luf. 12, 11. 12 mit M. 10, 19. 20; Luf. 6, 40 mit M. 10, 24; Luf. 12, 2–9 (auch 8, 17) mit M. 10, 26 ff., auch Luf. 9, 23–26 mit M. 10, 33. 38. 39; Luf. 12, 51 ff. mit M. 10, 34 ff., endlich Luf. 21, 12 ff. (cf. 12, 11 f.) mit M. 10, 17–19. 21. 22. — Das ganze Verhältnis beurteilen wir ganz so, wie wir in betreff der Bergpredigt gethan. Daß Jesus ähnliche Aussprüche bei mehreren Gelegenheiten gethan hat, ist kein Grund zu bezweifeln, ebenso aber auch nicht, daß er bei der ersten Ausendung der Jünger eine größere Rede gehalten, welche Matth. frei, in Kombination von — ihm wohl zerstreut vorliegenden, für die Situation passenden Worten, aber treu aus dem Geist des Herrn heraus reproduziert hat.

B. 1. Über die Erwählung der Jünger vgl. zu 4, 18 ff.; 9, 9. Die Darstellung des M. läßt sich sachlich mit Mk. 3, 14; Luf. 6, 13, wornach die Bildung des Zwölfkreises längere Zeit vor der unserem Kap. sonst parallel erzählten Ausendung Mk. 6, 7 ff.; Luf. 9, 1 ff. vor sich geht, wohl vereinigen. Denn bei Matth. werden offenbar 10, 1 die zwölf nicht erst „gemacht“ (Mk. 3, 14), sondern *προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς* setzt das schon geschlossensein des Zwölfkreises voraus. Aber andererseits ist nun eben einmal bei Matth. derjenige Übergang, den Mk. 3, 14 ff. und Luf. 6, 13 von dem Anschluß der Einzelnen der Zwölf (zuletzt Matthäus s. z. 9, 9) an Jesus zu der Konstitution des geschlossenen Kreises geben, nicht gemacht; der letztere tritt bei Matth. unvermittelt auf. — *ἔδωκεν ἐξουσίαν*: wie? ist nicht gesagt. Man kann aber an nichts, als an das Wort Christi denken, wodurch er seine Geistesmacht auf sie übergehen läßt, Worte etwa wie v. s. Ohne alle biblische Analogie, ja Abergläubisches eintragen ist die Vermutung von Ewald, es handle sich um Mitteilung heiliger (soll das heißen: magisch wirkender?) Worte, Zeichen und gewisser Hantierungen, was selbst Weiß nicht ohne weiteres zurückweist. Mit Schanz an Anhauchung (wie Joh. 20, 22) oder Handauflegung (act. 13, 3) zu denken, ist im Text mit nichts gerechtfertigt. — *πνευμάτων ἀκαθάρτων* s. z. 4, 24. Das epitheton ornans *ἀκαθάρτος* bezieht sich wohl nicht auf eine spezielle Art von Unreinheit, etwa besonders sexuelle, die nie ausdrücklich mit der Besessenheit zusammengenommen ist, sondern bezeichnet wohl, im Anschluß an die alttestamentl. Anschauung, überhaupt das vom heiligen Gottesleben ausgeschlossene, gottwidrige und die Menschen, zumal Angehörige des h. Gottesvolks besiedende Wesen des Reiches der Finsternis. Daher stehen auch unreine Tiere (8, 31 ff.; apoc. 18, 2) und Orte (12, 43 ff. s. z. d. St.) mit solchen Geistern in einer Art von Naturverwandtschaft. — B. 2. *δώδεκα*, die Bedeutung dieser Zahl erhellt aus 19, 28; Luf. 22, 30; apoc. 21, 12. 14. In ihnen hat Israel gleichsam seine neuen, geistlichen Väter, die Boten Gottes, die es, soweit es glaubt, zu seiner Bestimmung führen, soweit es nicht glaubt, richten; aber was Israel nach dem Fleisch sein soll, wird dann Israel nach dem Geist, und auch dessen Führer und Häupter sind sie; ihre ursprüngliche Sendung nur an Israel (10, 6) wird zur Sendung an die Welt.

Die Apostel — vgl. bes. Weizsäcker ap. Z. A. S. 606 ff. — haben nach Luf. 6, 13 diesen ihren Namen von Jesu selbst erhalten, und Joh. 17, 18 stellt er ihre Sendung durch Ihn in Parallele mit seiner Sendung durch den Vater. Der Name ist einfach = Sendling, Bote, dem hebr.

ⲁⲓⲛ oder ⲛⲁⲩⲛ entsprechend (vgl. ⲛⲁⲩⲛ 1 Röm. 14, 6). Derselbe wird in sämtlichen Synopt., oft bei Luk., bei Mark. u. Matth. nur hier und Mark. 6, 30, ebenso bei Joh., wo er übrigens nur 13, 16 sich findet, ausschließlich von den Zwölfen gebraucht (Luk. 11, 49?). Die parallele Bezeichnung „οἱ δώδεκα μαθηταί“ verschwindet von den acta an. Auch in acta führen, außer 14, 4, 12, nur die Zwölf (von Kap. 9 an auch Paulus) den Apostelnamen; ebenso in den Br. Petri, Judä und Apokal. Auch bei Paulus ist dies durchaus das herrschende; sicher aber wird Gal. 1, 19 der Herrnbruder Jakobus zu den ἀπόστολοι gerechnet; zweifelhaft sind die Stellen Röm. 16, 7; 1 Kor. 15, 7 mit 5; 2 Kor. 8, 23; daß „euer Apostel“ Phil. 2, 26 (Epaphrodit) gehört nicht her; daß 1 Kor. 4, 6, 9; 9, 5 Apollos und Barnabas, wie Weizsäcker S. 608 sagt, als Apostel charakterisiert seien, ist nur indirekt richtig; direkt bezeichnet sind sie jedenfalls nicht so; endlich 1 Thess. 2, 6 sind zwar wahrscheinlich (aber absolut sicher ist auch das nicht) Timotheus und Silvanus mit Paulus zusammen unter dem Titel ἀπόστολοι gemeint, allein es ist doch ein anderes, ob Paulus seine Mitarbeiter unter seinem Titel mitsubsumiert, als wenn er sie selbst direkt so nennen würde. Kurz, wenn man auch zugeben muß, daß da und dort ein weiterer Gebrauch dieses Namens vorliegt, so ist doch — wie am einfachsten die Thatsache beweist, daß Paulus seine Koordination mit den Zwölfen gerade qua ἀπόστολος so sehr betont — den Zwölfen (mit Paulus) überall im N. T. sicher eine einzigartige Stellung und Autorität zugeteilt. Dieselbe liegt aber nicht an sich in ihrer Ausendung durch Jesus, auch nicht in der ihnen an unserer Stelle gegebenen ἐξουσία — beides teilen sie mit den Siebzig Luk. 10, vgl. bes. dort v. 16 mit Matth. 10, 40 —; noch weniger steht es so, daß sie etwa nach Art der katholisch-hierarchischen Anschauung von vornherein einen spezifisch kirchenamtlichen Charakter miterhalten hätten, das ist auch später nicht der Fall. „Der Apostolat, sagt Weizsäcker S. 606, ist von Jesus gegründet nicht als ein Kirchenamt, sondern als der Dienst der Verkündigung.“ Gewiß, aber als einzigartiger Dienst. Nur die Zwölf nimmt Jesus von Mark. 3, 14 an (ὡς μετ' αὐτόν) in eine spezifische, engste, beständige Gemeinschaft, zunächst pädagogischer Art, zu sich, sie macht er in einer Weise, wie niemand sonst, für alles zu Zeugen seiner Herrlichkeitserweisung (Joh. 2, 11), und so führt er sie in allmählichem Ausreifungsprozeß, dessen Höhepunkte Stellen wie Joh. 6, 60 ff.; Matth. 16, 18 ff. darstellen, in Bewährung ihrer selbst- und weltverleugnenden Anhänglichkeit an ihn (Matth. 19, 27 ff.; Luk. 22, 8) zu der Fähigkeit, gegenüber Israel und der Welt die Träger seines Geistes und Wortes in einer niemand sonst zukommenden Weise zu werden, auf welche berufliche Autorität dann Matth. 28, 16 ff. (f. z. b. St.) das Siegel drückt und Pfingsten die Kraft spendet. Und von nun gilt, aber immer in pneumatischer Weise: πρῶτον ἀποστόλους, 1 Kor. 12, 28; Eph. 2, 20; 4, 11. Alle andern Christen sind Leute, die erst durch der Apostel Wort gläubig werden, Joh. 17, 20; 1 Joh. 1, 3. Und dies ist die spezifische Autorität ihres Wortes in ihren Schriften noch heute.

πρῶτος, nicht bloß der (etwa der Zeit der Berufung folgenden) Zählung, sondern auch der Bedeutung nach, f. 16, 18 ff. Übrigens vgl. Bengel: primus fuit inter apost., non supra apost., in apostolatu, non praeter apostolatum. Quid hoc ad papam romanum? — ὁ λεγόμενος Πέτρος f. z. 16, 18. — Zu der Anordnung der Zwölf je nach drei Doppelpaaren, mit Petrus, Philippus, Jakobus Alphäi an der Spitze und immer Judas Isch. am Schluß vgl. Mk. 3, 16 ff.; Luk. 6, 14 ff.; act. 1, 13 ff. Daraus aber zu folgern, daß „die Zwölf in ihrer Stellung zu Jesu drei konzentrische Kreise stufenweis abnehmender Nähe bildeten“ (Reil) ist, außer soweit es sich um die drei sog. Lieblingstünger handelt, durch das N. T. nicht unmittelbar berechtigt. Vollennds liegt darin keine „Rangordnung“ (Schanz). — B. 3. Bartholomäus-Sohn des Tolmai, sicher identisch mit dem johanneischen Nathanael¹⁾

¹⁾ Vgl. Beshlag S. 3. II S. 190: „da man nicht annehmen kann, daß die älteste Christenheit über die Namen der zwölf Apostel geschwankt hat, so sind die Ausgleichen der differenten Namen geradezu notwendig“.

Joh. 1, 45 f.; 21, 2. — Was den in diesem B. zuletzt genannten Apostel betrifft, so ist schon die Lesart strittig. In den Kod. am gewichtigsten bezeugt ist das bloße *καὶ Θαδδαῖος* *αB*, *Bulg.*, ebenso *Mf. 3, 18*; nicht sowohl durch *Kod.* (nur *D*), als durch *R. B.*, besonders *Orig.* bezeugt ist die von *Tisch.* und *Gebh.* vorgezogene *L. A. καὶ Αεββαῖος*; endlich weitaus die Mehrzahl der *Kod.*, aber auch *Pesh.* liest *καὶ Αεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*. Bei *Lukas*, 6, 16 u. *act.* 1, 13 muß der übrigens beidemale erst nach *Simon* genannte *Judas Jakobi* identisch mit diesem *Lebbäus* — *Thaddäus* sein, cf. auch *Joh.* 14, 22. So kommt also der Name *Lebbäus*, den man entweder „der Beherzte“ (*ܠܒܕܐ*) oder „Mann von Lebbä“ (am Karmel) oder als Gräzisierung von *Levi* (?) deutet, überhaupt nur hier bei *M.* vor. *Thaddäus* ist nach den *Einigen* (cf. *ὁ ἐπικληθεὶς*) bloßer Beiname, etwa „Schoßkind“ (*ܠܒܕܐ* = *ܠܒܐ*), nach den Anderen der im Talmud gangbare Name *תאדא*, nach *Wich.* eine andere Form für *Theudas*, im letzteren Fall wäre als der ursprüngliche Name des Mannes *Judas Theudas* anzusehen. Ob endlich das *Lukanische Judas Jakobi* Sohn oder Bruder des *Jakobus* heißt, ist strittig (cf. *Judä 1*) und hängt mit der Frage über den in unserem B. vor *Lebbäus* genannten *Jakobus Alphäi* zusammen. Dieser erscheint mit diesem Namen in allen Apostelverzeichnissen; wir halten ihn für identisch mit *Ιακ. ὁ μικρὸς* *Mark.* 15, 40, dem Sohn einer *Maria* *Matth.* 27, 56; *Mark.* 16, 1; *Luk.* 24, 10 cf. *Joh.* 19, 25 (*Klopas* wohl identisch mit *Alphäus*); dagegen ist dieser *Jakobus Alphäi* nicht derselbe, wie der sog. große *Jakobus*, der Bruder des Herrn (*Gal.* 1, 19), der seinerseits derselbe ist, wie der oft ohne alle Nebenbezeichnung auftretende *Jakobus act.* 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1 *Kor.* 15, 7; *Gal.* 2, 9. 12. Ist das Letztere richtig, was wir hier nicht weiter untersuchen können, so fällt der Hauptgrund für jene Übersetzung *Luk.* 6, 16 u. *act.* 1, 13 „*Judas Bruder des Jak.*“ weg, nämlich daß *Judas* eben als Bruder des großen *Jak.* nicht nach seinem Vater, sondern nach diesem seinem Bruder so bezeichnet wäre. Es hindert dann nichts, „*Judas Sohn Jakobi*“ zu übersetzen; ja dies muß an sich als das wahrscheinlichere betrachtet werden, weil doch beim Eintritt in das Apostolat (*Luk.* 6, 16) nicht schon die Bruderschaft mit *Jakobus* diese Bezeichnung veranlaßt haben kann. — *B. 4. ὁ Καναναῖος*, ebenso *Mark.*, dagegen *Luk.* beidemale *Σιμ. ὁ (καλούμενος) ζηλωτής*. Ohne Zweifel ist letzteres die richtige Übersetzung von ersterem und war also *Simon* vorher Mitglied der Zelotenpartei gewesen, allein die beiden Formen *Καναναῖος* (*BC* u. f. w.) und *Κανανίτης* (*αE* u. f. w.) können kaum aus *קנני* oder *קנני* gebildet sein, sondern sind wohl durch Mißverständnis, als ob es sich um Herkunft aus einem Ort handelte (aber dies kann nicht *Kana* sein, dann müßte *Καναῖος* stehen) entstanden. — *Ἰσκαριώτης*: die gewöhnliche Ableitung von *קריית שני* Mann von *Kerioth* (*LXX* *Καριώθ*, im Stamm *Juda*) ist immerhin die wahrscheinlichste. Allerdings paßt die für die Bildung dieses Worts oft angeführte Analogie des *Ἰστοβος* bei *Jos.* *Ant.* 7, 6, 1 nicht ganz, weil, wie *Keil* richtig bemerkt, *Jos.* nach *LXX* das *קריית שני*, *LXX* *Ἰστωβ* als ein Wort behandelt hat. Aber bei *Keils* eigener Fassung „*Städtemann*“ oder „*Mann des feindlichen Entgegenkommens*“ ist dasselbe, wie bei „*Mann von Kerioth*“ auffallend, nämlich daß die Endung *ης* an ein Wort angehängt ist, dessen erster Bestandteil,

ως, schon die konkrete Person bezeichnet. Beidemale ist eben die hebräische Form, ohne dies zu berücksichtigen, durch -ης gräzifiziert worden. Übrigens führte nach Joh. 6,71 u. 13,26 (Ισκαριώτου ist zu lesen) schon der Vater des Judas, Simon, diesen Zunamen, offenbar zur Unterscheidung von den Vielen, die diesen so häufigen Namen hatten. — ὁ καὶ παραδούς αὐτόν, gleich bei der ersten Nennung des Mannes auch die wehmütige Hinweisung auf das, was ihm eine so traurige Berühmtheit verschafft hat. — B. 5. ἀπέστειλε wozu, sagt v.7 u. 8. Auf wie lange Zeit diese Sendung gelten sollte, ist nicht gesagt. — εἰς ὁδὸν ἐθνῶν und Σαμαριτῶν u. s. w. ὁδὸν ἐθνῶν „Weg zu den Heiden“ (cf. 4,15), nicht (Weiß) „Weg im Heidenland“. Wie Jesus selbst nach 15,24 in seinem Erdenleben nur an Israel zu arbeiten hatte, ein διάκονος περιτομῆς war Röm. 15,8, so sollen auch seine Jünger zunächst den Kreis, auf den ja schon ihre Zwölfzahl hinwies, nicht überschreiten. Ausnahmen, welche Jesus selbst machte 15,28; Joh. 4, bestätigen nur die Regel, welche nicht bloß dem pädagogisch-missionären Kanon entsprach, zuerst im engern, schon vorbereiteten Kreis festen Fuß zu fassen, ehe man ins Weite geht, sondern der direkten göttlichen Ordnung πρῶτον Ἰουδαίοις u. s. w. 22,3; Röm. 1,16 u. s. w. Von einem Widerspruch unserer Stelle mit 28,18 ff. kann gar keine Rede sein; vgl. auch unten zu v.18. Zwischen unserer Stelle und 28,18 ff. liegt einmal die Zurückweisung des Evangeliums durch Israel s. 21,48; 22,8.9, und sodann Tod und Erhöhung Christi, s. Eph. 2,13 ff. — Die Samaritaner betreffend, vgl. Niehm S. 1347 die Entstehung dieses Mischvolks s. 2 Kön. 17,24 ff., es bestand aus hieher verpflanzten Heiden von Babel, Rutha, Samath u. s. w. und den Resten der Israeliten; zur Zeit Alexanders erbauten sie sich einen eigenen Tempel auf dem Garizim, den Johannes Syrkanus i. J. 128 zerstörte. Im N. L. erscheinen sie außer hier Luk. 9,52.53 (feindlich gegen Jesus); 17,16 (der dankbare Ausfällige); 10,33 (der barmherzige Samariter); Joh. 4, wo namentlich v.9 betreffend das Verhältnis von Juden und Samaritern zu beachten ist; endlich act. 8,5 ff.; 9,31; 15,3. — B. 6. πρόβατα ἀπολωλότα, cf. 9,36; 15,24, es liegt in diesem Ausdruck teils die Heruntergekommenheit Israels (s. z. 9,36), teils doch auch — πρόβατα gegenüber ἐθνῶν und Σαμαριτῶν — dies, daß es um Schafe der Herde Gottes sich handelt, die als solche das erste Anrecht auf Versorgung haben. — B. 7 s. z. 3,2; 4,17. — B. 8. νεκροὺς ἐγείρετε für unecht zu erklären (so auch Beyschlag L. J. I S. 298, II S. 228) ist, angesichts der Bezeugung durch ^{sc}et BC*D Jt. Vulg. Syr. nicht berechtigt. Ob aber wirklich damals die Jünger auch Tote erweckten, ist völlig dahingestellt zu lassen. — δωρεάν u. s. w. beziehen wir zum Ganzen von v.7 u. 8. Sowohl die Kraft und den Auftrag zum Predigen, als die Kraft zum Heilen, kurz ihre ganze apostolische Stellung und Vollmacht haben sie ohne alles Verdienst von ihrer Seite, als bloßes Gnadengeschenk erhalten, also sollen sie auch für die Ausübung dieses Berufes keinen Lohn fordern, es ist freier Liebesdienst in der Nachfolge dessen, der selbst zu διακονεῖν gekommen ist, 20,28.

Mit unserer Stelle scheint 1 Kor. 9,4 ff. zu streiten, wonach die Gemeinden allerdings die Pflicht haben, die Prediger des Evangeliums leiblich zu versorgen, und Paulus seinerseits zwar hierauf verzichtet, aber ausdrücklich betont, daß er die ἐξουσία hätte, jenes zu fordern. Auch in

unserem Kap. hat man, übrigens mit Unrecht, v. 10 hierfür beigezogen, s. z. b. St. Jenes Verhältnis zwischen unserem Ausspruch und 1 Kor. 9 ist wohl der Grund, warum z. B. Bengel das *δωρεάν* u. s. w. auf v. 8 beschränkt: pro labore debetur merces (v. 10) sed miracula et charismata vendi non debent. Ähnlich Weiß. Aber diese Fassung ist nicht möglich bei diesem so ganz allgemein gehaltenen *δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε*; auch der Zusammenhang mit dem Folgenden ist gegen solche Beschränkung, denn er beweist, daß des Herrn Gedanke der ist: für euer leibliches Fortkommen sorget überhaupt nicht, weder indem ihr euch bezahlen laßt, noch indem ihr selbst Vorräte mitnehmet. Sonach glauben wir zu Ausgleichung unserer und der Korintherstelle nicht hauptsächlich auf den Unterschied des reinen Missionierens und des Arbeitens an schon bestehenden Gemeinden verweisen zu sollen, — was ja für Paulus nicht ganz zuträfe; vielmehr ist zu sagen: es sind zwei verschiedene, aber beide je an ihrem Ort berechnete und notwendige Gesichtspunkte für dieselbe Sache, das einmal gilt: ja keine Sorge, auch keine Geld- und Erwerbgier auf Seiten der Diener des Evangel., sondern freier Liebesdienst; das anderemal: keine Beschneidung des Rechtsanspruchs der Diener von Seiten der Gemeinden.

B. 9. *μὴ κτῆσθαι*: suchet euch nicht, sc. zu eurer Reise (s. v. 10 cf. Luk. 9, 3, nicht, wie Weiß meint, als Bezahlung für eure Arbeit) zu verschaffen irgend eine Sorte von Geld, Gold-, Silber-, Kupfermünzen in euren Gürtel hinein; dieser diene zugleich als Geldtasche. — B. 10. *πήρα* Ledertasche für Proviant. — *μηδὲ ὑποδήματα μ. ῥάβδον*, Luk. 9, 3 *μήτε ῥάβδον* (die Schuhe sind Luk. 9 gar nicht genannt), 10, 7 *μὴ ὑποδήματα*, dagegen Mark. 6, 8, 9: *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* — *ὑποδεδεμένους σανδάλια*: diese Differenz ist nicht mit Keil so zu lösen: „Nichts außer dem Stab und den Sandalen, die ihr schon im Gebrauch habt,“ auch nicht so, daß der Unterschied von Schuhen und Sandalen betont wird, sondern (vgl. Wich.) wie das folgende bei Matth. beweist, so, daß dasselbe (Schuhe und Stab) das einmal, bei Matth. und Luk., als Besitz, das anderemal, bei Mark., als Mittel der Reisefertigkeit in Betracht kommt. „Gerade diese scheinbare Divergenz beweist, daß hier keine Vorschrift des Buchstabens und mönchischer oder quäkerischer Sondermanieren gegeben wird, sondern daß es gilt, Form und Inhalt des Gedankens gehörig abzuschätzen,“ Wich. — *ἄξιός γάρ* u. s. w., ihr braucht nicht ängstlich vorzusorgen für euer leibliches Durchkommen; wie jeder Arbeiter es verdient, daß sein Herr für seinen Unterhalt, seinen Lohn sorgt, so wird euer Herr euch den Lohn auch finden lassen. Hieron., von Gottes Fürsorge, nicht von menschlicher Besoldung u. s. w. ist die Rede. Etwas anders Luk. 10, 7. Der so geforderten Sorglosigkeit betreffend das Irdische tritt — B. 11 — gegenüber das Sorgen für etwas anderes, wie es der Würde der Sache, die sie vertreten, entspricht: *ἐξετάσατε* u. s. w.: wie sie das machen sollen, ob durch Erkundigung bei andern oder durch eigene Beobachtung, z. B. etwa des Eindrucks ihrer Predigt u. s. w., überläßt Ch. den Jüngern. — *ἄξιός* sc. eures Eingehens und Dableibens; die Einfuhr eines Dieners Christi, auch wenn seine Erscheinung die unscheinbarste ist, ist eine hohe Ehre, der Diener repräsentiert seinen Herrn. Und würdig diesen zu empfangen (cf. 8, 8) ist nur ein ernster, auf das Göttliche gerichteter Sinn, cf. zu v. 13. — *κακεῖ μένατε* u. s. w. d. h. wechselt das Quartier nicht, sowohl um selbst nicht, als unzufriedene Leute zu erscheinen, als um die Wirtsleute nicht zu verletzen. — B. 12. *τὴν οἰκίαν* Art: sc. das ihr so würdig befunden habt. — *ἀσπάσασθε* sc. (s. d. folg.) mit dem Friedensgruß, cf. Jes. 52, 7. — B. 13. *ἄξια* Luk. 10, 6 „wenn ein Friedenskind

drin ist.“ Dies konkret dasselbe, was hier (s. z. v. 11) allgemein gesagt ist, daß in der betreffenden Familie — wär's auch nur in Einem Glied — ein Geist herrscht, kraft dessen die Betreffenden als empfänglich für den Frieden, den die Apostel bringen, Friedenskinder heißen können. — Sonderbar ist die Ansicht von Meyer und Weiß, aus v. 11–13 folge, daß Jesus von seinen Jüngern wegen ihrer Ungeübtheit im öffentlichen Auftreten und wegen der Wichtigkeit des häuslichen Wirkens nur Missionieren in den Häusern, nicht in den Synagogen, auf den Märkten u. s. w. haben wolle. Es handelt sich doch v. 11–13 nur um die Frage des persönlichen Logiz, nicht des Predigtlokals; wo von Missionieren die Rede ist, v. 7, ist lediglich keine Beschränkung angebracht. — *ἐλθάτω ἡ εἰρήνη* und *ἐπιστραφήτω* u. s. w. Indem die Jünger „Friede sei mit euch“ sagen im Auftrag und im Geist Christi, wollen sie den Friedensbesitz, der ihnen eigen ist, überleiten auf die Begrüßten. Haben nun die Letzteren ein hiefür empfängliches Herz, so werden sie des Friedens in der That theilhaftig; andernfalls nicht, aber die Jünger ihrerseits verlieren damit nichts, sie dürfen doch das spüren, was jene verschmäht haben. Diesen Gedanken (nicht: daß sie von ihrer Thätigkeit Segen haben, wenn sie auch andern keinen bringen konnten, Weiß) drückt Ch. oratorisch-anschaulich so aus, als ob der ausgegangene Friedensstrom sich von den abweisenden Begrüßten wieder auf die Jünger zurückfließen würde. Die Imperative *ἐλθάτω* und *ἐπιστραφήτω* bezeichnen keinen bloßen Wunsch, sondern die Anordnung dessen, der über die Friedenskraft zu verfügen hat. — B. 14. Das Abschütteln des Staubs ist eine, im N. T. nicht (doch Neh. 5, 13 etwas ähnl.), im N. T. noch act. 13, 51; 18, 6 vorkommende symbolische Handlungsweise, deren Sinn ist: mit euch wollen wir nicht einmal den Staub, der an unsere Füße sich angelegt hat, gemein haben, nicht einmal diesen von euch mitnehmen; also nicht, mindestens nicht unmittelbar ist der Sinn, wie Mösg. bestimmt: „Ausschließung von allen Gütern des Himmelreichs.“ Dieses sich scheiden seiner Boten von den Betreffenden bestätigt — B. 15 der Herr seinerseits durch die feierliche Deklaration, daß furchtbares Gericht über diese kommen werde. Die *ἡμέρα κρίσεως* kann nicht ein Gerichtstag innerhalb des jetzigen Aon sein, an welchem die betr. Stadt noch entsetzlicher verheert werden wird, als Sodom und Gomorrha, cf. Deut. 29, 22 f.; Jes. 1, 9. 10; 13, 19. Obgleich solche irdische Gerichte ein Vorspiel des einstigen sein können, so ist doch hier nur von dem Gerichtstag *κ. ἐξ.* (7, 22), dem sog. jüngsten Gericht die Rede. Dies beweist vollends das *ἀνεκτότερον ἔσται* dann absolut klar, wenn hier in der That ausgesagt ist: einst am Gerichtstag werde auch über Sodom und G. Gericht ergehen. Es ist möglich, diese letztere Aussage nicht in unserer Stelle zu finden, sofern man dieselbe als rhetorische Darstellung des Gedankens fassen kann: diesen Verächtern des Wortes Gottes ergeht's am jüngsten Gericht so schlimm, daß daneben das Gericht, das auf Erden über S. und G. gekommen ist, noch ein erträgliches zu nennen ist (so, scheint's, Mösg.). Aber die Ausdrücke unserer Stelle selbst, ganz natürlich gefaßt, scheinen doch viel eher voranzusetzen, daß in der That eben am jüngsten Gericht sozusagen diese, das Evang. verschmähende Stadt und Sodom einander gegenübergestellt und letzteres glimpflicher behandelt werden wird. Nun ist selbstverständlich „Land von S. und G.“ nicht

zu pressen, als ob drüben noch über die irdische Lokalität Gericht verhängt würde. Der Ausdruck steht mit Bezug auf das Gericht Gen. 19 statt: Einwohner von S. und G. Aber das ist dann doch zweifellos — und was soll dagegen sprechen? — daß indirekt (denn direkt hierüber zu belehren ist nicht Zweck der Stelle) hier die Gen. 19 untergegangenen Einwohner von S. und G. als beim jüngsten Gericht lebend und abgeurteilt angeschaut sind. Dann aber ist, da das N. T. von einer ohne Auferstehung geschehenden definitiven Entscheidung des Loses der im Hades befindlichen Sünder (Weiß) nichts weiß, mindestens wieder indirekt die vom Herrn Joh. 5, 29 direkt gelehrte Auferstehung der Bösen zum Gericht (vgl. Keil gegen Weiß) vorausgesetzt.¹⁾ — ἀνεκτότερον: der Kompar. erklärt sich aus dem Kanon Luk. 12, 48. Das Evang. und den Frieden Christi verschmähen ist viel verantwortungsvoller, als selbst Sündengreuel bei Leuten, die das Evang. nicht kannten. Dort ist direkt widergöttliche Gesinnung, hier möglicherweise bloße Sinnlichkeit. Ähnliche Andeutung von Stufenunterschieden in der Vergeltung s. 11, 22. 24.

Meditation zu 10, 1–15.

Diesen Abschnitt können wir nicht so auf uns anwenden, daß alles darin auch uns unmittelbar gelten dürfte. Wir sind keine Apostel; und auch Prediger des Evang. dürfen nicht ohne weiteres, wie die Schwärmer meinen, das von der Vollmacht der Apostel gesagte sich zueignen. Wir stehen den Aposteln in erster Linie empfangend gegenüber, sie sind Christi Boten auch an uns, und wir haben sie heute noch in ihrem Wort, dem Wort des N. T., vor uns. So hat auch unser Text vor allem die Bedeutung für uns, daß er uns sagt, was auch wir an den Aposteln haben und wie auch wir uns zu ihnen und ihrem Wort uns zu stellen haben. ad 1. An den Aposteln haben wir die Verkündiger des Himmelreichs (v. 7), die Übermittler von Jesu Heilskraft für alle Schäden (s), die Überbringer seines Friedens (12. 13). a) In ersterer Beziehung vergesse man vor allem nicht, daß die Apostel, wie Johannes d. T. und Jesus selbst (3, 2; 4, 17) nicht irdische Güter, Ideale, nicht Weltverklärung u. s. w., sondern ein Himmelreich predigen, das ewiges Leben in sich hat und erst mit der Wiederkunft Christi sich voll verwirklicht. Nach oben und hinaus in die Zukunft weisen sie, weist das ganze N. T. b) Auch was sie, wie Jesus selbst, durch Wunder schon jetzt von Heilung des irdischen Jammers brachten, ist nur ein Angeld des Künftigen. Aber doch sieht man daran, daß in Christo ein neuer Lebensorganismus sich unserem kranken Leben eingekeimt hat, wovon wir immer fürs geistige, oft aber auch durch Gottes Gnade fürs leibliche Leben neue Kraft, Gesundheit, Himmelsgüter erfahren. Welche Liebe Christi und seiner Apostel, sich uns zu Dienst zu stellen! c) Das herrlichste, was sie bringen, ist der Gottesfriede. Ihr Gruß ist kein leeres Wort. Heute noch spürt sich der, der ihr Wort auf sich wirken läßt, von der Lust des über alle Unruhe der Sünde, des Gewissens, der Welt erhabenen Gotteslebens umweht. ad 2. Um so wichtiger ist, daß wir so, wie sich gebührt, uns zu den Aposteln und ihrem Wort

¹⁾ Riefeth, Eschatologie S. 108, meint, die Stelle (cf. 11, 20 ff.) setze voraus, daß noch im Jenseits Sodomiter gerettet werden können. Davon aber ist hier keine Rede.

stellen. a) An ihrer Wahl, v. 1—4, sehen wir, daß sie sonderlich vor allen andern Boten bevorzugt sind, eine Autorität haben, wie sonst kein Mensch, und das gilt heute noch für ihr Wort. Nur wer an sie in ihrem Wort sich anschließt, hat den Glauben, der ins Himmelreich führt. b) Wehe denen, welche dieses Wort ver-
schmähen, v. 13—16. Es ist das die schwerste Sünde,¹⁾ die es gibt. Das sollen doch Ungläubige, die etwa von groben Sünden frei sind und deswegen ein viel besseres Los hoffen als grobe Übertreter, sich wohl merken. Wie bestehst du, wenn du dein Leben hienach prüfst? c) Wer das Wort der Ap. angenommen hat, kann und soll allerdings auch bis zu einem gewissen Grad die hier den Aposteln für ihr amtliches Verhalten gegebenen Vorschriften in seinem Leben befolgen: wie sie nach v. 5 u. 6 zunächst auf Israel sich beschränken mußten, so sollen wir in unserem Leben und Wirken die Schranken der Ordnung Gottes einhalten, alles vor-
eilige, alles ins Weite wirken wollen u. dgl. vermeiden, überhaupt Selbstbeschränkung und Konzentration lernen; wie die Ap. nach v. 8 ff. selbstlos dienend, nicht Schätze auf Erden sammelnd, aber auch nicht ängstlich sorgend, Gott vertrauend, aber auch Gottes heiligen Ernst gegenüber den Verächtern während (v. 14) ihren Beruf erfüllten, so auch wir: Gottvertrauen, Liebe und Ernst gegenüber der Welt, das lernen wir von ihnen, und beweisen so, daß ihr Wort in uns lebendig geworden ist.

10, 16—25.

Inhaltsübersicht: Welches Los die Jünger in der Welt erwartet, zeigt Jesus in zwei parallelen Abschnitten, die je in zwei Unterabschnitte zerfallen, deren erster je die bevorstehenden Nöten und Aufgaben schildert, der zweite den Trost andeutet. 1) v. 16—20: Die Jünger werden verfolgt, sodaß sie Schlangenkflugheit und Taubeneinfalt nötig haben, um durchzukommen (v. 16—18): aber der h. Geist gibt ihnen, was sie reden sollen (v. 19. 20). 2) v. 21—25: Von Jedermann, selbst den Nächsten werden sie gehaßt (v. 21. 22); aber sie dürfen nicht verzagen, sie leiden nur daselbe, was ihr Meister (v. 23—25).

B. 16. *ἐγώ*, das betonte „Ich“ gibt dem folgenden, den Vorschriften, Leidensankündigungen (v. 18 *ἐνενεν ἐμοῦ*) und Trostzusagen die richtige Unterlage in dem Gedanken: weil Ich es bin, der euch sendet, so könnt und sollt ihr so und so handeln, leiden, aber auch getrost sein. — *ὡς πρόβατα* hilf- und wehrlos. Christen verfügen über die Mittel, mit denen man sonst Wölfe abwehrt, nicht; so, wie die Welt sie angreift, dürfen sie sich nicht wehren. — *ἐν μέσῳ* gehört zu *ὡς πρόβατα*: ich sende euch, sodaß ihr dasest, wie Schafe inmitten von Wölfen. — *γίνεσθε οἷον* „werdet“ d. h. forget, daß ihr immer seid und euch verhaltet, wie —; *οἷον* der Gefahr entspreche euer Benehmen. Schafe können sich nicht wehren, aber sie können sich hüten, die Gefahr möglichst meiden, aber sie bewahren dabei ihre Lammesnatur. Daher einesteils *φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*: die Schlange ist vorsichtig, hat ein scharfes Auge, zieht sich zurück, wo sie Gefahr wittert, und weiß rasch und leise zu entfliehen. Vgl. Jesus selbst z. B. 22, 23 ff.; 34 ff.; Joh. 2, 24; 11, 9. 10, auch

¹⁾ Vgl. auch Bengel: si perbrevis repulsa tam graviter punietur, quid fiet iis, qui morosius resistent?

das Wort an seine Jünger Matth. 26, 41, sowie Mahnungen, wie zur Treue und Klugheit als Knecht Matth. 24, 45, als Haushalter Luk. 16 u. s. w. Ferner vgl. Paulus act. 16, 37; 21, 26. 37; 22, 25; 23, 6. Pii saepe impiis videntur serpentes et sic vincunt serpentem antiquum, Bengel. Aber nicht diejenige Art von Klugheit, welche die alte Schlange beweist, d. h. Hinterlist, heuchlerische Schlaueit zeigen die Jünger Christi, sie sind ja andernteils ἀκέραιοι (cf. Röm. 16, 19) ὡς αἱ περιστεραί; ἀκέραιος unvermischt sc. mit dem, was dem Wesen der betr. Sache, des betr. Geschöpfes u. s. w. widerspricht, hier: mit dem Bösen. Die Christen vom h. Geist geleitet halten sich mitten in aller Klugheit doch intakt von allem unreinen, weltartigen (cf. Jak. 1, 27); wie Tauben sind sie ohne Arg, zutraulich mitten in dem, daß sie sich vor den Menschen hüten, liebevoll, einfach, redlich, aufrichtig u. s. w., cf. 1 Kor. 13, 7. Das Zueinander von Klugheit und Einfalt bei echten Christen ist für die Weltmenschen das größte Rätsel. — B. 17. δὲ: „aber in der That hütet euch nur“. Gegensatz zu der v. 16 b, besonders im letzten Glied gegebenen Mahnung: aber allerdings ihr habt es nötig, euch zu hüten. — τῶν ἀνθρώπων, notab. ganz allgemein, vgl. v. 22 πάντων: das kleine Herdlein Christi (Luk. 12, 32) hat den ganzen κόσμος (Joh. 17, 14), die ganze große Masse der Menschen sich gegenüber als Feinde, offene oder geheime, die, seis mit direktem Haß, seis mit geheimem Widerwillen sie betrachten und behandeln. — παραδῶσουσι γὰρ: euch, die Schafe werden sie ja, wie wenn ihr Wölfe, gefährliche Beute wäret, unter dem Schein des Rechtes vor Gericht stellen u. s. w. — συνέδρια hier ist von der Verfolgung vor der jüdischen, im folgenden vor der heidnischen Obrigkeit die Rede. Der Plural „Synedrien“ entweder = die jedesmal vorhandenen hohen Räte (s. z. 5, 22) oder sind auch die sog. kleinen Sanhedrin, die Ortsgerichte mit unter dem Ausdruck befaßt (Keil). — ἐν τ. συναγωγαῖς μαστιγώσουσι vgl. 23, 34; act. 22, 19. „Die Synag. dienten nicht nur zu gottesdienstlichen Zwecken, sie waren überhaupt die Gemeindehäuser, in welchen z. B. auch (ob in einem besonderen Raume?) die Strafe der Geißelung vollzogen wurde.“ Schürer bei Riehm S. 1594. — B. 18. Die Verfolgung vor heidnischen Obrigkeiten. Man sieht, daß Jesus nicht bloß die damaligen, sondern auch die späteren Verhältnisse vor Augen hat. ἡγεμόνας, die praesides provinciae, Prokonsuln, Proprätoren, Prokuratoren; cf. 27, 2; act. 23, 24; 1 Pet. 2, 14. — βασιλεῖς vgl. Paulus vor Herodes und in Rom. — ἔνεκεν ἐμοῦ s. z. 5, 11. — εἰς μαρτύριον vgl. zu 8, 4; 24, 14. Nicht = daß ihnen, sc. durch euer Wort und Verhalten ein Zeugnis, eine Evangeliumsverkündigung zu teil werde (so die meisten, auch Weiß, Keil, Rösgen). Das könnte nur vom Anerbot des Heils verstanden werden, was in den Zusammenhang nicht paßt; sondern (cf. Chrys. u. a. εἰς ἔλεγον αὐτῶν) die Thatfache, daß die Apostel vor die Großen der Welt geführt, verfolgt, geißelt werden u. s. w., und zwar ἔνεκεν ἐμοῦ, ist an und für sich überführend, eine Deklaration, daß die Betreffenden ἀναπολόγητοι sind, wenn sie nicht glauben. Das εἰς μαρτ. gehört zu v. 17 u. 18 zusammen, wie das offenbar auf die Juden gehende αὐτοῖς (gegenüber καὶ τοῖς ἔθνεσι) beweist. — B. 19. μὴ μεριμνήσητε una, non curandi, cura sit, Bengel. — πῶς ἢ τί: weder der

Ausdruck, die Vortragsweise noch der Inhalt dessen, was ihr, die ungelehrten und geängstigten vor solchem Tribunal sagen sollt (in eurer *ἀπολογία*, 1 Petr. 3, 15), soll euch Gegenstand der Sorge sein; ihr habt ja nicht zu produzieren, sondern nur wiederzugeben, was ihr empfanget, *δοθήσεται* sc. von Gott. Wie, sagt der folg. B. — *τί λαλήσητε*, hier (beim zweiten *τί λαλ.*) nicht auch wieder *πῶς*: ubi *τὸ* quid contingit, *τὸ* quomodo non deest, Bengel; der h. Geist ist ja die sie be-
seelende, in ihnen und durch sie redende Kraft. — B. 20. *γὰρ* ihr seid so sehr bloße Organe dieses Geistes, daß es um Euch, eure Kunst u. s. w. sich eigentlich gar nicht handelt. *ἐν ὑμῖν* „in euch“ aber in vobis tanquam organis, Bengel, so daß das „durch euch“ auch darin liegt.

Unsere Stelle bezieht sich direkt nur auf diejenige Inspiration, welche die Jünger für die im Zusammenhang vorausgesetzte spezielle Situation erwarten dürfen; *ἐστε λαλοῦντες* heißt gar nicht notwendig „überhaupt und immer redet nicht ihr u. s. w.“ (gegen Rössgen), sondern bezeichnet den eben für diese Situation vorhandenen Zustand. Aber indirekt liegt in unserer Stelle freilich allgemeinere Zusage; es ist doch rein unmöglich, als Jesu Sinn anzunehmen: nur in diesem besondern Fall, sonst nicht, erfährt ihr Inspiration. Vielmehr wird dort eben in besonderer Weise sich zu erfahren geben, was die Jünger überhaupt für ihren amtlichen Zeugenberuf erfahren dürfen. Indirekt also ist unsere Stelle in der That einer der wichtigsten loci classici für die Inspiration der Apostel zu ihrem amtlichen Reden überhaupt. Auf sonstige Befenner und Diener Christi aber darf der Ausspruch nur ganz so *mutatis mutandis* angewandt werden, wie überhaupt das den Aposteln Gesagte von allen echten Christen gilt.

B. 21. *δὲ* Gegensatz zum vorangegangenen Trostzuspruch. — *ἀδελφός ἀδελφόν*: auch die allernächsten Naturbände, die ihr ja um meinethwillen habt lösen müssen (v. 37) sind kein Hindernis der wütendsten Feindschaft, vgl. v. 36. — *θάνατον* unmittelbar oder mittelbar dem Tod überliefern. — B. 22. *πάντων* s. z. v. 17, das odium generis humani trifft das neuest. Israel so sehr oder mehr als das alttestamentliche. — *διὰ τὸ ὄνομά μου*, cf. v. 18, weil ihr mich — quem mundus odit, Bengel — als euren Einen Herrn und als das Eine Heil bekennet. — *ὑπομείνας* Gegensatz zum unterliegen und abfallen, also: treu bleiben und auch die größten Lasten in Jesu Namen tragen, ohne nachzugeben. — *εἰς τέλος* „bis es zu Ende ist“. Dieser an sich ganz relative Begriff kann in concreto das einmal nur das Ende der betreffenden Anfeindung, das anderemal das Ende des Lebens, das drittemal das Ende der ganzen Weltzeit bedeuten, cf. 24, 18. — *σωθήσεται* gerettet werden vor dem einstigen Gericht (Weiß), wie es (v. 23) mit der Parusie eintritt; ebendamt aber liegt immer zugleich in *σωθ.* (aber im Wort für sich nur indirekt) das Erlangen der Seligkeit (Reil). Der Ausspruch in v. 23b klingt im N. T. oft durch, z. B. Jak. 1, 12; 5, 8 ff.; 1 Petr. 1, 5 ff., besonders in der ganzen Apokalypse. — B. 23. Im Anschluß an das *οὗτος σωθήσεται*, im Gegensatz (*δὲ*) zu der Ankündigung der Verfolgung tritt nun eine tröstende, Mut zusprechende Wendung der Rede ein: das *σωθῆναι*, das mess. Heil kommt sicher; wenn ihr auch fliehen müßtet von einer Stadt zur andern, thut's getrost; noch ehe ihr damit fertig seid, kommt euer Herr. — *ταύτην* oratorisch-deistlich. — *φεύγετε* „so fliehet eben“. Laßt euch dadurch nicht beirren, als ob alles verloren wäre, thut, was das natürlichste ist, flieht in eine andere Stadt. Wohlgemerkt,

der eigentliche Hauptgedanke des B. liegt im zweiten Satz ἀμὴν u. s. w. — γὰρ dies (das fliehen) dürft ihr beruhigt thun, denn οὐ μὴ τελέσητε u. s. w. τελεῖν zu Ende bringen d. h. alle Städte bis zur letzten auf eurer Flucht durchziehen. Eine ans proverbienhafte streifende Redeweise, deren Sinn ist; so weit, daß ihr in ganz Israel keine Stadt mehr hättet, in die ihr fliehen könnt, bis zu dieser alleräußersten Not kommt es nicht, ehe euer Herr kommt. Davon, daß Jesus meine, mit ihrer Missionsarbeit sollen die Jünger von einer Stadt zur andern ziehen (Reis), ist im Zusammenhang keine Rede.¹⁾ Auch das widerspricht dem Charakter der Stelle, daß Jesus sagen wolle, die Ap. dürfen und werden überhaupt nicht über Israels Grenzen vor seiner Parusie hinausgehen. Die „Städte Israels“ stehen nicht im Gegensatz zu nicht-israelitischen Städten, sondern Jesus redet von der damaligen Situation, von der Aufgabe aus, welche die Jünger zunächst (s. v. 5) haben; und zudem ist das Ganze hypothetisch gedacht: wenn ihr von einer Stadt Israels zur andern zu fliehen hättet, würdet ihr damit nicht fertig werden, ehe Ich komme. — Ἔως ἔλθῃ ὁ υἱὸς u. s. w. Über „Menschensohn“ s. 3. 8, 20. Unter dessen Kommen kann hier unmöglich etwas anderes gemeint sein, als Christi Kommen zur Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches. (Bengel denkt an das eigene Kommen Christi als Predigers in die betr. Städte!) Auch hier liegt Dan. 7 zu Grund. Über die hier (vgl. 16, 28 mit Mark. 1, 1; Joh. 21, 22) bei Jesu selbst sich findende Erwartung der Parusie als einer nahen s. d. weitere zu Kap. 24. — B. 24. Die Trübsale aber, die vor der Parusie über euch kommen, sind etwas selbstverständliches (cf. jenes μὴ ξενίζεσθε 1 Pet. 4, 12) für meine Nachfolger. Ihr dürft nichts anderes beanspruchen als euer Meister. — B. 25. ἀρκετὸν cf. 6, 34; 2 Kor. 12, 9; 1 Pet. 4, 3: „genug ist's“ (objektiv) und daher „genug sei es“ (subjektiv) u. s. w. — εἰ — ἐπικάλεσαν 9, 34; 12, 24 ff. — οἰκοδεσπότην revera Jesus fuit paterfamilias et aluit magnam discipulorum familiam Luk. 22, 35, idemque est paterfamilias ecclesiae, Bengel. — Βεελζεβοὺλ, nach 12, 24 der Fürst der Dämonen, der Satan. Der Name steht statt Beel = Baal Zebub (2 Kön. 1, 2), der Herr der Fliegen, cf. Ζεὺς ἀπώμιος. Die Änderung des letzten Buchstabens entweder (Niehm S. 159) bloß lautliche Umformung oder absichtlich verhöhnende Verwandlung des Fliegengotts in den Mistgott (andere unwahrscheinl. Baal Zebub = Herr der Wohnung, des Reiches der bösen Geister).

Meditation zu 10, 16—26.

Auch diesen Abschnitt können wir nur mit allerhand Einschränkungen auf uns übertragen. Wir haben kein Apostelkreuz zu tragen und keine Apostelinspiration zu beanspruchen. Doch ist im wesentlichen die Stellung der Welt zu allen echten Christen immer dieselbe feindliche, wenn die Feindschaft sich jetzt auch anders äußert, wie damals; ja es kann auch wieder zu ebenso schweren äußern Verfolgungen, wie damals oder z. B. in der Reformationszeit, kommen. So müssen wir auch unserer-

¹⁾ Auch Kliefoth's (vgl. schon Chrysost.) Deutung (Ezechiel. S. 229): ihr werdet Israel wegen seines Unglaubens nicht bekehren, also den Zweck eurer Missionsendung in die Städte nicht vollenden können vor der Parusie, muß erst den Hauptgedanken in die Stelle hineinlegen.

seits dieselbe Stellung zur Welt einnehmen, wie die, die Ch. den Jüngern vorschreibt. Die Christen und die Welt, 1) wie stellt die Welt sich zu Jesu und den Seinen? v. 16^a. 17^b. 18. 21. 22. 2) Wie stellen sich die Christen zur Welt? v. 16^b. 17^a. 19. 20. 23—25. ad 1. a) Wie Wölfe in Schafen eine willkommenen Beute sehen, so behandelt die Welt, die unchristliche Menschheit diejenigen, die aus dem Christentum Ernst machen, als ihrem Spott und ihrer Mißhandlung preisgegeben, und die Christen sind gegenüber vielem mehrlos, wie Schafe, weil sie nie Böses mit Bösem vergelten dürfen. Und nicht bloß mit brutaler Gewalt werden sie behandelt, sondern auch unter dem Titel des Rechtes führt man sie vor Gericht, wirft ihnen allerhand vor u. s. w.; ja selbst in den eigenen Familien entsteht oft dadurch, daß ein Glied mit dem Christentum Ernst macht, ein tiefer Riß bis zu tödlichem Haß. b) Warum das? „um meines Namens willen“. Ihren Retter haßt die Welt, weil sie die Wahrheit nicht ertragen kann; seine Befenner haßt sie, weil ihr ganzes Wesen, Leben, Wort ein ihr Gewissen überführendes Zeugnis gegen sie ist; vgl. Joh. 15, 19; 1 Pet. 4, 4. Und so bleibt es, wir wollen uns nicht dem Wahn und den Bemühungen mancher anschließen, Christentum und Welt versöhnen zu können. — ad 2. a) Der Welt selbst gegenüber verbinden die Christen zwei, sonst getrennte Eigenschaften, Schlangenflugheit und Taubeneinfalt, also besonders Vorsicht, Zurückhaltung u. dgl. und doch Offenheit, Vertrauen, ebenso Scheu vor den Menschen (v. 17) und doch Menschenliebe, ferner fliehen, nachgeben, der Gefahr ausweichen und doch rückhaltloses Bekennen u. dgl. Sie zeigen in allem, daß sie beides sind, einesteils geschieden von der Welt, andernteils doch voll Liebe gegen Jedermann. b) Gott und Christo gegenüber beweisen sie in aller Trübsal ausharrende Treue, unverzagtes Vertrauen auf den, dessen Geist sie beseelt und ihnen auch im rechten Augenblick die rechten Worte in den Mund legt, den Vater, der sie nicht über Vermögen versuchen läßt, den Herrn, der gewiß kommt, ehe die Not auf's äußerste gekommen ist. Sie wissen: ich kann nicht mehr verlangen als mein Meister, ja sein Nachfolger im Kreuz zu sein, ist die höchste Ehre. So wird man ja auch sein Nachfolger in der Herrlichkeit.

10, 26—42.

Inhaltsübersicht: 1) Die Jünger sollen ohne Furcht vor der Welt offen Christum bekennen, v. 26—33. Genauer: haltet nicht scheu zurück mit eurer Verkündigung, denn sie betrifft eine Sache, die an die Öffentlichkeit gehört und an diese kommen muß (v. 26. 27). Die Feinde können ja nur den Leib töten (v. 28a), Gott allein ist der zu fürchtende, aber er ist auch der für euch sorgende Vater (v. 28b—31). Darum bekennet frei, im Blick auf die Vergeltung in der Ewigkeit (v. 32. 33). 2) Aber freilich ist ganzer Ernst in Christi Nachfolge erfordert (v. 34—42). Genauer: Durch das Evangelium muß eine tiefe Scheidung unter den Menschen, auch den nächsten Angehörigen bewirkt werden (v. 34—36), eben daher gilt es, Jesum über alles zu lieben und Ihm zulieb alles zu verleugnen (v. 37—39). Sollen so die Apostel ihrerseits Ernst machen, so sollen andererseits auch die, zu denen sie gesandt werden, wissen, daß die Boten Christi anzunehmen großen Lohn bringt (v. 40—42).

B. 26. Der Inhalt von v. 24 u. 25 konnte die Zuhörer einerseits zur Furcht

veranlassen, andererseits doch auch durch die Hinweisung darauf, daß es ihres Herrn Los ist, das sie teilen, die Furcht ihnen nehmen. In unserem Vers nun tritt Jesus der ersteren Konsequenz entgegen und zieht die letztere. Speziell muß das *φοβη-θῆτε* nach dem folgenden die Furcht oder Scheu, predigend in einer so feindlich gesinnten Welt aufzutreten, bedeuten. Also will der Herr sagen: laßt euch durch das Gesagte nicht scheu machen und bewegen, auf euer Predigen zu verzichten, *οὐδὲν γὰρ* u. s. w. Da in diesem Vers lauter Indikative stehen, so kann der Sinn nicht sein: „denn ihr dürft nichts im Geheimen lassen, sondern müßt alles öffentlich verkündigen“ (so im wesentlichen auch Weiß); bei dieser Fassung wäre dann v. 27 nur die konkrete und direkte Anwendung dessen, was v. 26 mehr abstrakt und indirekt gesagt wäre. Vielmehr ist der Inhalt von v. 26 objektive Aussage, v. 27 subjektive Mahnung. v. 26 sagt: an und für sich ist die Sache, die ihr vertrittet, nicht eine solche, die im geheimen bleiben soll und kann, sondern eine, die jedenfalls öffentlich werden wird. *οὐδὲν* ist nicht ganz allgemein (Mey, cf. de Wette: ein Sprichwort, das auf Jesu Lehre anzuwenden ist), zu verstehen, sondern bezieht sich auf alles, was zum Evangelium, dem Mysterium Gottes in Christo gehört. In dessen Natur liegt es, ein geoffenbartes Geheimnis zu sein, und so wird es auch durch Gott im Lauf der Zeiten alles geoffenbart werden. — *ἀποκαλυφθήσεται* parallel mit *γνωσθήσεται*, also: der Erkenntnis zugänglich gemacht werden. Mit einer solchen Sache oder Wahrheit sollen und dürfen daher auch (v. 27) die beauftragten Verkündiger nicht gleichsam hinter dem Busch halten. Wir beziehen also das *οὐδὲν γὰρ* u. s. w. auch nicht auf die „siegende Öffentlichkeit“ (Mey), auf das tandem aliquando bona causa triumphat (Wich.), darauf daß „die Verfolgung das Gelingen eurer Mission nicht hintertreiben kann, die Wahrheit ans Licht kommen muß“ u. s. w. (Keil, ähnl. Rössgen); von „siegen, triumphieren, gelingen“ ist keine Rede; sondern darauf geht der Satz, daß es der Natur der Sache des Evang. widersteht, geheim zu bleiben. — V. 27. *ἐν σκοτίᾳ, εἰς τὸ οὐρανόν* u. s. w. Ob an die Sitte der Synagogenlehrer zu denken ist, dem interpres das, was dieser verkünden soll, ins Ohr zu sagen (Wich.), sei dahingestellt. Jesu Lehrart gegenüber den Jüngern als solchen ist zunächst ein Privatunterricht, für diese bestimmt; aber sobald er seinen pädagogischen Zweck erreicht hat, sollen diese die ihnen mitgeteilte Wahrheit veröffentlichen. Ein wichtiger Vers gegenüber christlich-esoterischer Geheimthuerei, womit aber nicht geleugnet ist, daß ein Unterschied zwischen Stufen der Erkenntnis und auch der Mittelbarkeit des einen und andern ist (Joh. 16, 12). — V. 28. Hat v. 26 b u. 27 das *μὴ φοβεῖσθε* begründet nach seinem Inhalt, indem der Scheu, das Evang. zu predigen, gegenübergestellt wurde die in der Natur der Sache liegende Pflicht des öffentlichen Verkündigens, so wird nun das *μὴ φοβεῖσθε* wieder aufgenommen mit Rücksicht auf die Folgen des entsprechenden Thuns, die zur Furcht veranlassen könnten, und diesen werden dann die entgegengesetzten, viel schrecklicheren Folgen gegenübergestellt, deren Aussicht von der Verletzung der Bekennerpflicht abhalten kann. Das erste in Glied a: es ist kein Grund, sich vor den Menschen zu fürchten, denn das äußerste, was diese uns anthun können, ist ja nur Tötung des Leibes; das zweite in Glied b: ihr habt es

zu thun mit dem, der u. s. w., τὸν δυνάμενον Gott cf. Jak. 4, 12. — ἀπο-
λέσαι, non dicitur: occidere, anima est immortalis, Bengel. — καὶ ψυχὴν
καὶ σῶμα Gegensatz zu dem vorigen bloßen σῶμα: nicht bloß den Leib, son-
dern den ganzen Menschen. Es ist nicht nötig, daß σῶμα speziell mit Bezug auf die
Auferstehung zu betonen (Nösgen). — γέεννη s. z. 5, 22. Diesen Gott habt ihr
zu fürchten, φοβεῖσθε hier nicht allgemein von der Gottesfurcht = Frömmigkeit
überhaupt, sondern teils speziell von der ängstlichen Scheu vor dem richtenden,
dem Übertreter das ewige Leben versagenden Gott, teils von dieser Furcht als dem-
jenigen inneren Habitus, welcher alle Menschenfurcht vertreibt. Daher schließt sich
in v. 29 ganz unmittelbar das Gottvertrauen an. Außerordentlich treffend ist Bengels
Bem. zu der Art, wie den ministris verbi hier ihre Pflicht mit so ernster Hin-
weisung auf das Gericht eingeschärft wird: non facile est, veritatem praedicare;
ideo stimulus admovetur efficacissimus. Plerique testes veritatis gravissi-
mis primum terroribus divinitus excitati sunt et adiguntur. — B. 29. Asyn-
detisch kräftig wird als Begründung des „fürchtet euch nicht“ die väterliche Fürsorge
Gottes für die Seinen eingeführt, und zwar durch einen ähnlichen Schluß a min.
ad majus, wie 6, 26. 30. — ἀσσαρίον eine Kupfermünze, früher $\frac{1}{10}$, später $\frac{1}{16}$
Denar; letzterer hatte damals einen Wert von 67—70 Pfennig; also ca. 5 oder
6 Pfennige; s. Niehm S. 483; 270. — πεσεῖται u. s. w., sc. tot. — ἄνευ
τοῦ πατρὸς d. h. ohne daß Er dabei beteiligt wäre, es fügte, resp. duldete kraft
seiner providentia. Also schon das Ergehen des wertlosesten Tierchens steht unter
seiner Aufsicht, nun aber ist dieser Gott euer Vater, wie viel weniger also — B. 30
— wird euch etwas, das allergeringste begegnen können, das seiner Kenntnis und
Fürsorge für euch sich entzöge! ὑμῶν nachdrücklicher Gegensatz, dessen innerer Ge-
danke durch v. 31 b, cf. 6, 26 deutlich ist. — ἡριθμῆμεναι εἰς sc. von Gott.
Der Ausdruck ist plastisch konkrete Veranschaulichung (cf. act. 27, 34, auch Jes. 40, 26)
für die spezielle Obacht, die Gott auf alles hat. — B. 32. οὖν folgernd; das
aber, was unmittelbar gefolgert wird aus dem bisherigen, steht im Relativsatz
(ὅστις u. s. w.), und der Hauptsatz gibt den Lohn an. Im deutschen etwa: so
werdet ihr denn mich ohne Furcht bekennen, und das wird euch vergolten werden.
— ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ: die Konstruktion wohl aus dem hebräischen Gebrauch
des ꝑ bei ähnl. Verbis zu erklären, s. Ewald § 217 f, 2; eigentlich „Bekennnis
thun an mir als Gegenstand“; der Verbalbegriff wird als ein sich fertiger gedacht.
Was aber die Sache, den Begriff des Bekennens Christi betrifft, so wird derselbe
teils überhaupt durch den Zusammenhang, teils durch das korrespondierende „ich
werde ihn bekennen“ u. s. w. deutlich. Das letztere heißt sicher: ihn als mir an-
gehörig deklarieren, cf. 7, 23. So umgekehrt erklären sich die Christen als Jesu
angehörend, an ihn glaubend; speziell die Verkündiger des Wortes von Ihm thun
kund ihre Angehörigkeit an ihn als das einzige Heil, als den Herrn des Himmel-
reichs, sie vertreten ihn vor der Welt mit ihrem Wort. Nur mittelbar kann auch
das Bekennen mit der That, speziell bis zum Märtyrertum (v. 21. 28) beigezogen
werden. — ὁμολογήσω sc. am Tag des Gerichts, 7, 22. 23. — ἐμπροσθ. τ.
πατρὸς, Gott als Richter. — B. 33. ἀρνῆσθαι, das beste verdeutlichende

Beispiel bietet Petrus 26, 74: οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. — B. 34. Das *μη* *γοβεῖσθαι* der Jünger darf nicht zu sorglosem Wesen werden; das vom Herrn verlangte *ὁμολογεῖν* ist eine ungemein ernste, den Einsatz der ganzen Persönlichkeit fordernde Sache. Der Haß der Welt, auf den Er seither gewiesen hat, ruht auf einer durch Ihn selbst herbeigeführten innern Krisis unter den Menschen, welche seine Jünger ihrerseits mit ganzem ethischem Ernst zu bejahen haben. — *μη νομί-σῃτε* cf. 5, 17. Die Jünger mußten in gewissem Sinn glauben, ihr Herr sei gekommen, Frieden zu bringen, dieser gehörte doch zu den wesentlichen Gütern des Himmelreichs, cf. v. 13; 5, 2 ff.; Luk. 2, 14; Joh. 14, 27; 16, 33; Röm. 14, 17. Jesus hätte in der That sagen können: ἡλθὼν βαλεῖν εἰρήνην u. s. w., βαλεῖν = hineinwerfen, energisches bringen; man beachte, wie mit diesem Ausdruck der Frieden als eine objektive, von Christus auf die Welt gebrachte Macht erscheint. Nun aber: einmal ist zwischen Friede und Friede ein Unterschied; sodann ist ein Unterschied zwischen der Art, wie der Friede, den Jesus bringt, zu Stand kommt (Joh. 14, 27) und der Art, wie etwa die Jünger sich dieses Friedebringen denken mochten. Was das erstere betrifft, so ist Jesu Friede die innerliche, ethisch-religiös angeeignete, dem Glauben zu teil werdende Gewißheit der Gotteskindschaft und die hiemit hergestellte Harmonie des innern Lebens, namentlich im Gewissen, sodann in Konsequenz hievon die Harmonie der also Gesinnten unter einander. Nicht aber ist Jesu Friede ein *ἐπὶ τῆς γῆς* seiender, Harmonie des irdischen Lebensgenusses, auch nicht an sich überhaupt Harmonie unter den Menschen, vollends zwischen Gläubigen und Ungläubigen, *pax boni cum malo*, Bengel. Diesen Frieden bringt Jesus nicht, sondern das Gegenteil. Sodann, was das zweite betrifft, die Art, wie Jesu Friede zu Stand kommt, das ist die *μετάνοια*, die Bekehrung, nicht etwa die bloße Schaffung eines Friedensreiches, in welches alle Menschen ohne sittlich-religiöse Erneuerung eingehen könnten. Dieser etwaigen Erwartung gegenüber gilt wieder ganz schroff: ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen. Es ist also nicht genügend, mit der gewöhnlichen Erklärung bloß zu sagen: der Mittelzweck, das notwendige Übergangsverhältnis zu dem Frieden, der freilich mein Endzweck ist, ist die *μάχαιρα* (Weiß). Ganz abgesehen davon, daß dieser Gedanke ein sehr unklarer ist — welcher Friede, Friede zwischen wem und bei wem soll denn durch das Mittel des Schwerts geschaffen werden? —, ist diese Erklärung eine unberechtigte Abschwächung der Worte Jesu; was der Herr als Zweck hinstellt, darf man nicht als bloße traurige, eigentlich von Jesus nicht gewollte faktische Folge hinstellen, vgl. wie Keil bezeichnend sagt: „in dieser Hinsicht hat Christus mit seinem Kommen nicht Frieden, sondern Krieg auf die Erde geworfen“ (aber, ist gemeint, eigentlich wollte ers nicht). Nein, in dem Sinn, wie gezeigt wurde, ist in der That der direkte Zweck Jesu gar nicht Friede, sondern *μάχαιρα*: dieser Ausdruck ist Metonymie des Mittels (dessen, womit man Krieg führt) für das durch dasselbe geübte, den Krieg. Möglicherweise ist das Schwert zugleich (v. 35) als das scheidende, noch mehr (v. 39) als das tötende Instrument gewählt. Durch das Evang. und seine Aufforderung zur Bekehrung entsteht, da die einen folgen, die andern nicht, und soll entstehen eine Scheidung, und selbst

unter den Nächsten (v. 21), und die, die es annehmen, sollen sogar auf blutigen Tod von seiten der andern sich gefaßt machen. Daher — B. 35 — ἵνα διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ u. s. w., Zeugma: scheiden und feindlich zu machen gegen —. Die Worte knüpfen wohl absichtlich an Micha 7, 5 f. an, aber ohne Rücksicht auf den etwas anders gearteten Sinn im dortigen Zusammenhang. Sachlich erfüllen sich die Ankündigungen von v. 35 u. 36 noch heute oft wörtlich auf dem Missionsgebiet, aber auch, wenn auch manchmal in feinerer Weise in der Christenheit überall da, wo z. B. ein Glied einer weltlich gesinnten Familie sich befehrt. — B. 37. Solcher Anfeindung von seiten der nächsten Angehörigen dürfen Jünger Jesu nicht etwa aus dem Wege gehen, dem Betreffenden zulieb in ihrem Bekenntnis Christi weniger treu sein u. dgl., vielmehr sollen sie zeigen, daß sie Christum mehr lieben als Eltern u. s. w., daß sie neutestamentlich dasselbe thun, was das A. T. an Levi rühmt, Deut. 33, 9 f.; vgl. übrigens auch Matth. 15, 4. 5 und die Bem. dazu. — ὑπὲρ ἐμὲ so, daß er im Kollisionsfall, wo nur ein Entweder—Oder zwischen Christus und den Eltern möglich ist, sich für die letzteren entscheidet. Noch stärker Luk. 14, 26. — οὐκ ἔστι μου ἄξιος d. h. er beweist einen Sinn, der sozusagen nicht hoch genug, zu niedrig für mich ist, ihn als unwürdig meiner Gemeinschaft darstellt. — B. 38. καὶ u. s. w., der Gedanke, der in v. 37 mit konkreter Beziehung auf die nächsten Angehörigen ausgedrückt war, wird nun allgemeiner („und überhaupt“), aber so gewendet, daß die Verleugnung von allem Jesu zulieb sofort in ihrer höchsten Spitze, der Übernahme auch des Verbrechertodes Jesu zulieb, gefaßt wird, λαμβ. τ. σταυρ. α. u. s. w.; der erste Teil des Satzes „sein Kreuz nimmt“ und der zweite „und mir nachfolgt“ sind eng zusammenzunehmen im Sinn von „eben als mein Nachfolger (der ich selbst das Kreuz nehme) sein Kreuz nehmen“, und zwar sumere libenter, Bengel. Die Redeweise „das Kreuz nehmen (λαμβ., sonst ἄρχειν 16, 24; 27, 32; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23) und tragen“ (βαστάζω Luk. 14, 27; Joh. 19, 17) muß eine damals verständliche gewesen sein, hergenommen von der Sitte, die Verurteilten das Kreuz (vgl. weiter zu 27, 32 u. 35) auf die Nichtstätte selbst tragen zu lassen. Den Zuhörern muß diese Anspielung klar gewesen sein; in der That war ja schon die alttestamentliche Todesart der Aufhängung am Holz (γῆ, LXX ξύλον, nie σταυρός, cf. Gen. 40, 19; Num. 25, 4; Deut. 21, 22 f.) etwas der Kreuzigung ähnliches, sodann hat die eigentliche Kreuzigung nach römischer Sitte sicher schon Alexander Jannäus verhängt, und aus der römischen Praxis mußte jedermann davon wissen. So hat also der Ausdruck an unserer Stelle an sich gar nichts auffallendes. Nun ist aber, wie schon angedeutet, zugleich in unserer Stelle die erste, wenn auch noch verblühte Hinweisung auf Christi eigenen Kreuzestod enthalten (vgl. 9, 15), und Matth. hat nicht, wie die Par. Mark. 8, 34; Luk. 9, 23, dies dadurch erhellet, daß dem Ausdruck die erste Leidensverkündigung vorangeht. Allein in Aussprüchen wie v. 24 u. 25 liegt doch auch in unserer Rede die Andeutung, daß die Jünger eben das werden leiden müssen, was ihrem Meister widerfahre, jedenfalls dazu bereit sein, sich hierauf gefaßt machen und hiezu willig finden lassen sollen. Und was an sich dagegen sprechen soll, daß Jesus schon hier den Verbrechertod als sein Ende vorausgesehen (de Wette u. a.),

begreifen wir nicht.¹⁾ Wohl aber bedenke man, wie wahrhaft entseßlich für jüdische Zuhörer solche Ankündigung und die Zumutung, einem ans Fluchholz geschlagenen mit der Aussicht auf dasselbe Ende nachzufolgen, sein mußte. — B. 39. Auch den schmachlichsten Tod muß sich mein Jünger gefallen lassen. Nur so, durch Hingabe seines Lebens um meinetwillen, findet er das wahre Leben; wer umgekehrt sein Leben findet d. h. erhält auf Kosten der Treue gegen mich, verliert das wahre Leben. *ψυχῇ* ist in allen Teilen des B. eben die *ψυχή*, das Ich. Nicht dieses oder das Leben selbst ist je im Glied a in anderer Bedeutung gemeint als im Glied b, dort = das irdische, hier = das ewige Leben; sondern durch die Verba und die in ihnen ausgedrückte Intention des Betreffenden gewinnt das „finden“, resp. „verlieren“ oder „drangeben“ des eigenen Selbsts je eine verschiedene Beziehung, oder, kann man auch sagen, bekommt die *ψυχῇ* je eine verschiedene Füllung, das einmal die Gewinnung (*κέρδι*) des Selbsts in egoistisch irdischem Sinn, welcher eo ipso der Verlust des Selbsts im wahren Sinn entspricht, oder die Selbstposition, die in Wahrheit Selbstnegation ist; das anderemal die Negation des Selbsts im egoistisch irdischen Sinn, die eo ipso Position oder Gewinnung des Selbsts im wahren, ewigen Sinn ist. — B. 40. Das Verhältniß des v. 40—42 gegebenen Schlusses der Rede zum bisherigen ist wohl so zu denken, daß diese letzten Worte sozusagen zum Abschied bei der Entlassung der Jünger ihnen auf den Weg mitgegeben werden. Denselben sagt gleichsam Jesus: so zieht denn hin und seid trotz dem ernstesten, was ich euch in Aussicht gestellt, getroßt, es wird auch an solchen, die euch aufnehmen, nicht fehlen, und diese haben herrlichen Lohn, wie auch ihr euch dessen bewußt bleiben und es werdet erfahren dürfen, daß ihr Gottes Gesandte seid, die wie abzuweisen, so aufzunehmen Großes auf sich hat. Zugleich hat Jesus auch diejenigen im Auge, zu denen die Apostel kommen, und will sie durch Hinweisung auf den Lohn zu freundlicher Aufnahme der Jünger auffordern. — *δεχόμενος* mit einem für eure Botschaft empfänglichen Sinn, als ein *ἄγιος* nach v. 11 ff. — *ἐμὲ, τὸν ἀποστείλαντά με* d. h. da ihr als meine und damit Gottes Boten kommt, so ist das betreffende Verhalten gegen euch ein solches gegen mich und Gott, und wird so belohnt. — B. 41 u. 42. Die Frage, wie sich die drei hier auftretenden Objekte des Aufnehmens unter einander und zu den *ὑμεῖς* v. 40 verhalten, wird ganz verschieden beantwortet. Die einfachste Auffassung scheint die (z. B. von de Wette, Weiß u. a.) zu sein, daß alle Ausdrücke dieselben Personen nur je von verschiedenen Seiten bezeichnen, nämlich eben die Jünger Christi, die Apostel. Es fände also nur sozusagen rhetorische Exemplifikation statt. Und für diese Auffassung scheint das deiktische *τούτων* v. 42 zu sprechen. Dieses beweist in der That sicher, daß die Apostel — nur diese, nicht der weitere Kreis der *μαθηταὶ* sind nach 10, 1. 2. 5; 11, 1 als vor Jesu stehend zu denken — als die Repräsentanten aller der hier unter verschiedenen Titeln auftretenden Angehörigen Christi gedacht sind (vgl. unten die Bem. zu *δίκαιον*). Allein dagegen, nur an die Apostel selbst direkt auch unter den *προφῆται, δίκαιοι, μικροὶ* zu denken, spricht doch die ungezwungene Fassung des

¹⁾ Vgl. auch die Bem. zu 16, 21.

Verhältnisses der *ὑμεῖς* v. 40 zu den in dritter Person folgenden Objecten v. 41 f., ferner die inhaltliche Verschiedenheit der Lohnankündigungen in v. 41 u. 42 verglichen mit v. 40. Zwar daß in v. 42 dem betreffenden das offenbar geringste, nur das, daß er seinen Lohn nicht verlieren werde, versprochen ist, erklärt sich aus dessen Thun, er hat ja nur einen Becher Wassers geboten; aber wenn unter dem *δέχεσθαι προφ.* und *δίκαιον* v. 41 auch die Aufnahme der Apostel selbst gemeint wäre, so wäre nicht zu verstehen, warum hiefür ein Lohn angekündigt ist, der ebenfalls geringer ist als der in v. 40 implicite enthaltene. Denn offenbar ist doch „eines Propheten oder Gerechten Lohn empfangen“ weniger, denn als einer belohnt werden, der Gott selbst aufgenommen hat. Wir müssen also doch nach einem Unterschied zwischen den *ὑμεῖς* v. 40 und den v. 41 u. 42 genannten suchen. Ganz unmöglich scheint mir nun Reils Statuierung einer Klimax der Art, daß die *προφηται* alttestamentliche Proph., die *δίκαιοι* neutestamentliche Gerechte, die *μικροὶ* die Apostel seien. Denn was soll auf alttestamentl. Personen im Kontext hinweisen? Vollends Reils Versuch, die *δίκαιοι* als etwas höheres, denn die Propheten nachzuweisen, ist nicht gelungen. Wir nehmen daher umgekehrt mit Bengel eine Antiklimax an. Zu oberst stehen (v. 40) die Apostel selbst; nur diesen wird gesagt, sie aufzunehmen heiße Christum selbst und Gott aufnehmen und werde auch so belohnt werden. In v. 41 u. 42 schaut nun Jesus auch auf andere Arten von Dienern und Vertretern seines Namens, die jetzt oder künftig sei es auch mit einem Auftrag der Verkündigung von Ihm in seinem Geist (*προφ.*) sei es als private Vertreter seiner Wahrheit (*δικ.* und *μικρ.* s. nachh.) in der Welt dastehen. Auch diesen gegenüber handelt es sich um *δέχεσθαι*, resp. wenigstens um Liebeserweis, und je der Weise und Stufe, wie sie theils Christum vertreten, theils von den Menschen als Repräsentanten Christi behandelt werden, wird auch der Lohn der letzteren entsprechen. Nicht, als ob äußerlich an sich sozusagen der höhere oder niedrigere Rang des Aufgenommenen (Apostels — Propheten — Gerechten — Kleinen) auch für den Aufnehmenden ein Rangverhältnis im Lohn begründen würde. Wohl aber gehört eine tiefer gehende Entschiedenheit für Jesum dazu, einen Apostel, als einen Propheten, Gerechten u. s. w. aufzunehmen; denn in dem ersteren tritt Christus, seine Gnade und seine Forderung viel unmittelbarer und mit weiter greifender Autorität und mit höheren Konsequenzen uns entgegen, als in den letzteren. — *προφητήν* neutestamentliche, pneumatisch produktive Gottesmänner, cf. 23, 34; act. 11, 27; 13, 1; 1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11 u. s. w. — *εἰς ὄνομα* u. s. w. *ἐν ᾧ* d. h. auf das hin, daß er Prophet ist, ihn als solchen anerkennend. — *μισθὸν προφ.* der aufnehmende wird, sc. von Gott bei der Vergeltung im ewigen Leben, so behandelt wie der Aufgenommene. — *δίκαιον* einen (gewöhnlichen) Christen, Bengel: proph. verbo, justus vita cognoscitur. Dieser *δίκαιος* ist vielleicht auch ein Apostel oder Prophet, aber die Betreffenden, die ihn aufnehmen, kennen ihn nur als *δίκαιος*. — *μισθὸν δικ.*, denn der Aufnehmende eo ipso respiscit et desinit esse hostis justitiae, Bengel. — B. 42. *Ἐνα τ. μικρῶν τούτων*, über *τούτων* (deiktisch) s. z. v. 41. Unmittelbar darauf steht *μαθητῶν* statt *μικροῦ*, also sind auch hier Jünger, Christen überhaupt gemeint (anders 18, 6 s. z. d. St.) und gilt auch hier das zu dem *δι-*

καίος v. 41 Gesagte. Aber als μικρός erscheint hier der Vertreter Christi, sofern er den Leuten nicht sozusagen imponiert, wie es auch der δίκαιος thut, sondern sofern er Gegenstand des Bedauerns, der Hilfsbedürftigkeit ist, ein schwächender Mann, dem gegenüber es sich darum handelt, den Liebesdienst des Tränkens mit einem Becher Wassers zu üben: nicht δέχσθαι steht hier, sondern ποτίσῃ ποτήριον u. s. w., plus est suscipere quam potare, Bengel. Aber wenn dieser Liebesdienst gethan ist εἰς ὄνομα μαθητοῦ, wenn der Betreffende den μικρός qua Jünger Christi so liebevoll behandelt (anders 25, 40 s. z. d. St.), so wird er seinen Lohn nicht vorenthalten bekommen; μισθὸν αὐτοῦ, mercedem suam, nicht μισθὸν μαθητοῦ, wie es dem v. 41 entsprechend heißen würde, wenn eben Jesus nicht ganz genau unterscheiden würde. Der Betreffende erhält eben den ihm zukommenden Lohn. Worin dieser besteht, ist nicht gesagt, so wenig, wie wir überhaupt instand gesetzt sind, die in v. 40—42 angedeuteten Unterschiede in der Vergeltung (vgl. für die Strafe v. 15) genau zu bestimmen.

Meditation zu 10, 26—42.

Der apostolische Beruf erforderte ganze Männer, die furchtlos und treu ihren Weg gingen und Christum mit Wort und That, mit Einsetzung ihrer ganzen Person und Verleugnung von allem andern bekannten. Und das konnten sie, weil es Gottes Sache war, die sie vertraten, und weil Gottes Vaterliebe und Vaterfürsorge durch alles durchhalf. Auch wir dürfen das uns gesagt sein lassen: Christum bekennen (vgl. 1 Petr. 3, 15) ist auch unsere Aufgabe, und auch unser Wahlspruch dabei sei: furchtlos und treu: 1) furchtlos, v. 26—33, a) im Blick auf die Menschen. Einmal, wenn man sich scheuen möchte, vor ihnen offen sich zu Christo zu bekennen, so ermuntert uns schon der Gedanke, daß wir die Sache der Wahrheit vertreten, welche für die Öffentlichkeit und für alle Menschen bestimmt ist (v. 26). Das Evang. duldet seiner Natur nach gar nicht das Verborgenbleiben oder das Geheimthun; subjektiv gewendet: weß das Herz voll ist u. s. w. Sodann, wenn man sich fürchten möchte vor den uns von den Menschen drohenden Gefahren, so soll man auch bedenken, daß das äußerste, was sie uns anthun können, die Tötung des Leibes ist (vgl. das Lutherlied), die uns ja nur den Eingang ins ewige Leben eröffnet. b) Im Blick auf Gott, und zwar theils seine furchtbare Macht, auch heilige Gerechtigkeit, theils seine Vaterliebe. Der Gedanke an die erstere erweckt Furcht vor Ihm, und gerade diese bewahrt am sichersten vor Menschenfurcht.¹⁾ Die Gewißheit der Vaterliebe aber läßt uns unser irdisches Leben mit Vertrauen seiner Fürsorge übergeben. Endlich der Blick auf die künftige Vergeltung für Bekennen oder Verleugnen stellt unser Thun immer ins Licht der Ewigkeit und heißt uns ruhig und ernst dem ewigen Ziel zuschreiten. 2) Treu, v. 34—42. a) Die Treue beruht auf vollem und ganzem sich entschieden haben für Christum gegen die Welt beim Eintritt in seine Nachfolge; denn objektiv: Christus bringt eine durchgehende Scheidung unter den

¹⁾ Vgl. Bengel: mundus magnum eorum animum admiratur, qui nil timent, heroibus illum virisque dignum existimans. Atque solus Dei timor heroismus est veri nominis, quo absente omnis, quam dicunt, animi praesentia mendax est et inconsiderata temeritatis index.

Menschen hervor, vgl. Missionserfahrungen u. dgl., s. Greg. zu v. 34 ff.; subjektiv: so sollen denn wir, ohne Kompromiß (vgl. 8, 19 ff.), mit Verleugnung auch des teuersten, uns ganz für Jesum entscheiden. b) Die Treue erweist sich in Aufnahme des Kreuzes und Nachfolge bis in den Tod. Gegensatz von irdischer und himmlischer Gesinnung; Tragen auch der Schmach Christi; durch Drangabe des Selbstseins gewinnt man sich selbst für ewig. Daher dürfen wir unsern Weg getrost gehen, c) der treue Herr lohnt die Treue, auch die Liebe, die andere seinen Dienern erweisen. Es fehlt uns gottlob auch nicht an erfreulichen Erfahrungen, und auch das ist ein Trost zu wissen, daß wir andern Segen bringen. So wollen wir dem treuen Herrn treu sein.

Kapitel 11.

11, 1—15.¹⁾

Inhaltsübersicht: Jesus predigt an verschiedenen Orten (v. 1). Botschaft des Täufers (v. 2. 3), Jesu Antwort: Hinweisung auf seine ihn als Messias ausweisenden Werke und Warnung vor Ärgernis (v. 4—6). Rede an das Volk über Johannes, zuerst über dessen Charakter gegenüber etwaiger Verkleinerung (v. 7. 8), seine prophetische Bedeutung (v. 9. 10), seine Größe (v. 11), sodann über die Aneignung des Himmelreichs, das von Johannes an, welcher in gewissem Sinn der neue Elias ist, offen steht (v. 12—15).

B. 1. ἐκεῖθεν: eine nähere Bezeichnung der Lokalität (vgl. 10, 1 mit 9, 35 ff.) fehlt, also: aus der Gegend, wo die Absendung der Jünger stattgefunden hatte. — αὐτῶν unbestimmt, wie 4, 23; 9, 35 (de Wette u. a.); 12, 9, nicht auf 9, 35 ff. zurückweisend = der Galiläer (Reil), noch eher Bengel: populi miseratione digni 9, 36; einfacher: das Subjekt „das Volk Israel“ schreibt dem Verf. vor. — B. 2 ff. Parallel ist Luk. 7, 18 ff., was aber in ganz anderem Zusammenhang steht; bei Mark. keine Par. — δεσμωτηρίῳ nach Jos. Ant. 18, 5, 2 die Festung Machärus in Peräa; wie Joh. dahin gekommen s. 14, 3. — ἀκούσας wohl durch seine Schüler, die Zutritt zu ihm hatten. — ἔργα Χρ. die ganze Wirkksamkeit nach v. 1, besonders seine Wunder nach v. 4 ff. ὁ Χριστός (außer 1, 17) nur hier in einfach erzählender Rede der Evang. Soll wohl im Gegensatz gegen den im folgenden berichteten Zweifel des Joh. das andeuten, was Bengel so ausdrückt; ea quae Christi erat facere. — πέμψας διὰ τῶν ἁγγέλων „ließ Botschaft ergehen durch —“; cf. apoc. 1, 1. — B. 3. σὺ εἶ: σὺ Gegensatz zu ἑτέρον. — ὁ ἐρχόμενος ἡβη cf. 21, 9, wohl aus Ps. 118, 26 oder der LXX in Hab. 2, 3 (cf. Hebr. 10, 37) (Nösgen erinnert auch an Mal. 3, 1) entstandene katechetische Bezeichnung des Messias. — προσδοκῶμεν Conj. delib.; „wir“ d. h. ich und alle, die überhaupt auf den Messias hoffen.

Was Grund und Zweck der Sendung, sowie die Bedeutung der Frage des Joh. betrifft, so ist es eine altehrwürdige Ansicht, daß Johannes, der selbst für sich in seinem Glauben an Jesus als Messias, wie er ihn 3, 14, besonders Joh. 1, 26 bekannt, nicht wankte, nur um seiner Jünger willen zu Jesu geschickt habe, um diese, wie Luther sagt (Erl. 1, 184) zu Christo zu

¹⁾ Vgl. Luthers Predigt, Erl. 1, 188 ff. 184 ff.; 10, 70 ff.

weisen: „auf daß ihr der Sache gewiß seid, gehet selbst zu ihm und hört's von ihm selbst, auf daß ihr euch von mir und dem ganzen Judentum wegethut und hänget hinfort allein diesem Mann an u. s. w., vgl. 10, 81 „auf daß sie nicht nach seinem Tod eine Erbsätte aufrichteten und Johanniter würden“. So schon Orig., Chrys. u. a. R.W., dann Calvin, Bengel (discipulos volebat confirmare et Christo tradere) u. a. Allein der Kontext deutet dies mit nichts an, das ἀπαγγεῖλατε Ἰωάννη u. s. w. v. 4 ist wenigstens nicht so natürlich bei dieser Auffassung, wie bei der gleich zu besprechenden andern zu erklären, und v. 6, sodann wohl auch das κάλαμον u. s. w. v. 7 enthält eine Hinweisung darauf, daß Johannes selbst den Eindruck des schwankenden Rohrs hier hätte machen können. Man kann auch nicht mit Reil diesen, die Jünger betreffenden Zweck mit dem, was Joh. für sich selbst beabsichtigte, verbinden, höchstens zugeben (was ja in dem „wir“ in der That angedeutet ist), daß Joh. sich bewußt ist, wie sein, so auch seiner Jünger Anliegen hier auszusprechen und, wie sich, so auch diesen zu einer Entscheidung helfen zu wollen. Das eigentliche Motiv der Sendung aber ist damit in des Joh. eigenes inneres Verhältnis zu Jesu gelegt, kann aber nun noch in doppelter Weise gefaßt werden. Schaut man vornämlich darauf, daß der Evangelist das Hören der ἔργα Χριστοῦ von Seiten des Joh. zum Anlaß der Botschaft macht, so scheint damit nicht, wie Weiß glaubt, angedeutet, das was Joh. von Jesus hörte, habe nach dessen Ansicht nicht mit dem übereinstimmt, was er vom Messias erwartete, sondern umgekehrt: aus diesen ἔργα zog er die Hoffnung, es werde nun die herrliche messianische Erlösungszeit anbrechen. Und von hier aus angesehen hat die Botschaft den Zweck, Jesum anzureizen, doch nun ja energisch und schnell mit seiner mess. Herrlichkeit hervorzutreten. Dies aber gewiß nicht in seinem (Joh.) Interesse, zu seiner Befreiung aus dem Gefängnis u. dgl., sondern im Interesse seines Volks und der Sache. Man erwäge nur, daß Jesus in der That bis jetzt noch nicht direkt, öffentlich mit ausdrücklichem Wort als den Messias sich angekündigt hatte, obgleich das Bekenntnis als Messias ja indirekt in all seinem Thun und Reden lag. Es war in der That natürlich, daß ihn Joh. (ähnlich, nur aus anderem Motiv, die Juden Joh. 10, 24) aufforderte, jetzt einmal öffentlich mit dieser Erklärung hervorzutreten. Aber diese Absicht der Sendung, wobei Glaube bei Joh., nur ein sich nicht finden können in die Verzögerung und in die Niedrigkeit des mess. Auftretens Jesu vorausgesetzt wäre, kann doch nicht die einzige und eigentlich maßgebende gewesen sein. Der Inhalt der Frage selbst in v. 3, besonders das ἦ, sodann die Antwort Jesu, namentlich v. 6 (σκανδαλίζουσαι), werden doch wohl nur dann natürlich verstanden, wenn in Joh. eine wirkliche temporäre Glaubenschwäche, ein wirkliches Straucheln und Zweifeln, ob Jesus der Messias sei, angenommen wird. Er war — inwiefern seine eigene traurige Lage zu Erzeugung dieser Schwäche, die eine vorübergehende war, beitrug, sei dahingestellt — in innerem Ringen und Zwiespalt mit sich selbst; und das σκανδαλίζουσαι v. 6 deutet an, daß wesentlich der Mangel an messianischer Herrlichkeit (Gebet besonders die Nichtrealisation du jugement théocratique) bei Jesu ihn (cf. 26, 31) in seinem Glauben wankend gemacht hatte. So jetzt die meisten, auch Weiß, cf. auch Beck, christl. Reden VI S. 148 ff. Nun glaube ich aber, daß diese zweite und die erste Modifikation der ganzen Auffassung, die Johannes selbst für sich fragen läßt, zusammenzunehmen sind. Solche psychologischen Verfassungen, solche Gemütszustände, wie der des Joh. war, sind nicht so einfach, sondern kompliziert; es tritt offenbar in ihm Glauben und Zweifel, Furcht und Hoffnung, und beides drückt seine Botschaft aus, Glaube und Hoffnung in dem Sinn: bist du's? ja du bist's doch, so mach aber auch voran; Zweifel und Furcht in dem Sinn: bist du's am Ende doch nicht, sollen wir wirklich genötigt sein, dich aufzugeben und einem andern uns zuzuwenden? Daß in der That nicht bloß Zweifel in Joh. Seele herrschte, beweist die Thatfache, daß er mit seiner Frage direkt an Jesum selbst sich wendet. Darin tritt, wie die Entschiedenheit seines Charakters überhaupt, so besonders das hervor, daß trotz alles Ringens und Schwankens sein Zutrauen zu Jesu und offenbar die Hoffnung, er werde eine bejahende Antwort erhalten, ihn nicht verlassen hat.

B. 4 u. 5. Die Antwort Jesu weist auf seine ἔργα hin, also auf dasselbe, dessen Kunde die Sendung Johannes veranlaßt hat. Und diese seine Werke läßt Jesus so ganz objektiv für sich sprechen, daß er zunächst nicht einmal sich selbst als das dieselben verrichtende Subjekt nennt. Sieh, will er zunächst sagen, was für

Dinge jetzt (Luk. 7, 21 f. gerade in diesem Augenblick) geschehen, was für eine Zeit angebrochen ist! Und dann: der, welcher das thut, muß doch der Messias sein. Deutlich ist die Bezugnahme der Ausdrücke auf Jes. 35, 5 ff.; 61, 1; in letzterer Stelle ist, worauf auch Luther aufmerksam macht, das „er hat mich gesalbt“ zu beachten, wonach also „wer Solches thäte, der sollte Christus sein“ (Luther). Die einzelnen Wunder in v. 5 bilden in der Art eine Klimax, daß zuerst Krankheiten, Leibesgebrechen genannt werden, die nun geheilt werden, dann zu den Toten, die aufgeweckt werden, aufgestiegen wird und gegenüber allen leiblichen, äußern Großthaten als das höchste und für den Messias bezeichnendste an den Schluß das tritt, was auf innerem Gebiet, für das Verhältnis des Menschen zu Gott, fürs ewige Leben geschieht durch das Wort der guten Botschaft, *πτωχοὶ εὐαγγ.*, Jes. 61, 1: *יְהוָה בְּרַחֵם*; „Arme“ ganz allgemein, alle Bedürftige, Unglückliche können nun Heil, Frieden u. s. w. finden durch die Botschaft vom Reich; faktisch theilhaftig dieses Heils werden sie freilich nur, sofern sie „Arme im Geist“ sind, s. 3. 5, 3. — Faßt man alle Aussagen zusammen, so bezeichnen sie Zeit und Werk Christi als die der allgemeinen Restitution des Lebens, der Brechung der Todesmacht, der Herstellung neuer Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott. Aber allerdings — deutet nun Jesus an — in mir selbst, meiner irdischen Erscheinung nach, tritt trotz allen diesen *εργα* den Menschen nicht die Herrlichkeit entgegen, die sie vom Messias erwarten, daher B. 6 ist nur der selig, wird wirklich auch innerlich der Güter meines Reichs theilhaftig, der nicht *σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί. ἐν* = an d. h. sodaß ich das *σκάνδαλον* bilde. *σκανδαλλῆσθαι* nicht medial „sich ärgern“ oder „Anstoß nehmen“, sondern immer ist *σκανδαλλῆσθαι* streng genommen passivisch „verführt, zu Fall gebracht werden“, zu übersetzen, cf. 13, 57; 26, 31. Das war die Gefahr des Joh. gewesen, die Inkongruenz zwischen Jesu Erscheinung und der mess. Herrlichkeitserwartung sich zum *σκάνδαλον* (s. 3. 5, 29) werden zu lassen und darob mit seinem Glauben zu Fall zu kommen. Da wohl auch hier eine Anspielung auf eine alttestamentl. Weissagung, näml. Jes. 52, 14 vorliegt, so ist indirekt (cf. Bengel) selbst dieses sich ärgern an Jesu ein Beweis für seine Messianität.

B. 7. 8. Jesus wendet sich an das Volk, um den etwa durch jene Botschaft hervorgebrachten ungünstigen Eindruck von Joh. gut zu machen, nicht sowohl aus persönlicher Rücksicht auf Joh. selbst, als um der Sache willen, weil von der richtigen Taxation Johannis und seiner Stellung in der Geschichte des Reiches Gottes viel abhängt. — *πορευομένων* alias possent inflare se, Bengel. Jesus lobt nicht ins Gesicht. — *τί ἐξήλθατε*: damals, als Joh. austrat, 3, 5. — *κάλαμον* u. s. w.; zwei Eindrücke von Joh. konnten durch seine Botschaft hervorgerufen werden, einerseits der eines wankelmütigen, für entgegengesetzte Strömungen empfänglichen Menschen, dafür ist *κάλαμος* u. s. w. das Bild (etwas ähnliches Eph. 4, 14), andernteils der eines Menschen, der, nun im Gefängnis liegend, sich nach bequemem, weichlichem Dasein sehnt, dafür ist *ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς* v. 8 das Bild. Zu dem *ἄλλα* in v. 8 vgl. Krüger § 69, 4, 4 („für unser oder steht *ἄλλα* in Reden, wenn man sich Fragen einwirft, bei der zweiten und den folgenden“). Nun, sagt Jesus, jenes beides habt ihr (die ihr selbst vielleicht talem prodromum, talem Messiam optassetis, Bengel) gewiß bei eurer eigenen Bekanntschaft mit Joh. nicht

an ihm gefunden, suchtet und erwartet es auch gar nicht von ihm. Der Mann, der sich für sein Wahrheitszeugnis vom König in den Kerker werfen ließ, ist kein schwankes Rohr, nicht Charakterschwach; und der Mann im härenen Gewand ist kein Weichling. Ihr selbst — B. 9 — suchtet und fandet an ihm einen Propheten, mit Recht, er ist sogar mehr denn ein Prophet. Was das erstere betrifft, so liegt in dem, daß er Prophet ist, an sich im Gegensatz zu v. 7 u. 8, daß er kein Rohr und kein Weichling ist. Was aber das zweite betrifft: er ist mehr als ein Prophet, so wird dies in B. 10 erläutert: als der Herold, der dem Messias vorausgeht und den Weg bereitet, hat er die höchste Stellung im N. T.; alle anderen Propheten haben nur den Zukünftigen von ferne geschaut, sind nicht *πρὸ προσώπου μου*, in unmittelbarem Dienst des persönlich erschienenen Herrn für dessen Auftreten zur Reichsgründung thätig gewesen, worin ja auch, ohne daß jedoch hier speziell darauf Rücksicht genommen ist, liegt, daß jeder Prophet nur von einer einzelnen Seite aus den Messias schilderte, während Joh. den ganzen persönlich vor sich hatte. Also nicht nach seinen persönlichen Eigenschaften, Tugenden, auch nicht nach der durch seine Person gegebenen Art seines Thuns ist Joh. der größte, sondern seine objektive Stellung zum objektiven Reich Gottes in Christo hebt ihn über alle N.T.lichen Propheten hinaus. Ebendaher auch umgekehrt v. 11 sein geringer sein als der *μικρότερος ἐν τ. βασιλείᾳ*. In der Maleachistelle (3, 1, cf. Einl. § 3, 1), die selbstverständlich noch zur Rede Jesu gehört, wie das vorangehende und folgende, ist (wie in der Par. Luf. und Mark. 1, 2) gewiß nicht unabsichtlich (Weiß) das, was dort (auch in LXX) Gott von sich selbst sagt, „daß er den Weg vor mir ebne“ in ein Wort Gottes an den Messias (dreimal *σοῦ*) gewendet. Eben in Jesu kommt Gott selbst. Indirekt ein luculentissimum argumentum Deitatis Christi, quod ea quae in N. T. de Christo dicuntur, ex V. T. tanquam praedicata Deo propria repetuntur, cf. Joh. 12, 41 u. f. w., Bengel. — B. 11. *ἐγγίγεται* ist geschichtlich aufgetreten. — *γεννητοῖς γυναικῶν* sind die Menschen als Menschen, als auf dem natürlichen Weg geboren und den damit gegebenen Charakter an sich tragend. Wer wiedergeboren ist aus dem Geist (Joh. 3, 6), ist über das, was er als vom Weib geboren ist, hinausgehoben, hat ein neues, himmlisches Leben empfangen. Vollends Jesus selbst, obgleich *γενόμενος ἐκ γυναικὸς* Gal. 4, 4 gehört gar nicht zu den Weibergeborenen in dem hier gemeinten Sinn = denen, die nichts haben, als was sie durch diese Geburt erhielten. Dagegen Joh. gehört zu diesen, auch seine hohe prophetische Begabung ist kein *καινὴ κτίσις*. So ist er wohl kraft seines Berufs primus inter pares unter den Weibergeborenen, aber nicht der (einer neuen) Natur nach spezifisch von ihnen verschieden. — *τοῦ βαπτιστοῦ* cf. 3, 1. Möglich, daß Jesus selbst dem Joh. diesen Beinamen schuf, möglich aber auch, daß er nur den vom Volk ihm gegebenen als charakteristisch adoptierte. — *ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ*; der Kompar. ist nicht zu erklären: „kleiner als Joh.“, wobei dann, da dieser nicht im Himmelreich befindlich gedacht ist, das Ganze genommen werden muß: „niedriger als Joh. stehend, aber eben im Himmelreich befindlich“ (so im wesentlichen Weiß), sondern „kleiner als andere im H.“ (Keil), was übrigens faktisch nicht weit ab steht von dem „*minimus in regno coeli*“ (Bengel, de Wette u. a.). Der Herr

hat die im Auge, die, was Joh. nicht ist, schon im Himmelreich selbst drin sind, unter diesem denkt er sich einen relativ zurückstehenden, Einen, der dort keinen hervorragenden Posten einnimmt etwa als Apostel, Prophet u. s. w. (cf. die *μικροὶ* 10, 42). Inwiefern hier das Himmelreich schon als daseiend vorausgesetzt sein kann, s. z. 3, 2. Daß aber Jesus unter dem *μικρότερος* nicht an sich selbst denkt (Chrys., Luther u. a.), sollte sich von selbst verstehen; Jesus ipse rex est et ipse per regnum coeli innuitur, Bengel. — *μείζων αὐτοῦ*, weil jener *μικρ.* darin ist, Joh. nur eben an der Schwelle; in eo tertio, in quo Joh. major est ceteris (näml. den A.T. Proph. s. z. v. 9), minimus in regno coeli est major Johanne (nach Bengel). Also auch hier, wie v. 9, handelt es sich nicht um persönliche Eigenschaften, sondern um den objektiven Besitz der Güter des Himmelreichs. Alle A.T.lichen Männer, auch Joh., sind nach Hebr. 11, 40 nicht *χωρίς ἡμῶν τελειωθέντες*, haben im irdischen Leben diejenige Lebensstufe, welche den Angehörigen Christi vergönnt ist, die der *καινῇ κτίσει* nicht erreicht. Die Frage aber, ob und inwiefern Jesus damals schon — vor seinem Tod und seiner Erhöhung, cf. zu 9, 6 — Leute als in dem Genuß des Himmelreichs stehend und daher größer denn Joh. voraussetzen kann, ist einfach dahin zu beantworten, daß in der Jüngerschaft Christi jedenfalls schon der (einem Joh. nicht mögliche) Anfang dessen gegeben war, was ganz erst nach Joh. 7, 39 mit Pfingsten eintrat. Endlich aber muß man noch fragen: was bezweckt denn Jesus mit diesem ganzen Ausspruch im Kontext? Gegen etwaige Herabsetzung des Joh. hat er zuerst seine Größe hervorgehoben, aber man darf auch ihn und seinen Standpunkt nicht überschätzen; ein bloßer Johannesjünger, ja selbst ein Johannes zu sein, genügt jetzt, wo eben durch Joh. gleichsam die Thüre zum Himmelreich aufgethan ist, nicht mehr. Daher nun der eigentümliche Gedanke von — B. 12: *ἀπὸ δὲ* u. s. w., *δὲ* = „aber gerade“. Johannes steht zwar unter den im Himmelreich befindlichen, aber gerade er bildete doch den Wendepunkt, mit ihm beginnt die Epoche des Himmelreichs; eben daher gilt es nun aber auch, ganzen Ernst mit dem Eintritt in dasselbe zu machen, cf. zu unserem B. Luf. 16, 16. — *βιάζεται* kann nach dem folgenden *βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν* nur passivisch übersetzt werden (Bengel medial: sese vi quasi obtrudit, Luf. 14, 23) „wird vergewaltigt“ d. h. mit Gewalt genommen, also nur dann gewonnen, wenn man Gewalt anwendet, es sich energische Überwindung aller Hindernisse (auch des *σκάνδαλον* v. 6) kosten läßt. So im wesentlichen schon Hier., Aug. u. s. w. Vgl. Luther, Glosse: „die Gewissen, wenn sie das Evang. vernehmen, dringen sie hinzu, daß ihnen niemand wehren kann.“ Die Fassung von Weiß, daß Jesus einen Tadel ausspreche gegen das stürmische Drängen auf sofortige Aufrichtung des mess. Reichs u. s. w., paßt nicht in den Zusammenhang. Wie vollends *ἡ βασ. βιάζεται* soll heißen können mit Wich. „allerhand Gewaltthätige, Priester und Schriftgelehrte raffen ihre Kraft zusammen, um sich als Träger und Pfleger des Himmelreichs zu behaupten“, ist mir so wenig klar, wie Mösgens Beziehung der *βιασταὶ* auf Johannes und Jesus als solche, die den traditionellen Inhabern der Theokratie die Macht nehmen. — *ἀρπάζουσιν* ähnlich ist das Subst. gebraucht Phil. 2, 6. — B. 13. *γὰρ* begründet speziell *ἀπὸ τ. ἡμερῶν Ἰωάννου*; mit Joh., sage ich, be-

ginnt diese Epoche, denn nunc completur quod usque ad Joh. fuerat praedictum, Bengel. Der Nachdruck liegt auf ἕως Ἰωάννου. Bis auf diesen dauert die Weissagungsarbeit, er bildet den Abschluß derselben. — πάντες ist betont, καὶ vor ὁ λόγος ist „und auch“ (ebenso); also ist der Sinn: das ganze A. T. ist eben Weissagung, erst jetzt ist das von ihm geweissagte Himmelreich da. Andererseits auch: eben auf dieses Himmelreich weist das ganze A. T. hin; wenn ihr ihm folget, müßt ihr βίασται werden. — B. 14. καὶ u. s. w.; bis auf Joh. geht die Weissagung, und Er ist der Elias u. s. w., mit ihm erreicht das A. T. seinen Abschluß, er ist ja der dem Messias unmittelbar vorangehende Elias, auf welchen Mal. 3, 23 hingewiesen hat, vgl. 17, 10–13. Natürlich meint Jesus Elia im Sinn des geistig redi-vivus, des Mannes, der eine Elia-artige Aufgabe und Wirkungsweise hat. — εἰ θέλετε δεῖσθαι, zu δεῖ. ist zu supplieren „das was ich zu sagen im Begriff bin“, sc. eben daß er Elia sei. Jesus spielt darauf an, daß die Juden das Wort des Maleachi gewöhnlich in falschem Sinn verstanden, cf. 16, 14; Joh. 1, 21, und so ist „wenn ihr mein Wort annehmen wollt“ s. v. a. „wenn ihr von euren Ansichten lassen und das, wie ich euch die Maleachistelle deute, glauben wollt, eben damit diese richtig verstehet“. Weiß: „wenn ihr erwägen wollt, was in der Maleachistelle liegt, nämlich daß die Reichsvollendung nicht ohne wahre Bekehrung kommen kann“. Aber wo steht hier etwas hievon? — B. 15. Ernst eindringlicher Abschluß der ganzen Rede von v. 7 an; vgl. 13, 9 u. sonst.

Meditation zu 11, 1–16.

Zweifel des Joh. an Jesus, Zweifel des Volks an Joh., beide hebt Jesus; er zeigt, wie Er sich ausweist als Messias und wie Joh. sich ausweist als der größte Prophet. Und beides soll auf die Zuhörer und uns den Eindruck machen, daß wir mit Aufbietung aller Kraft, „mit Gewalt“ das Himmelreich an uns zu bringen suchen. Dringe ein ins Himmelreich, denn 1) mit Jesu ist es da, 2) Johannes bereitet darauf vor. ad 1, v. 1–6. a) Die Zweifel des Joh., Glaubensschwäche, Gefahr sich zu ärgern. Auch der größte Gottesknecht kann straucheln, wie viel mehr wir! Ja wir dürfen und müssen auch Jesum prüfen, ob er der Messias ist. Wenn wir dann, wie Joh., an die rechte Adresse — Jesum selbst, besonders in seinem Wort — uns wenden und entschlossen sind, den als Messias erkannten dann auch wirklich im Glauben anzunehmen, so wird b) die Antwort Jesu gewiß auch uns überzeugen: sein Werk spricht für ihn; Jesus, wie wir ihn in den Evang. kennen lernen und wie er noch heute wirkt, ist der, welcher der Menschheit Jammer endet, jetzt schon so, daß, was wir geistlich und leiblich von Ihm erfahren, das sichere Unterpfand der einstigen Herstellung des Reiches Gottes ist, besonders jenes „den Armen wird das Evang. gepredigt“. ad 2, v. 7–15. In dieses Himmelreich aber gilt es, mit Gewalt einzudringen: a) ein gewaltiger Bußprediger, ein neuer Elia, der größte aller Proph. bahnt dem Herrn den Weg. Nicht ein Rohr, nicht einen Weichling, nicht einen Prediger dessen, wonach den Leuten die Ohren jucken, hat man in Joh., wie in jedem echten Diener Gottes vor sich, sondern einen charakterfesten, selbst- und weltverleugnenden Zeugen der Wahr-

heit. Wohl dem, der seiner ersten Predigt folgt. Aber b) Joh. selbst steht nur an der Schwelle, nicht selbst im Himmelreich drin. Er weist zu Jesu; erst dieser, sein Blut, sein Geist eignet uns die ewigen Lebensgüter zu, und dadurch werden wir in gewissem Sinn selbst mehr als Joh. war. Christen sollen und dürfen wissen und das muß man auch dem Geschlecht unserer Zeit sagen: ein Wiedergeborener hat mehr, hat etwas spezifisch anderes, als menschliche, selbst alttestamentl. Gerechtigkeit und Frömmigkeit geben kann, er ist eine neue Kreatur, des ewigen Lebens teilhaftig. Aber je höher das Gut, desto ernstere Arbeit ist seine Erringung wert.

11, 16—24.

Inhaltsübersicht: Ernste Rüge des Volks, besonders der durch seine Wunderthaten am meisten ausgezeichneten Städte. Die jetzige Generation behandelt die ernste Sache, um die es geht sich handelt, wie ein Spiel (v. 16. 17), weder Joh. mit seinem weltverleugnenden Ernst, noch Jesus mit seiner Freundlichkeit und Natürlichkeit kann es ihnen recht machen (v. 18. 19). Jenen Städten aber (v. 20—22), besonders Kapernaum (v. 23. 24) muß Jesus das schwerste Gericht ankündigen.

Parallel ist zu v. 16—19 Luk. 7, 31 ff., zu v. 20—24 Luk. 10, 13—15.

B. 16. δὲ Gegensatz zu v. 12—15: mit Johannis Zeit gilt's heiligsten Ernst, ins Himmelreich einzudringen, aber von solchem Ernst zeigt das jetzige Geschlecht das Gegenteil. — τ. γενεὰν ταύτην cf. 12, 41. 42 u. oft, הָרֵאִימָה הַזֶּה die gegenwärtige Generation. — παῖδις u. s. w.: auf dem Marktplatz spielen Kinder, diese d. h. die Majorität oder die Stimmführer wollen das einmal ein fröhliches Spiel anfangen und blasen dazu Flöten, etwa z. B. zu einem Hochzeitsspiel, das anderemal wollen sie eine traurige Szene aufführen und fangen an, Klaggesang zu erheben, etwa z. B. zu einem Leichenspiel. Aber die andern (ἐτεροί Rec. ἑταῖροι) gehen weder auf dies noch jenes ein. Nun gehen die Erklärer in der Deutung des Bildes im Zusammenhang folgendermaßen auseinander: die meisten übertragen dasselbe sofort im einzelnen auf Jesus und Johannem nach v. 18 u. 19, sind aber bei der Frage uneins, ob die παῖδις, die auffordernden oder die ἐτεροί, die aufgeforderten, Joh. und Jesus seien. Ganz eigentümlich erklärt Wich. die παῖδις von den israelitischen Lehrern und Priestern, die ἐτεροί vom Volk; Keil und Weis (auch Mösgg.?) verzichten auf die Einzelübertragung der παῖδις und ἐτεροί auf bestimmte Personen, besonders Jesus und Joh.; und nehmen das Ganze bloß als Bild des launischen Volks, wobei die Teilung in zwei Parteien nur der Veranschaulichung zulieb gewählt sein soll. Was nun zuerst die Ansicht von Wich. betrifft, so ist sie offenbar gesucht und scheitert daran, daß im Zusammenhang von den Lehrern und Priestern Israels nicht die Rede ist. Sodann gegen die direkte Beziehung der παῖδις oder auch der ἐτεροί auf Jesus und Johannes spricht, daß solche Kinder doch kein schickliches Bild für diese Männer sind. Speziell bei der ersteren Fassung (z. B. Bengel, Godet), wonach die Auffordernden Jesus und Joh. bedeuten, kann man zwar geltend machen, daß in der That v. 18 u. 19 wenigstens indirekt dem Joh. sozusagen die Aufforderung zum Klagen, zum Ernst, Jesu die Aufforderung zum fröhlich-natürlichen Wesen zugeschrieben ist; aber einmal ist

hiebei inkonzinn, daß die auffordernden *παιδιά* zur *γενεὰ αὐτῆς* gehören und Jesus doch sich nicht hiezu rechnen kann, sodann daß die Reihenfolge, in welcher v. 18 u. 19 Johannes und Jesus auftreten, die entgegengesetzte von v. 17 wäre. Diese Schwierigkeit vermeidet die zweite Modifikation jener Ausdeutung (Mey u. a.), wonach Joh. und Jesus mit den *ἔτεροι* gemeint, also gesagt wäre, sie beiden stehen gleichsam auf der Seite und thun beim Treiben dieser *γενεὰ*, dieser *παιδιά* nicht mit, jener nicht beim Scherzspiel, dieser nicht beim Klagspiel; allein eine direkte Übertragung dieser *ἔτεροι* auf Jesus und Johannes hat gegen sich, daß die damit den beiden Vertretern der Gotteswahrheit zugewiesene Stellung zum Volk, auf dessen letzteren Seite die Aktivität, auf jener die Passivität wäre, nicht der Sachlage entspricht. So glauben auch wir das Bild in v. 16 u. 17 nicht im einzelnen unmittelbar auf Joh. und Jes. übertragen zu sollen, sondern finden darin an sich nur im allgemeinen die Launenhaftigkeit des Volks gemalt: es ist eine kindische Generation, der man's nicht recht machen kann, wie bei Kinderspielen immer ein Teil das nicht will, was der andere will, weil eben beide Teile launisch und eigensinnig sind. So steht dieses spielen wollende Volk Jesu und Johanni gegenüber. Keiner von diesen kann es ihm recht machen, dieser nicht mit seinem Ernst, jener nicht mit seinem natürlich-freundlichen Wesen. Nun kann man aber — und so meinen wir doch die Fassung von Reil und Weiß durch Annäherung an die Meyer'sche modifizieren zu müssen — doch nicht leugnen, daß Johannes mit seinem Nichtessen und -trinken derjenigen Seite des Benehmens der als *παιδιά* geschilderten Zeitgenossen gegenübertritt, wonach diese zum Tanzen auffordern, und Jesus mit seinem Essen und Trinken derjenigen, wonach sie zum Klagen auffordern. Also nicht als Deutung des Bildes, speziell der *ἔτεροι*, als ob Jesus beim Bild selbst direkt unter diesen an sich und Johannes gedacht hätte, wohl aber als Anwendung wird von Jesu und Joh. gegenüber dem Volk etwas ähnliches ausgesagt, wie von den *ἔτεροι* gegenüber dem *παιδιά*: das Volk will spielen, diese nicht; was jenes will und was diese wollen, ist entgegengesetzt, der Ernst des Joh. paßt dem Volk nicht, weil es zu leichtsinnig, irdisch weltgenießend ist nach Art der Sadduzäer, Jesu Natürlichkeit und Leutseligkeit paßt ihm nicht, weil es nach Art der Pharisäer gesetzlich-heiliges Wesen verlangt.

V. 18. *μήτε ἐσθίων, μήτε πίνων* rhetorische Hyperbel statt: er war ein strenger, ernster Asket, cf. 3, 4; 9, 14; Luk. 1, 15. — *δαιμόνιον ἔχει*, dieselbe Schmähung Jesu gegenüber Joh. 7, 20; 8, 48. Er ist von einem finstern Geist besessen, seine Askese ist also nicht nur nichts Gott wohlgefälliges, sondern Zeichen teuflischen Wahnsinns. — Zur ganzen Schilderung des Verhaltens Israels gegenüber Joh. vgl. auch Joh. 5, 35. — **V. 19.** *ἐσθίων κ. πίνων* cf. 9, 14 ff., er lebte wie ein anderer Mensch, hatte gar nichts von extraordinärer Heiligkeit an sich, aß und trank er ja doch selbst mit Zöllnern und Sündern. Eine äußerst bezeichnende, einfache, liebenswürdige Selbstcharakteristik Jesu und auch allen echten Christentums gegenüber aller gemachten Heiligkeit. — *γάρος* u. f. w. cf. 9, 10; Luk. 15, 1. 2 u. f. w. Er hat den Gesetzesernst nicht, den fromme Israeliten, Pharisäer u. dgl. (6, 16; Luk. 18, 12) beweisen; wie seine Lebensweise, so wird auch sein Charakter dem der Leute, mit denen er umgeht, ähnlich sein. — *καὶ ἐδικαιώθη* u. f. w., eine der schwersten

Stellen des Evang. Zuerst die Lesart. Statt τέκνων lesen αB^* Syr.^{sch} ἔργων, so Tisch. VIII und Gebh.; bei Luk. 7, 35 steht ἔργων nur in α , sonst in allen Kōb. τέκνων und zwar meist mit πάντων. Ist nun bei M. ἔργων ursprünglich, so möchte die Übersetzung die richtigste sein: „und gerechtfertigt d. h. als gerecht, richtig verfahren ausgewiesen wurde die (göttliche, in Jesu und Joh. dem Volk sich präsentierende) Weisheit von seiten ihrer Werke, an ihrem Thun.“ Die Weisheit Gottes, die Hofma ist, wie für Schöpfung und Weltregierung, prov. 8, so insbesondere für die Reichsgeschichte, die Heils offenbarung die bestimmende, ordnende Eigenschaft Gottes (Eph. 3, 10) und kann als diese Macht geradezu (Luk. 11, 49) personifiziert werden. Nun gerade dadurch, daß diese Weisheit Gottes in Joh. mit dem strengen Ernst, in Jesu mit natürlicher Freundlichkeit dem Volk gegenübertrat, dieses beides zusammen ihre ἔργα waren, hat sie sich, gegenüber den mit allem unzufriedenen Juden als richtig verfahren herausgestellt; daß sie es diesen mit nichts recht machen konnte, ist nicht eine Verurteilung, sondern gerade umgekehrt eine Rechtfertigung derselben. Liest man aber τέκνων, was ja bei Luk. jedenfalls sicher ist, so kommen folgende Auffassungen in Betracht: 1) die τέκνα τ. σοφ. sind die ungläubigen Juden. Hierbei treten nun verschiedene Ansichten betreffend ἐδικαιώθη auf. Die eine: gerechtfertigt = gemeistert, verurteilt wurde die göttliche Weisheit von seiten ihrer Kinder (Luther, Schneckenb. u. a.); gegen diese Übers. spricht die stehende Bedeutung von δικαιῶν im N. T. Die andere: gerechtfertigt = für gut erklärt wurde die Weisheit d. h. das, was hiefür bei den Phariseen galt, von ihren Kindern = und so blieben denn die Juden bei ihrer Weisheit und glaubten Jesum und Joh. verwerfen zu dürfen, so Wicl. (cf. oben zu v. 16). Allein so absolut gestellt kann doch ἡ σοφία nicht das, was Juden dafür halten, sein, sondern nur die göttliche Weisheit. Die dritte (Chrys. u. a., auch Weizsäcker): gerechtfertigt wurde = als unschuldig erwiesen wurde die göttliche Weisheit an der Schuld der Juden, ihrer Kinder. Hierbei ist die Konstruktion von ἐδικαιώθη mit ἀπό schwierig; und endlich hat diese Auffassung dasselbe gegen sich, wie die zwei vorigen, daß nämlich die Bezeichnung der ungläubigen Juden als Kinder der Weisheit im Zusammenhang mit nichts motiviert wäre. Man hat doch viel eher den Eindruck, daß die τέκνα σοφίας einen Gegensatz zu den παῖδια v. 16 darstellen. Dies führt 2) auf die von Hier., Augustin und vielen, neuestens von Meyer, Weiß, Keil, Godet, Schanz u. s. w. (auch Beyerslag, L. J. II S. 240) in verschiedener Modifikation vertretene Ansicht: die Kinder der Weisheit sind diejenigen, welche das Wort Joh. und Jesu gläubig aufnehmen, entsprechend den βιασταί v. 12 (das letztere gibt Weiß, s. o., nicht zu): als die richtige anerkannt oder bewährt wurde die (göttliche, in Jesu und Joh. kundgethane) Weisheit von seiten ihrer Verehrer, sie hat doch nicht bloß jenen launisch unguten Empfang gefunden, wie bei den παῖδια, sondern auch erfreulichen Eingang, und so hat sich das Urteil des vulgus profanum über sie und ihre Vertreter als falsch herausgestellt. Für diese Auffassung scheint das πάντων bei Luk. und die von Weiß sehr gut beigezogene Beziehung zwischen Luk. 7, 29 und 35 zu sprechen. Und doch halten wir diese Fassung selbst bei Luk. nicht für erwiesen, bei Matth. für unmöglich. Einmal ist mit nichts angedeutet, daß καὶ ἐδικαιώθη u. s. w.

einen solchen Gegensatz zum vorigen enthalte, sodann ist die Beziehung der „Kinder der Weisheit“ auf die Verehrer derselben, die Glaubenden im Kontext mit nichts motiviert. Die *βιασταί* v. 12 liegen teils zu weit ab, teils sind die, welche das Wort gläubig annehmen, als *βιασταί* unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt, denn als *τέκνα σοφίας*. Aber offenbar richtig ist bei dieser Auffassung der für *δικαιοῦσθαι* angenommene Sinn und das, daß die *τέκνα σοφ.* in Gegensatz zu den *παιδιά* treten. Dies aber kommt zu seinem Recht, wenn wir 3) die Stelle auch bei der L.A. *τέκνων* ähnlich wie bei *ἔργων* fassen; die Kinder der Weisheit sind Jesus und Johannes selbst. So auch Rösgen. Während aber dieser *ἐδικ.* = verurteilt werden, *ἀπὸ* „wegen“ faßt, bleiben wir bei der gewöhnlichen Bedeutung von *δικαιοῦσθαι*: von Seiten dieser ihrer Kinder ist die göttliche Weisheit als die richtige ausgewiesen; gerade daran, daß die *παιδιά*, das launische Volk weder den Ernst des Joh. noch die Leutseligkeit Jesu, dieser Männer, die eben keine solche *παιδιά*, sondern *τέκνα σοφίας* sind, verstand und würdigte, zeigte sich, daß diese beiden die göttliche Weisheit nach ihren beiden Seiten, der ernststen und strengen, wie der lieblich lockenden richtig vertreten, die Gottesweisheit, die eben nicht spielen, sondern Leben schaffen will; und so (*καί*) steht dieselbe da als die, welche das Jhrige, das Rechte gethan hat, um dem Volk zum Himmelreich zu helfen, auf welche daher nicht die Schuld fällt, wenn Jesus, wie nun folgt, sein Wehe aufrufen muß. Auch bei Luk. geht diese unsere Auffassung ganz gut. Der Zusatz *πάντων* bei ihm erklärt sich daraus, daß Jes. und Joh. als die Repräsentanten aller Boten der Weisheit Gottes (Luk. 11, 49) angeschaut sind. Zu *ἐδικαιώθη* vgl. auch 1 Tim. 3, 16.

B. 20. *τότε ἤρξ.*: antea non exprobrarat; haec exprobratio est praeludium iudicii extremi. Quilibet auditor N. T. est aut multo beator (v. 11) aut multo miserior antiquis. Bengel. — *ἐν αἰς* u. s. w. 9, 35 ff. Doch ist Chorazin und Bethsaida nirgends ausdrücklich unter diesen Städten genannt. — B. 21. Chorazin, wahrscheinlich der jetzige Ruinenplatz Kerazeh eine Stunde nördlich von Kapernaum; Bethsaida nahe dabei, doch ist die Lage nicht näher bekannt; s. Riehm. — *Τύρῳ κ. Σιδῶνι*. Die Hauptstädte des abgöttischen Phöniziens, auf welche die Juden mit Abscheu zu sehen gewohnt waren und gegen welche Propheten, wie Jes. 23; Ezech. 26 u. 27 u. s. w. geeifert hatten. — *μετενόησαν*: ihr Verderben war mehr sinnliches Hingegebensein an die *σάρξ*, als direktes Verwerfen der Gottesbotschaft, die ihnen ja so, wie diesen Städten Galiläas, gar nicht angeboten war. Wie 10, 15 liegt hier ein klarer Beweis dafür vor, daß Gott in seiner Vergeltung genau die Stufe und Art dessen, was von den Betreffenden verlangt werden kann, berücksichtigt, Luk. 12, 48. — B. 22 u. 24 s. z. 10, 15. — B. 23. Wenn die, auch bei Luk. besser bezeugte L.A. *μὴ ὑψωθῆσῃ* statt *ἢ ὑψωθείσα* nicht durch Verschreibung (der Schlußkonsonant von *καταρναοῦν* mit *η* zusammengekommen) entstanden ist, so muß übersetzt werden: „du wirst doch nicht bis in den Himmel erhoben werden? nein, in die Hölle“ u. s. w. Bei der Recepta ist Kap. als in den Himmel erhöht gedacht dadurch, daß der Sohn Gottes es zum Wohnsitz nahm, nam dominus ex coelo ipsumque adeo coelum se illuc habitatum

contulerat, Bengel. Der Gegensatz von „bis in den Himmel“, „bis in die Hölle“ erinnert auch an Jes. 14, 10 ff. Erfüllt ist diese Drohweisagung an den Städten als solchen durch ihren Untergang, an den Bewohnern wird sie es am jüngsten Gericht, s. z. 10, 15. Ebendaher ist im Begriff des Hades hier die Anschauung vom Totenreich und die vom Höllenreich, dem Ort, resp. Zustand der ewigen Verdammnis (cf. zu 16, 18) zusammenzunehmen, wenn man nicht lieber sagen will: *ὅς ἔσθ' οὐ κατὰ βίβιν* ist veranschaulichender Ausdruck für den totalen Untergang als das Gericht, wie es jetzt und in Ewigkeit die Gottlosten davontragen.

Meditation zu 11, 16–24.

Daß er umsonst arbeite, klagt der Knecht Gottes Jes. 49, 4; daß alles, was er seinem Geschlecht gethan, bei den meisten nicht zur Bekehrung geholfen, klagt hier Jesus, trauernd im Mitleid der Liebe (Luk. 19, 41), aber auch scheltend im h. Zorn. Man sieht: der Herr läßt Seiner nicht spotten. 1) Christi spotten, v. 16–19, a) im allgemeinen: es sich nicht Ernst sein lassen mit der Sache, die Jesus und ebenso Joh. vertritt. Bild des Volks, das nur spielen will, noch heute treffende Schilderung derer, denen auch das Christentum nicht Sache innerster persönlichster Überzeugung, Prüfung u. s. w., sondern höchstens Gegenstand der oberflächlichen Bekanntschaft, Unterhaltung u. dgl. ist. Vgl. Beck, Christl. Reden VI S. 591. 599. b) Die Weisheit Gottes aber, die Eine Veranstaltung zum Heil und Ihre Bezeugung im Wort hat zwei Seiten an sich, die ernste Gesetzespredigt und die holdselige Evangeliumspredigt, und diese stellen Joh. und Jesus so dar, daß auch ihr persönliches Leben und Verhalten den Eindruck des Ernstes, resp. der gewinnenden Deutseligkeit unterstützte. Ähnlich noch jetzt alle echten Christen; sie sind ebenso frei von sauertröpflicher Strenge (vgl. die Worte eines bekannten Lieds „sie essen und trinken nach nötigem Bauch“) wie von leichtsinnigem Weltgenuß. Aber den am Markt Sitzenden, irdisch gesinnten Menschen ist das Christentum das einmal zu ernst und streng, erzentrifch, heilig, das anderemal zu wenig ernst, zu wenig absonderlich, zu gewöhnlich u. s. w. Das Wort Gottes soll eben die eigensinnigen und leichtsinnigen Leute lassen, was sie sind, nur ihnen ein äußeres frommes Gewand umhängen. Aber so es behandeln, das heißt eben Christi spotten, den h. Wahrheitsernst zum Spiel machen. 2) Christus aber läßt seiner nicht spotten, sondern kündigt in h. Zorn das Gericht an, v. 20–24. a) Die Bewohner jener Städte, bes. Kapernaum, waren ungemein bevorzugt, aber sie vergaltten mit einem Verhalten, schlimmer als Tyrus und Sidon, ja Sodom; Christum verwerfen ist die schlimmste Sünde. Darum traf sie auch das Gericht Gottes. b) Wir können sagen: hie, bei uns ist mehr als in Kapernaum, wir haben den Gekreuzigten und Auferstandenen in Wort, Geist und Sakrament. Und doch verschmähen ihn die meisten; entsetzliche Beispiele von Gottes Gericht bieten seit Jesu Zeit bis heute so manche Städte, Länder, Völker, vgl. Luthers Warnung an seine L. Deutschen: „hin-ist hin“ u. s. w. Und alles das ist nur das Vorspiel des letzten Gerichts. Sollten wir uns nicht mahnen lassen, Ernst zu machen?

11, 25—30.

Inhaltsübersicht: Jesus preist den Vater, daß er das den Weisen verborgene Geheimnis den Unmündigen geoffenbart (v. 25. 26) und zwar durch Ihn, der in einzigartigem Macht- und Erkenntnisverhältnis zum Vater steht (v. 27), der eben deswegen zu sich alle Müsseligen einladen und bei sich ihnen Erquickung anbieten kann (v. 28—30).

Parallele zu v. 25—27 ist Luk. 10, 21 f. (s. u.). V. 28—30 ist dem Matth. eigentümlich. Das Verhältnis dieses Abschnittes zum Bisherigen ist zuerst klar zu stellen. Der Ev. selbst knüpft ihn mit *ἐν ἐκείνῃ τῇ καιρῷ* zunächst nur äußerlich und unbestimmt an, doch muß derselbe nach der Meinung des Ev. irgendwie eine innere Fühlung mit dem Bisherigen haben; namentlich kann doch das *ταῦτα* v. 25 von Matth. nicht so gedankenlos aus seiner Quelle aufgenommen sein, daß er dabei nicht an etwas aus dem Bisherigen zu ergänzendes gedacht hätte. Wenn Lukas 10, 21 f. die Worte unserer v. 25—27 nach der Rückkehr der Siebzig gesprochen sein läßt, wenn Johann Mark. 6, 12. 30 (welch letzterer Vers aber mit Matth. 14, 13 parallel ist) nahe legt, dieselben bei der Rückkehr der Zwölf gesprochen zu denken, deren Aussendung Matth. Kap. 10 berichtet und deren Rückkunft er 12, 1 voraussetzt, wobei dann entweder ein Versehen bei Luk. 10, 17 f. 21 f. oder das anzunehmen wäre, daß Jesus beidemal ähnliches gesagt habe (so, scheint es, Bengel zu Luk. 10, 13), so sind das alles Vermutungen, die man dahingestellt lassen kann, denen gegenüber aber jedenfalls zu gestehen ist, daß Matth. von dem allem nichts weiß. Die Erklärung unseres Abschnittes für sich muß davon ausgehen, daß diese Worte in den von Matth. nun einmal gegebenen Zusammenhang gehören. Und dieser läßt sich wohl nur so herstellen: das, was der Herr über seine Generation und über die Städte gesagt, beweist, daß für die Welt das Wort vom Himmelreich ein verborgenes ist. Aber es gibt auch *βιασταὶ* und *μικροὶ* im Sinn von v. 12 u. 11, und dafür dankt er seinem Vater. Von der Welt ist er verworfen und verkannt; natürlich, nur wer des Vaters Offenbarung vernimmt und annimmt, kommt zu ihm, und das sind nicht die Weisen, sondern die Müsseligen; und gerade im Gegensatz zu dem, was jener ungläubigen Generation gesagt ist, darf Jesus um so getroster Sie zu seinem Heil einladen. — V. 25. *ἀποκριθεὶς* wie 22, 1 und sonst, dem *ἡ* entsprechend = er ergriff das Wort. Wollte man, was aber ganz unnötig, bei der Bedeutung „antworten“ bleiben, so müßte man an ein innerlich vernommenes Wort (cf. *καὶ* v. 26) denken, womit der Vater den Sohn über das, was dieser dann antwortend bekennt, vergewissert hat, cf. Bengel: *respondens ad ea, quae de Patris consilio etc. mente agitabat*. Nach Luk. sprach Jesus diese Worte im Geist frohlockend. — *ἐξομολογοῦμαι* *ἡ*, preisend bekennen. *πάτερ*, *Κύριε* u. s. w., sowohl die Liebe, als die erhabene Herrenhoheit und Macht Gottes tritt in dem hervor, wegen dessen Jes. den Vater preist. Zu *κύριε* u. s. w. beachte auch Bengel: *Pater interdum etiam Deus Jesu Ch. dicitur, nunquam dominus ejus*. — *ὅτι* u. s. w. Die beiden folgenden Aussagen über Gottes Thun, *ἐκρυψας* und *ἀπεκάλυψας*, sind nicht, wie z. B. Röm. 6, 17 nach Art der Parataxe oder der Konstr. mit *μὲν* und *δὲ* so ins Verhältnis zu setzen, daß die erste nur gleichsam

die dunkle Folie wäre, auf der die zweite, die den Einen eigentlichen Gegenstand des Lobes angäbe, hervorträte, deutsch „daß du, während du — verbargest, es offenbartest“ oder „daß du das, was du — verbargest — offenbartest. Vielmehr hat Bengel Recht: duplex ratio laudandi. Auch das, daß Gott denen, die selbst weise sein wollen, seine Wahrheit verschließt, ihr nicht erkennen wollen durch nicht erkennen können straft (dies die Bedeutung des *ἐκρυψας*), ist für die, die seine heilige Gerechtigkeit lieben, Grund des Lobens. — *ταῦτα* cf. die Vorbem. z. d. Abschn., gemeint ist die durch Jesum (und Joh.) sich erschließende Weisheit Gottes, im wesentlichen dasselbe, was dann v. 27 als die Offenbarung des Sohnes und Vaters beschrieben ist. — *σοφῶν κ. συνετῶν*, Gegensatz *νῆπιοι*; die letzteren sind nicht bloß „die in jüdischer Schulweisheit unbewanderten“ (Meyer, Weiß), sondern vor allem die ganz aufs Empfangen angewiesenen und empfangen wollen den, die kindartig stehenden, noch nicht durch eigene Weisheit gesättigten, sondern in Einfalt (als *πτωχοὶ τῇ πνεύματι*) Gott sich öffnenden, jene *μαθηταί*, die dann durch Gottes Wort weise werden, Ps. 19, 8 und oft in den prov. Umgekehrt sind daher die *σοφ. κ. συν.* die, welche das von Geist und Geistbesitz, das sie brauchen, schon haben, resp. zu haben meinen, nicht bloß Schriftgelehrte und Phariseer, sondern alle geistig in sich und der Welt gesättigte Leute. Zum Ganzen cf. 1 Kor. 1, 26. — *ἀπεκάλυψας* cf. 10, 26, hier wie sonst bedeutet *ἀποκ.* im Unterschied von *φανερῶν* das Eröffnen des Verständnisses für die in Christo objektiv manifestierte (φαν.) Gottesweisheit. — B. 26. *ναὶ*, nicht sc. *ἐξομολογοῦμαι σοι* (z. B. Keil), sondern ein nicht weiter zu ergänzender Zustimmungsausdruck zu dem v. 25 bezeichneten Verfahren Gottes, das er damit als das rechte anerkennt, assentitur beneplacito patris. Bengel. — *ὅτι* u. s. w. so ist's recht, denn so geht's nach deinem Wohlgefallen und Willen, der der rechte ist und sein muß.

B. 27. Der Zusammenhang dieses B. mit v. 25 u. 26 ist durch das *ἀποκαλύπτειν* in v. 27 u. 25 angedeutet: geoffenbart wird *ταῦτα* eben durch mich und nur durch mich. Darin liegt aber eine doppelte Hoheitsstellung Christi, ein Innehaben des *πάντα* durch göttliche Übertragung und ein einzigartiges Erkennen Gottes. Das hebt aber Jesus hervor, indem im Unterschied von v. 25 u. 26 hic sermo flectitur ad auditores (Bengel), also um auf sich und seine einzigartige Stellung aufmerksam zu machen und zu dem entsprechenden Verhalten gegen ihn zu reizen; vgl. Luf. 10, 22: *στραφείς πρὸς τοὺς μαθητάς εἶπε*. — *πάντα* kann im Zusammenhang nicht alles überhaupt sein (28, 18), so daß Ch. von seiner Stellung als Herr über die ganze Welt, also auch im sog. regnum potentiae reden würde. Das kann (in gewissem Sinn: muß) man mittelbar, implicite hier beziehen (cf. Bengel), sofern nur derjenige im regn. gratiae alles innehaben kann, der auch im regn. pot. alles unter sich hat. Auch Keil beschränkt sich auf die Deutung: „Alles, was zur Ausführung des göttlichen Liebesratschlusses gehört, alle dazu erforderliche Macht im Himmel und auf Erden.“ Das *πάντα* entspricht dem *ταῦτα* v. 25, und der Sinn ist: ich und nur ich bin es, der die Offenbarung des Reichsgeheimnisses, das heißt aber nicht bloß: die Erkenntnis desselben, sondern das ganze Leben des Reiches Gottes in sich selbst hat und anderen vermittelt; denn nur ich stehe zu Gott in

dem Verhältnis, daß seine ganze Offenbarung durch mich ergeht. — *παρεδόθη*: der Vor. geht auf den Akt der Sendung des Sohns zum Zweck der Offenbarung; faktisch geschah diese Übergabe bei der Betrauung Jesu mit seinem Amt, also bei der Taufe. Da wurde dem Sohn die *ἐξουσία*, die Ausrüstung (durch den h. Geist) und der Auftrag zu teil, den ganzen Heilsratschluß für die Welt in sich zu offenbaren. Ähnlich sind die johanneischen Äußerungen Christi über seine *διδασχῇ* als vom Vater erhaltene, Joh. 5, 20; 7, 16; 8, 38. 43; auch an Joh. 3, 35 erinnert gut Gobet zu Luk. Par. Schon diese johanneischen Parallelen können aber auch zeigen, daß der Gedanke des *παρεδόθη* nicht gegen wesentliche Göttlichkeit Christi beweist (gegen Benschlag, L. N. II S. 250). — *καὶ οὐδεὶς* u. s. w. Dieser Satz kann zum vorangehenden in doppelter Weise ins Verhältnis gesetzt werden, entweder „und so erkennt denn“ u. s. w., also: weil (und: seit) dem Sohn alles übergeben ist, steht er auch in diesem Verhältnis zum Vater; oder umgekehrt: „wie ja niemand den Sohn kennt“ u. s. w.; also: der Akt des *παρεδόθη* ruht auf —, hat zu seiner Voraussetzung ein seiendes einzigartiges Verhältnis zwischen Sohn und Vater. Bei der ersteren Fassung läge die Pointe von allem von *καὶ οὐδεὶς* an gesagtem auf dem Schluß des V. „und so kommt man denn auch nur durch mich zur Erkenntnis des Vaters“. Allein man ist nicht berechtigt, die Sätze „niemand erkennt den Sohn als der Vater und niemand den Vater als der Sohn“ zu bloßen Nebengedanken herabzusetzen. Daher scheint uns nur die zweite Fassung die richtige zu sein, wie ja schon das „alles wurde mir übergeben von meinem Vater“ als auf seine Voraussetzung darauf hindeutet, daß Jesus Gottes Sohn in einzigartigem Sinn ist. Was sodann den mit *καὶ οὐδεὶς* beginnenden Doppelsatz selbst betrifft, so sind seine beiden Glieder aufs engste zusammenzunehmen: gerade das, daß beide, Vater und Sohn in einzigartigem Erkenntnisverhältnis stehen, ist die Basis davon, daß alles dem Sohn vom Vater übergeben wurde. — *ἐπιγινώσκει* voll und ganz erkennen (Luk. nur *γινώσκει*). — *τὸν υἱὸν* so absolut bei den Syn. außer hier (und Luk. Par.) nur 24, 36 (Mark. 13, 32) und 28, 19; vgl. zu 8, 29. Daß darin das absolut Katechrische der Sohnschaft Christi gegenüber dem Vater liegt, womit auch die ethisch-religiöse Gotteskindschaft der Gläubigen nicht auf eine Linie gestellt werden kann, versteht sich von selbst; und wie dieses absolute *ὁ υἱός*, sowie dann das über das Erkennen ausgesagte ohne wesentliche Gottessohnschaft Christi denkbar sein soll, ist nicht abzusehen.¹⁾ Wie soll, um an Strauß'sche Worte zu erinnern, der Sohn ein so geheimnisvolles Wesen sein, daß nicht bloß überhaupt nur Gott ihn erkennen kann, sondern dies ganz so gilt, wie letzterer nur vom ersteren erkannt wird, wenn der Sohn ein (sei's auch noch so gottgeintes) Geschöpf ist, wie andere? Aber, so gewiß dieser Gedanke die notwendige Voraussetzung unserer Stelle ist, er ist nicht der unmittelbar beabsichtigte Sinn derselben. Nicht bloß handelt es sich ja hier durchaus um den historischen Christus als solchen und ist von direkter Hinweisung auf Präexistenz u. s. w. keine Rede, sondern hauptsächlich ist im Zusammenhang dieses

¹⁾ Vgl. die trefflichen Ausführungen von Gobet, comm. sur S. Luc. II, 39 f.

katerochische Erkennungsverhältnis von Vater und Sohn eben zu dem Zweck hervorgehoben, zu begründen, daß der Sohn der einzige Offenbarer des Vaters ist. Das in diesem Zusammenhang ins Auge gefaßte Objekt des göttlichen Erkennens des Sohns, welcher Ausdruck ja freilich die ganze Person des Sohns betrifft, ist doch nicht das Sein und Wesen des Sohns an und für sich, sein Leben oder Selbstsein abgesehen von der Offenbarung an die Welt, das ontologisch trinitarische Sein und Leben des Sohns, sondern sein Sein und Leben als dessen, der den Vater, sein Reich, sein Reichsgeheimnis u. s. w. den Menschen gegenüber allein repräsentiert und vermittelt. Daß dies nicht soviel ist als „die sittliche Wesensbeschaffenheit des Sohns“ (Weiß), brauchen wir nicht zu beweisen (vgl. zu v. 28); es handelt sich um den Sohn als Inhaber und Träger der göttlichen Lebensoffenbarung nach ihrem ganzen Inhalt, als solcher hat er eine Lebensfülle und Lebenstiefe in sich, die ganz nur der erkennt, der sie in ihn gelegt hat, an deren Erkenntnis also menschliches Erkennen — ohne Offenbarung Christi — absolut nicht hinreicht. Warum aber, wenn dies die Pointe des Ausdrucks im Zusammenhang ist, fügt Jesus beim ersten Glied nicht entsprechend dem zweiten, bei (was nach Drig. u. a. noch de Wette ergänzt haben will): „und wem der Vater es offenbaren will?“ quia id dixit v. 25 et h. l. docet, quid sibi Pater tradiderit, Bengel. Wo Jesus von sich und seiner einzigartigen Stellung redet, von sich, der hier als Mensch vor Menschen steht, da ist es viel nötiger, eben das hervorzuheben, was ihn so hoch stellt, als das, daß allerdings auch andere durch Gottesoffenbarung zu seiner Erkenntnis kommen können (16, 17), was dann durch das Übrige von selbst deutlich wird. — *βούληται* dem Sohn kommt, wie dem Vater, vollkommen freies Verfügungsrecht betreffend das Verhältnis des Menschen zu Gott, und kommt *ἀποκαλύπτει* wie Gott zu. Auch in diesen Ausdrücken liegt eine Jesum über alle und jede menschliche Kategorie oder Analogie (z. B. von Propheten) absolut hinaushebende göttliche Hoheit. — B. 28. Wer sind die, denen der Sohn dies offenbart? Und was haben sie dann bei und von Ihm? Auf die erstere Frage ist die Antwort: es sind die, welche von der intellektuellen Seite aus v. 25 *νήπιοι* hießen und die nun von der ethisch-religiösen, in gewissem Sinn auch physischen Seite aus als *κοπιῶντες* u. s. w. geschildert werden. Auf die zweite Frage lautet die Antwort: bei mir, dem vorhin geschilderten Einen Träger der Gottesoffenbarung finden sie Ruhe, Leben. Dies auch ein Beweis, daß im vorigen Jesus sich gar nicht bloß als Inhaber des *πάντα* im Sinn der Erkenntnis, sondern eben des Gotteslebens nach allen Seiten geschildert hat. — *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* im irdischen Leben gebeugt sei's durch physisches Elend, durch welches sie sich zu geistlich Armen machen lassen (s. z. 5, 3), sei's durch das Bewußtsein der Sünde, das böse Gewissen u. s. w., nach Gerechtigkeit hungernd u. dgl. Die Beschränkung von de Wette, Weiß, Mösgen, daß (de Wette: hauptsächlich) die durch gesetzliche und pharisäische Satzungen gedrückten gemeint seien, ist im Zusammenhang mit nichts motiviert. — *ἀναπαύσω* sc. durch meinen Frieden, meine Gerechtigkeit u. s. w., s. die Seligpreisungen 5, 3 ff. — B. 29. *ἄρατε τὸν ζυγόν μου*. Das Joch im A. T. Bild teils der äußeren Zwingherrschaft (Gen. 27, 40),

teils des Gesetzes Gottes (Jerem. 2, 20; 5, 5; Hos. 11, 4, welche letztere Stelle besonders mit der unseren zu vergleichen ist; vgl. auch Gal. 5, 1) teils der Trübsal (Ihren. 3, 27). Sich in Christi Joch einspannen lassen, heißt somit nicht bloß überhaupt in Christi Nachfolge, Leitung, Zucht u. s. w. eintreten, sondern in diese als solche, welche Selbstverleugnung kostet oder (v. 30) eine Last zu tragen gibt. Indem aber dann das Joch als angenehm, die Last als leicht bezeichnet wird, bekommt die ganze Ausdrucksweise etwas von einem Drymoron, vollends im Zusammenhang mit v. 28, wo den zu Christo kommenden nur *ἀνάπανσις* in Aussicht gestellt war. Und hiernach kann der Sinn unseres Wortes im Zusammenhang nicht durch den Gegensatz zu v. 28 bestimmt sein, etwa: „aber freilich gibt es bei mir auch ein hartes Lernen und Tragen,“ sondern es geht hier die freundlich lockende Einladung fort, es wird solchen, die etwa vor seinem Joch, seinem Ernst zurückbeben, gleichsam zugerufen: ja scheuet euch nicht, in meine, allerdings dem Fleisch harte Schule einzutreten, denn ihr werdet erfahren, es handelt sich dabei um einen Lehrmeister, der das Gegenteil eines harten ist, und um ein Joch, welches das Gegenteil von schwer ist. — *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* ganz allgemein = werdet meine *μαθηταί*. Die Beschränkung auf das Lernen sei's der Gottesoffenbarung¹⁾ nach v. 25–27, sei's der Tugenden der Sanftmut u. s. w. aus Jesu Vorbild (s. d. folg. *ὅτι*) ist mit nichts gerechtfertigt. — *ὅτι πρὸς* u. s. w., *ὅτι* = denn. Von mir lernt, denn ich bin kein harter, hochmütig herabsehender, den Schüler von oben herunter behandelnder, sondern geduldiger, in Liebe mich zu euch neigender Lehrer. Wieder eine der herrlichsten Selbstcharakteristiken Jesu, vgl. zu v. 19. Vgl. auch die Bem. von Bives (s. meine Apologetik in Zöcklers Handbuch): *Homines decet de se modice sentire ac loqui, Deum decet, quis et quantus sit, nos docere.* — *ἀνάπανσιν* s. z. v. 28. B. 30. *χρηστός* suave. *ἐλαφρόν* d. h. nicht als drückende Last fühlbar, sondern gern und deswegen mit leichter Mühe getragen, weil dieses sanftmütigen Lehrers Liebe sie auflegt und tragen hilft; vgl. 1 Joh. 5, 3. Die Beiziehung des Kraft zum Tragen gebenden h. Geistes (Keil) ist sachlich, nicht aber unmittelbar eregetisch berechtigt.

Meditation zu 11, 25–30.

Wir haben hier Jesus in einem besonders feierlichen Augenblick vor uns und zwar zuerst im Gespräch mit seinem Vater, sodann in hohem Bekenntnis von sich selbst, endlich in einer unvergleichlich lieblichen Einladung an die Mühseligen. Gottes Leben in Jesu für die Armen: 1) Wem offenbart es sich? v. 25. 26. 28. Je höher Gott ist, um so weniger ist er für die Hohen unter den Menschen da (cf. Jes. 57, 15); je größer Jesus, um so mehr sind es nicht die Weisen und Gerechten, sondern die Armen und Sünder, die er brauchen kann (1 Kor. 1, 26). Und zwar gilt dies a) für das Erkennen. Das Reichsgeheimnis ist denen, die Weise in sich und der Welt sind, verborgen, und zwar kraft göttlichen Willens. Nicht unsere Kraft, Spekulation u. s. w. erforscht Gott, sondern Gott offenbart sich von sich aus, und wir haben als Leute, die ihre Unmündigkeit, ihre Geistesarmut er-

¹⁾ Vgl. auch Palmer über das Vorbild Christi, Theol. Jahrb. 1858, S. 661 ff.

kennen, dies im Glauben anzunehmen. So schon seiner Offenbarung in Natur und Gewissen, vollends der in Christo gegenüber. Ebendaher ist es nicht eine bloße Sache des Erkennens, um was es sich handelt, sondern b) Sache des Lebens. Unsere intellektuelle Geisteschwäche ist nur eine Seite unseres Gesamtseins, wir alle sind mühselig und beladen besonders durch unsere Ungerechtigkeit, Gewissensnot u. s. f., das aber soll man sich nicht verbergen, sondern demütig und bußfertig erkennen und gestehen, vgl. Röm. 7, 24. 25. 2) Was findet ein solcher Armer bei Jesu? Leben und Geist, und zwar wieder a) für die Erkenntnis, v. 28: nur der Sohn erkennt den Vater und umgekehrt. In solcher Hoheit tritt Jesus uns gegenüber, und diese seine Einzigartigkeit bezeugt sich heute noch jedem, der ihn kennen lernt. Vor dieser gilt es sich zu beugen; aber je vertrauter wir mit Ihm werden durch sein Wort, uns in dieses einleben, um so mehr offenbart der Sohn den Vater, der Vater den Sohn; vgl. wie die Jünger in der Erkenntnis gewachsen sind; b) für unser ganzes Leben, v. 29 u. 30, sind wir dann in Jesu Schule, deren Joch freilich für den alten Menschen unangenehm ist, Selbstverleugnung u. s. w. erfordert. Aber Er ist der sanftmütige Meister, dessen Liebe alles leicht macht, dessen Gabe Ruhe für die nach Gerechtigkeit hungernde Seele ist, jetzt und einst. Gottes Leben bei Ihm für uns Arme, wie können wir ihm genug danken!

Kapitel 12.

12, 1–21.

Inhaltsübersicht: 1) Zwei Diskussionen mit den Pharis., betr. das Sabbatgebot: a) die Jünger raufen am Sabbat Ähren aus (v. 1), die Pharis. erklären das Jesu gegenüber für unerlaubt (v. 2), Jesus weist zuerst diesen Vorwurf mit Hinweisung auf 1 Sam. 21, 6 (v. 3. 4) und Num. 28, 9 (v. 5) zurück, indem er sie den Schluß a minori ad majus machen heißt (v. 6); sodann weist er ihnen die größere Gesetzesübertretung, die Liebloßigkeit nach (v. 7) und schließt mit Betonung seiner Herrenhoheit auch gegenüber dem Sabbat (v. 8). b) Betreffend einen Menschen mit verdorrter Hand legen die Pharis. Jesu die Frage über die Erlaubtheit von Heilung am Sabbat vor (v. 9. 10), Jesus bejaht sie durch argumentum ad hominem (v. 11. 12) und heilt den Kranken (v. 13), darüber erboßt beschließen Jene seinen Tod (v. 14). 2) Jesus heilt alle möglichen Kranke, verbietet aber das Bekanntmachen (v. 15. 16). So erweist er sich als den stillen Knecht Gottes Jes. 42 (v. 17–21).

Zu v. 1–14 sind Par. Mark. 2, 23 ff.; 3, 1 ff.; Luk. 6, 1–11, beide reihen, unter sich gleich, den Abschn. in anderem Zusammenhang an als Matth.; zu v. 5–7 bei Matth. im Vergl. zu Mark. u. Luk. vgl. auch Einl. § 2, 1. Zu Matth. 12, 15–21 hat Mark. 3, 7 ff., cf. Luk. 6, 17 f. eine Par., welche die von Matth. v. 15 u. 16 gegebene Schilderung ausführlicher gibt, aber das Citat von Jes. 42 nicht hat.

B. 1. *ἐπειρασαν*, kein Widerspruch mit Mark. 2, 23. Das Ährenausraufen an sich war im Gesetz erlaubt, Deut. 23, 25. Ob auch am Sabbat, darüber enthält das Gesetz nichts. Indem aber das Sabbatgebot das Feueranmachen an diesem Tag verbot, also die Zurüstung zum Essen, auch das Verbot des Manna sammelns Ex. 16, 22 ff. als eine Art Vorgang angesehen werden konnte, war für das auch

sonst in der jüdischen Tradition vorkommende Verbot des Ährenraufens am Sabbat ein gewisser Halt im Gesetz gegeben. — B. 2. *Φαρισαῖοι* s. z. 3, 7. — *αὐτῶ* u. s. w. hoc volunt dicere: magister debet praestare quod discipuli ipso praesente faciunt, Bengel, vgl. zu 9, 14; 15, 2. — B. 3. Jesus will sagen: die Frage: erlaubt oder nicht? kann nur vom A. T. aus gelöst werden, *οὐκ ἀνέγνωτε*, er appelliert an ihre Schriftenkenntnis und nimmt zuerst eine Stelle aus den proph. priores, dann eine solche aus der Thora. — Daß für Davids Verhalten 1 Sam. 21 der Hunger das Motiv war, ist dort nicht gesagt, aber ohne Anstand zu ergänzen. — B. 4. *οἶκον τοῦ θεοῦ*, die Stiftshütte zu Nob. — *ἄρτους προθέσεως* חֲבֵצֵת הַלֶּחֶם. — *ὁ οὐκ ἐξὸν* Ex. 29, 33; Lev. 24, 9. Als den Nerv der Beweisführung Christi könnte man ein argum. a min. ad maj. oder umgekehrt a maj. ad min. ansehen. Das erstere (s. v. 6, cf. 22, 43) so: wenn David und die Seinigen im Notfall ein hochheiliges Verbot übertreten dürften, so noch mehr die Jünger dessen, der Davids Herr ist. Hier würde also der Blick auf die handelnden Subjekte entscheiden. Bei der zweiten Ansicht dagegen der auf das Objekt, worauf sich das Handeln bezieht, nämlich: ist sogar der Tempel mit den Schaubroten gegen ausnahmsweise Verletzung nicht geschützt, so doch auch der Sabbat nicht. Übrigens deutet Jesus hier nicht, wie dann v. 6, ein solches majus oder minus an, es wird also besser sein, diesem ersten alttestamentl. Beispiel nur den Sinn zu geben, daß es überhaupt beweise, wie ein hochheiliges Verbot des A. T. auch seine Ausnahmen zuläßt. — B. 5. *ἐν τ. νόμῳ* hier, anders als v. 3, auch das Buch betont, in welchem das Betreffende zu lesen ist, Num. 28, 9: selbst die heilige, von Euch immer in den Vordergrund gestellte Thora zeigt, daß die Priester, die Diener Gottes und Wächter des Gesetzes, am Sabbat, sc. für den Opferdienst arbeiten, also, solltet ihr sagen, den Sabbat *βεβηλοῦσι* und doch keine Entweiher des Sabbats sind. — B. 6 cf. v. 42, betreffend das Selbstbewußtsein Christi vgl. zu 11, 29 u. 5, 22. — *μεῖζον* das Neutrum ist durch den Gegensatz zu *ἱεροῦ* veranlaßt und soll die Kategorie, nicht die Person hervorheben: ein größeres ist hier als der Tempel, nämlich Jch. Darf also das Sabbatgesetz dem Tempel zulieb verletzt werden, so noch mehr mir zulieb, s. v. 8. *Templum cedit Christo, sabbatum templo, ergo sabbatum cedit Christo*, Bengel. Nun ist aber doch diese ganze Argumentation Jesu vollständig erst, wenn man noch etwas ergänzt: „dem Tempel zulieb“ brechen die Priester das Sabbatgesetz, inwiefern aber die Jünger hier „Christo zulieb?“ Soll dies bloß heißen: „da ich es gestatte,“ sind sie frei? Dann ist die Parallele keine adäquate. Keil ergänzt: „in meinem Dienst sind in die Lage gekommen, aus Not am Sabbat Ähren zu pflücken.“ Das ist aber doch zu viel gesagt. Weiß „was den Dienern des Tempels erlaubt ist, muß auch meinen Dienern erlaubt sein“; dies ist aber zu wenig, denn jene kommen eben durch den Dienst am Tempel selbst zur Uebertretung des Ruhegebots, inwiefern aber Jesu Jünger durch seinen Dienst? Der Gedanke scheint uns der allgemeineren zu sein: die Tempeldiener stehen als solche in einer Sphäre, die sie relativ über das äußere absolute Ruheverbot hinaushebt, mit mir nun ist für die mir Angehörigen eine noch viel höhere Sphäre gegeben, die, welche Joh. 4, 24 die

der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit heißt; wer durch meine Gemeinschaft in dieser Sphäre, nach v. 8 könnte man sagen: in der Herrensphäre lebt, ist vollends über solche äußerlichen Schranken hinausgehoben. — V. 7. Hat Jesus im vorigen die Pharisee sozusagen dogmatisch zurechtgewiesen, so nun ethisch, und zwar wieder durch eine alttestamentl., schon 9, 13 (dort und hier nur bei Matth.) ihnen entgegengehaltene Stelle Hosea 6, 6, die ihnen das unethische Motiv ihres Angriffs auf die Jünger aufdeckt, die Lieblosigkeit. — οὐ φροῦλον, in unserem Zusammenhang steht das Opfer als Exemplifikation der äußern Frömmigkeitsübung überhaupt, wie diese auch in der Betonung der äußern Sabbatrube hervortritt. Indem die Pharisee hierauf allen Nachdruck legen, aber das ἔλεος hintansetzen, sind sie schlimmere Übertreter des Willens Gottes, als die Jünger, die vielmehr ἀναιτίοι sind und in ihrem Verhalten keinen Grund zum sittlich-religiösen Verurteilen (κατεδικάζετε) bieten. — V. 8. γὰρ begründet das ἀναιτίους: unschuldig sind sie, denn ich, ihr Herr, den ihr mit Recht (s. z. v. 2) als mitschuldig an ihrem Thun behandelt habt, der ihr Verfahren gutgeheißen hat, bin ein Herr des Sabbats. ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου. Christus s. z. 8, 20. — κύριος τοῦ σαββάτου im Zusammenhang = ich habe die Vollmacht, über den Sabbat und seine Feier zu verfügen, also die Verletzung des absoluten Ruhegebotes zu dulden, resp. zu veranlassen. Ich und die Meinen stehen nicht unter, sondern über demselben. Welche Hoheit Christus hiemit, durch Herrenrecht gegenüber dem göttlichen Institut des Sabbats sich zuschreibt, liegt auf der Hand. Bengel denkt noch speziell an den Gegensatz zu dem den Pharisee v. 7 gemachten Vorwurf: dominatio filii hominis exserit se in misericordia. Das ergäbe den tiefern, aber wohl nur ganz mittelbar hereinzunehmenden Gedanken: das von Euch verletzete Prinzip der Liebe ist es, das mich auch in dieser Stellung zum Sabbat leitet, und diesem Prinzip muß auch die Sabbatordnung weichen. Dann ist auch der Mark. 2, 27 gegebene Satz noch indirekt in unserer Stelle beschlossen, vgl. dort das Verhältnis von v. 27 zu 28. Was die Sabbatfrage für das N. T. überhaupt betrifft, so ist zwar nicht unmittelbar, aber sicher mittelbar in unserer Stelle die einzig echt evangelische Anschauung gegeben, die sich die luth. Kirche durch keine katholischen, reformierten, pietistischen, anglikanischen Einflüsse rauben lassen soll: scriptura sabbatum abrogavit, Aug. 28, 57 ff.

V. 9. μεταβάς u. s. w., ungenaue Anknüpfung, die sachlich mit Luk. 6, 6 wohl zu vereinen ist. — ἀνθρώπων s. d. Bem. zu 11, 1. — V. 10. χεῖρα ἔρηραν cf. 1 Kön. 13, 4; Sach. 11, 17, wohl was bei uns „die Schwinde“ heißt, lokale Schwindjucht. — ἐπηρώτησαν Subj. „sie“, die Leute, die überhaupt ihm aufsfähig waren, nach v. 2 u. 14 Pharisee. — ἔξεστι u. s. w., die Rabbinen verboten das Heilen am Sabbat, außer in unaufschiebbaren, unmittelbar lebensgefährlichen Fällen. — ἵνα κατηγορήσωσι, um, wenn er das bejahe und heile, beim Synagogaalgericht ihn anzuklagen. — V. 11. Auf die Frage v. 10 geht Jesus unmittelbar zunächst nicht ein; er appelliert an das faktische Thun eines Jeden und zwar in Fällen, wo teils das eigene Interesse, teils Mitleid mit einem Tier in Frage kommt, und macht daraus, daß da auch unter seinen Gegnern niemand es faktisch so skrupulös genau mit dem Sabbatgebot nehme, den Schluß, noch viel weniger

dürfe dasselbe da, wo das Leben oder die Gesundheit eines Mitmenschen, also das Interesse der Menschenliebe in Betracht komme, so äußerlich rigoristisch genommen werden, im Gegenteil sei es hier gewiß erlaubt *καλῶς ποιεῖν* (s. nachher). — *ἔσται, ἔξει, κρατήσῃ*: die Fut. setzen den betr. Fall als künftig einmal eintretend. — *ἐν* entweder *cujus jactura non magna* (Wengel) oder umgekehrt (cf. 2 Sam. 12, 3) „das ihm als sein eines besonders am Herzen liegt“. Letzteres paßt in den Zusammenhang besser. — *οὐχὶ κρατήσῃ* u. s. w., so handelt jedermann, von dem augenblicklichen Trieb des Mitleids, resp. Eigennutzes bewogen, ohne sich lang mit der etwaigen Gesetzwidrigkeit auseinanderzusetzen. Übrigens erlaubt die Gemara nicht, ein solches Tier herauszuziehen, sondern nur ihm ein Kissen zu unterlegen und Nahrung zu geben. — V. 12. Ähnl. Schluß a min. ad maj. wie 6, 26; 10, 29. — *ἔξεστι καλῶς ποιεῖν* recte agere (nicht benefacere). Der Gedanke ist aus zweien zusammengezogen: 1) es ist erlaubt, die gute Handlung der Errettung eines Menschen am Sabbat zu vollziehen, 2) das ist recht gehandelt, also ist nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht, vgl. Mark. 3, 4. Im deutschen vielleicht am besten so zusammen ausgedrückt: was überhaupt recht (sittlich gut) gehandelt ist, das kann doch am Sabbat nicht verboten sein. — V. 13. Das Verfahren Jesu — erst Rechtfertigung und Belehrung, Widerlegung durchs Wort, dann die That — ist ähnlich wie 9, 4 ff. — V. 14. Erster Abschluß des Kampfes mit den Pharis., vgl. zu 3, 7. Diese sind schon so weit, daß sie erkennen, Jesus sei ein auf friedlichem Weg nicht zu überwindender Gegner und seine Position der ihrigen so diametral entgegengesetzt, daß es sich um ein „Entweder er — oder wir“ handle. Die Beratschlagung aber mit dem Zweck, ihn zu ἀπολέσαι d. h. zu töten, ist teils nur eine private, nicht Sitzung einer Behörde, teils hat sie erst die Mittel und Wege im Auge, wie er beiseite geschafft werden könnte.

V. 15. *γινὺς* sc *τὸ συμβούλιον* (wie Jes. davon erfuhr, ist nicht gesagt) ἀνελχώρησε. Jesus weiß, daß seine Stunde noch nicht gekommen, daß vielmehr noch der Tag da ist, da er wirken muß Joh. 9, 4, 5, deswegen weicht er der Gefahr aus. — *αὐτοὺς πάντας*, nämll. die πολλοί, die nach ihrer Mehrzahl als alle krank gedacht sind, vgl. auch zu 9, 35. — V. 16. Im Zusammenhang mit v. 14 u. 15^a ist dieses Verbot Ausdruck der Vorsicht, welche die Feinde nicht ohne Not reizt. Im Zusammenhang mit dem folg. aber ist es (cf. zu 8, 4; 9, 30) Ausdruck der ganzen stillen, demütigen, Geräusch vermeidenden Art des Knechtes Gottes. Ihm ist es um die Sache Gottes (v. 18) und um den Liebesdienst an armen Menschen (v. 20) zu thun; damit tritt auch zugleich sein Unterschied von den Pharis. (v. 7) klar hervor. — V. 17. *ἵνα πληρωθῇ* s. z. 1, 22. Die Stelle Jes. 42, 1 ff. ist frei offenbar aus dem Gedächtnis zitiert, wobei bald die LXX, bald der Grundtext dem Verf. vorschwebten (vgl. Einl. § 3, 1). Auch paßt nicht alles einzelne in dem Citat gerade speziell zu dem, was in unserem Zusammenhang von Christo gesagt sein will (z. B. *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκην τὴν κρίσιν*). Es handelt sich dem Verf. um das in der Jesajastelle gezeichnete Gesamtbild des Knechtes Gottes als still, liebevoll, opferungsvoll wirkenden. — *ὁ παῖς μου* der עבד ייׁ cf. act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; so auch LXX. — *κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ*, Jes. עֲבַדְיָא

מִצְוַת עֲרִיבָה, LXX κρ. v. ἐθν. ἐξοίσει. In der Grundstelle ist die neue messianische Rechtsordnung Gottes gemeint, welche der Knecht Gottes durch sein ganzes Wirken verwirklichen und auch den Völkern mitteilen, auch unter ihnen zur Geltung bringen wird. Ein Mittel zu diesem Zweck ist auch das Gericht über die Gottlosen. Aber an unserer Stelle bei κρισ. ἀπαγγ. nur an das letztere zu denken (Weiß), ist nicht berechtigt, vielmehr zeigt der Schluß von v. 20, daß hier ganz dasselbe wie bei Jes. gemeint ist. — B. 19. οὐκ ἐροίσει. In der Grundstelle, auch LXX ist nur der Begriff des „schreiens“ doppelt ausgedrückt, aber dieses „nicht schreien“, überhaupt das stille sanftmütige Walten enthält das „nicht zanken“ von selbst. — B. 20. κάλαμον u. s. w. Bild der Armen 5, 3, der Müheligen 11, 28, derer, die infolge leiblichen und geistigen Elends in sich keinen Halt und keine Kraft mehr haben und dem Untergang resp. der Verzeiwung nahe sind. — ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος v. κρίσιν dem Evang. schwebt wohl zunächst Jes. 42, 4 vor: שָׁשָׁן בְּצֶלֶת שִׁשִּׁי-רָבָה, aber damit verbindet sich in seinem Gedächtnis v. 3: שָׁשָׁן מִצְרַיִם מִצְרָה, LXX dort: ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, hier: εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν. Ob er nun statt מִצְרָה las מִצְרָה oder eben ganz frei zitiert, macht nichts aus, da der Sinn derselbe ist, wie bei Jes. und wie zu v. 18 schon angegeben: die neue messianische Rechtsordnung, die vor allem im Walten der Liebe besteht, wird der Knecht Gottes unter Befiegung aller Hindernisse durchführen. — B. 21. τῷ ὀνόματι bei Jes.: מִשְׁמֵנִי, LXX ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ: auf seinen Namen, darauf daß er und das, was in ihm befaßt ist, sich offenbare — und dazu gehört besonders seine „sionitische Thora“ (Delitzsch) — warten sehnsüchtig die Nationen.

Meditation zu 12, 1—21.

Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, Röm. 13, 10. Von diesem Grundsatz aus verstehen wir Jesu Stellung zum Sabbatgebot und sein ganzes Walten. Welches Beispiel für uns, worin wir lernen, was der echte Gottesdienst ist, und welches köstliche Bild Jesu als des stillen, liebevollen Knechtes Gottes, dem die Herzen der Müheligen zufallen müssen! 1) Jesu, des Verkündigers des Liebesgesetzes Stellung zum Sabbatgebot und damit zum äußern Gesetz überhaupt, v. 1—14. a) Die pharis. Anschauung und Praxis: Ahrenausraufen um den Hunger zu stillen, einem Kranken helfen ist Sabbatschändung. Sie fragen nicht: was beabsichtigt denn Gott eigentlich mit dem Sabbat? sondern sie halten sich an die äußere Vorschrift als solche und übertreiben sie. Nun ist ja gewiß auch der Buchstabe des Gesetzes heilig, aber doch nur als Ausdruck oder gleichsam Träger des Geistes, seine Erfüllung ist nur als Beweisung der von Gott verlangten Gesinnung Gott wohlgefällig. Wo diese verletzt wird, so ist das Gesetz selbst in Wahrheit übertreten, auch bei äußerer Einhaltung. b) Jesus ist der einzige, göttlich autorisierte Deuter des Gesetzes, ja der Herr desselben, vgl. 5, 22. Er hat die Vollmacht, nicht bloß den Geist aus dem Buchstaben heraus- und über diesen hinaufzuheben, und so das Gesetz zu „erfüllen“ (5, 17), sondern selbst den Buchstaben, die äußere Form abzuthun (Röm. 10, 4). Wo sein Geist waltet, ist des Gesetzes wahrer Sinn vollbracht, auch wenn sein Buchstabe verletzt ist; so vor allem durch die Liebe

(v. 7 u. 12), diese in unser Leben eingeführt macht dasselbe zum Abbild von Gottes Leben. Und das war ja auch der tiefe Grund, der beherrschende Gedanke des Sabbats, Gen. 2, 1 ff. Was Jesus direkt in unserem Text statuiert, sind allerdings zunächst nur Ausnahmen von der strengen Sabbathheiligung, wie sie eben die Liebesübung mit sich bringt. Aber schon damit ist doch gesagt, daß das Rechtthun, Liebe üben das eigentlich beherrschende Gebot ist; und von dem, der ein Herr des Sabbat ist, ist das diesen betreffende Gebot als äußerliches aufgehoben, aber nicht fleischlich weltliches Wesen, sondern die Annahme und Befolgung von Gottes Wort (cf. Luthers: was ist das) an seine Stelle gesetzt. Und daß das bei uns werde, dazu dient unser Sonntag und sein Gotteswort, und deswegen halten wir ihn ja freilich auch hoch und teuer. 2) Jesu des Knechtes Gottes Walten im selbstverleugnenden demütig stillen Dienst der Liebe, v. 15—21. a) Seine Aufgabe ist das Bringen des Reiches Gottes unter die Völker, die Aufrichtung göttlicher Wohlordnung des Lebens. Dazu ist er mit dem h. Geist gesalbt und ruht Gottes Wohlgefallen auf ihm. In diesem neuen Gesetz ist das Geben Gottes und Empfangen von unserer Seite, nicht unser gesetzliches Leisten das erste. b) Die Art aber, wie Jesus diese Aufgabe erfüllt hat, ist das Gegenteil jenes gesetzlichen pharis. Eifers: Stille, Demut, Bescheidenheit, Sanftmut, liebevolles sich Annehmen der Elenden. Ja auf einen solchen Heiland warten die Völker, solchen brauchen wir, von diesem seinem Bild lassen wir uns locken und zu ihm ziehen, nach demselben beurteilen wir auch, was echtes Christentum ist bei uns und andern.

12, 22—37.

Inhaltsübersicht: Heilung eines Besessenen, Urteil des Volks und der Pharis. (v. 22—24). Jesus antwortet auf das der Pharis. (nebenbei auch das des Volkes) so, daß er 1) v. 25—30 den Vorwurf, er treibe die Dämonen durch Satan aus, als widersinnig nachweist, weil ja so Satan mit sich selbst in Kollision käme (v. 25. 26), und sodann so, daß er sie durch Appell an das, was ihre eigenen Schüler thun und wie sie das beurteilen, zur Anerkennung davon führen will, daß sein Teufelaustreiben von Gott komme und das Herankommensein des Gottesreichs beweise (v. 27—29). Eben das soll aber auch das Volk (vgl. v. 23), die unentschiedenen warnen und ihnen zeigen, daß es Jesu gegenüber nur ein Entweder—Oder gebe (v. 30). 2) Nachdem er so sachlich den von den Pharis. gemachten Vorwurf zurückgewiesen, wendet er sich gegen die damit zu Tag getretene ethische Gesinnung und weist sie zuerst speziell auf die Unvergeßlichkeit der Sünde hin, die sie mindestens in Gefahr waren zu begehen (v. 31. 32), sodann allgemein auf die Bedeutung der Worte als der Früchte, an denen man die Beschaffenheit des Herzens erkenne (v. 33—35), sodaß die Worte am Gericht über Rechtfertigung und Verdammnis entscheiden (v. 36. 37).

V. 22 ff. Vgl. 9, 33. 34 und die Bem. dazu. — Parallel sind Mark. 3, 20 ff. (die Lästerung und die Rede Jesu ohne Angabe der speziellen Veranlassung. Anschluß an das Vorangehende aber, außer Mark. 3, 13—19 ähnlich wie M.); Luk. 11, 14 ff., auch 6, 43 ff.; 12, 10 (Anschluß Luk. 11 anders als bei Matth., auch sonst allerhand verschiedenes).

δαίμονιζόμενος τυφλὸς κ. κωφὸς cf. zu 9, 32. Lukas nur: κωφόν,

was mehr mit Matth. 9, 32 stimmt. Matth. hat das genauere, daß nämlich zweimal ein ähnliches Wunder und eine ähnliche Verleumdung stattfand und erst die zweite diese Rede Jesu hervorgerufen hat. Was gegen diese Annahme (so auch Reil) sprechen und beweisen soll, daß unser Ev., weil er schon 9, 32 die ursprüngliche Einleitung der Rede gebracht, hier eine ähnliche substituieren (Weiß; soll „substituieren“ = „erfinden“ sein?), ist gar nicht einzusehen. — B. 23. *μήτι* u. s. w. „Dieser ist doch nicht gar der Messias?“ Überwältigt vom Eindruck des Wunders fühlen sie, so etwas könne nur der Messias thun, wollens aber doch nicht eigentlich anerkennen. — B. 24. *ἀκούσαντες* sc. das Urtheil des Volks, sie suchen sofort demselben seinen halben Glauben zu nehmen. — *Βελέξεβούλ* s. z. 10, 25. — B. 25. *αὐτοῖς*, an und gegen die Pharis. richtet sich die folg. Rede. Dies schließt aber nicht aus, daß Jesus auch das zuhörende Volk berücksichtigt, ohne welche (doch eigentlich selbstverständliche) Annahme v. 30 unerklärlich ist. Vgl. Luk. 11, 14. 16. 23 ff. 29 ff. — In der Rede Jesu ist vor allem zu beachten, daß er zunächst seiner sittlichen Entrüstung nicht Ausdruck gibt, sondern ruhig objektiv, logisch den Satz der Pharis. als ungereimt nachweist. Das verstandesmäßige Überlegen der Wahrheit gilt bei Jesu auch etwas. Wenn er nun aber den Schluß macht: „der Satan kann doch nicht sich selbst bekämpfen, seine eigene Herrschaft untergraben“, so könnte man (cf. zu 9, 34) dem entgegenhalten: warum sollte derselbe nicht an einem einzelnen Punkt sich einen (dann nur scheinbaren) Verlust beibringen als Mittel zum Zweck des viel höheren Gewinns, überhaupt seine Herrschaft auszubreiten? Allein diesen Einwand braucht Jesus gar nicht zu berücksichtigen, weil ein solches einzelnes Heilwunder bei ihm so zum Ganzen gehört, so sehr nur ein Stück seiner ganzen, auf Zerstörung des Finsternisreiches ausgehenden Thätigkeit ist, daß jene Annahme an sich eine Thorheit wäre. — B. 26. *ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν* nicht = „ein S. den andern“, es gibt ja nur Einen S., sondern S. den S. = S. sich selbst, sc. in den von ihm resp. seinen untergeordneten Geistern beseffenen. — *ἐγ' ἐαυτὸν ἐμερίσθη. πὼς οὖν* u. s. w.; das satanische Reich ist als ein einheitlicher Organismus gedacht, der eo ipso zusammenfällt, wenn an einem Punkt von ihm selbst gleichsam die feindliche Macht eingelassen ist. Ferner: ihr traut mir zu, durch Satan den S. auszutreiben, auf der einen Seite wäre ich Satans Organ, das dessen Zwecken dient, auf der andern sein Gegner und Besieger. Das ist ja unmöglich, das Reich wäre ja dann gegen sich selbst gespalten. — B. 27. Zum Zusammenhang vgl. die Jnh.-Übers. — *οἱ υἱοὶ ὑμῶν*: die Schüler. Daß unter den Juden auch Teufel-austreibungen vorkamen, beweist Luk. 9, 49; act. 19, 13. — *ἐν τίνι* u. s. w., nicht wahr, bei diesen erklärt ihr doch, die Teufel-austreibung sei nur durch Gottes Finger möglich? *διὰ τοῦτο* u. s. w., so stehen diese eure Schüler, da ihr bei ihren derartigen Thaten gar keine andere Möglichkeit als die durch Gott bewirkte anerkennt, als eure Richter da, sie weisen eure Behauptung, daß ich durch Satan den S. austreibe, als unberechtigt aus. Dieser Schluß Christi kann nicht etwa durch den Einwand: „was wir (Phar.) bei unsern Jüngern statuieren, müssen wir nicht notwendig auch bei dir statuieren“ abgelehnt werden; denn ihr Satz, daß ihre Jünger durch Gott den S. austreiben, beruhte — sonst war er ja überhaupt unbeweisbar —

auf den allgemeinen Kanon: Teufelaustreibung ist ein Beweis von gottgegebener Macht. — V. 28. So gut wie bei euren Schülern müßt ihr bei mir anerkennen, daß Gottes Kraft, die Ausrüstung mit dem *πνεῦμα θεοῦ*, die Quelle der Teufelaustreibung ist. Wenn aber dies, *ἀρα ἐφθασε* u. s. w., so ist — weil (s. z. v. 25) mein Teufelaustreiben nicht bloß etwas vereinzelt ist — das ein sicherer Thatbeweis, daß das Reich Gottes bereits und zwar überraschend schnell in der Richtung auf euch herangekommen ist. Es ist in dem zu 3, 2 besprochenen Sinn schon da, nur seine Kräfte können es sein, die des Satans Gewalt zerstören, 1 Joh. 3, 8. Die Ansicht von Keil und Weiß: „das R. G. verwirklicht sich, je mehr die Herrschaft der teuflischen Mächte vernichtet wird“, stimmt weder mit dem N.T.lichen Begriff des R. G. überhaupt, noch mit dem Aor. *ἐφθασε*. — V. 29. *ἦ* (vgl. zu 7, 9), wenns anders wäre d. h. wenn das R. G. nicht da wäre, wie wäre denn das möglich, daß der Starke gebunden würde u. s. w. Zu Grund liegt unserm V. Jes. 49, 24 f. — *τοῦ ἰσχυροῦ* u. s. w. zunächst bloßes Bild, ebenso *σκεῦη* Hausgeräte, Habe; nicht „Organe“ sc. des Teufels, die Dämonen. Es handelt sich um Überwältigung eines starken Menschen und Beraubung seines Haushaltes. Im Gegenbild braucht nicht alles einzelne gepreßt zu werden. Das *εἰσελθεῖν* u. s. w. und *ἀρπάσαι* u. s. w. hat im Gegenbild zur Parallele die Teufelaustreibung, wodurch das vom Satan besessene ihm entrißen wird; das *εἰ μὴ δόσῃ* u. s. w. hat zur Parallele das *ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς* u. s. w., die Besiegung des Satan selbst durch Einführung des R. G. — V. 30. Der Sinn dieses Verses 1) im allgemeinen — noch abgesehen vom Zusammenhang — ist dieser: mir gegenüber muß volle, ganze Entschiedenheit stattfinden; man kann nicht ein bloßer *μὴ μετ' ἐμοῦ ὢν* sein, ohne *κατ' ἐμοῦ* zu sein, das erstere ist schon das letztere. Und wie das Sein, so das Handeln: man kann nicht ein bloßer *μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ* sein, ohne ein *σκορπίζων* zu sein, das erstere ist schon das letztere. Für die Ausdrücke des zweiten Sätzchens schwebt wohl das Bild der Ernte (and.: das einer Herde) vor. Wer also nicht gegen mich, mein entschiedener Feind sein und mir positiv entgegenarbeiten will, der muß direkt und positiv mit mir, mein Anhänger und Mitarbeiter sein. Wenn Ch. Luf. 9, 50 bis zu einem gewissen Grad das Gegenteil aussagt: „wer nicht wider uns ist, der ist für uns“, so erklärt sich dies teils daraus, daß Jesus dort und hier ganz verschiedenartige Leute vor sich hat, teils daraus, daß die Art und der Zweck des beidesmaligen Urteils ein verschiedener ist. Einmal, wo es sich um Leute handelt, die nur noch nicht glauben und noch nicht entschieden sein können, da gilt der zweite Kanon, der der Liebe, die alles hofft; dagegen wo er Leute vor sich hat, die entschieden sein sollten und könnten, da gilt das Wort des Glaubens: entweder — oder. Sodann: wo Jesus objektiv über solche Unentschiedene zu Dritten, zu seinen Jüngern redet, da lehrt er sie auch objektiv danach urteilen, wem sachlich die betreffende Stellung zu gut kommt (*ὑπὲρ ἡμῶν* Luf. 1. c.); dagegen wo er subjektiv zu solchen oder doch mit der Tendenz, daß diese es hören sollten, redet, da muß er derselben Gewissen fassen und sie zur Entscheidung treiben. 2) Was soll nun aber dieses Wort hier in unserem Zusammenhang? Dasselbe auf die Pharis. zu beziehen und als Tadel darob zu fassen, daß sie nicht mit Jesu Eine Sache ge-

macht haben. (Weiß; teilweise auch Keil), ist rein unmöglich. So soll Jesus zu Leuten reden, die er nachher als Lasterer bezeichnet, die schon seinen Tod beschlossen hatten, überhaupt denen er niemals, von Anfang an nicht zugemutet hatte, sie sollen Eine Sache mit ihm machen? s. z. 3, 7. Aber auch Bengels Ansicht geht nicht, daß Ch. auf v. 27 zurückschaue und sagen wolle: filii vestri non sunt contra me nec dispergunt, ergo mecum sunt et mecum colligunt. Dann hätte Jesus umgekehrt, wie Luk. 9, 50 sagen müssen: ὁ μὴ ὢν κατ' ἐμοῦ, μετ' ἐμοῦ ἐστὶ u. s. w. Vielmehr glauben wir (cf. Elwert, Stud. d. württ. Geisl. IX, 1; teilweise auch Keil), daß Jesus hier nicht seine entschiedenen Gegner, die Pharis.,¹⁾ sondern Leute, wie sich v. 23 solche äußert, also sonstige Zuhörer im Auge hat. Im Verhältnis zu v. 29 will er sagen: mit und in mir ist das R. G. da, das merkt euch, ihr Unentschiedenen (Schanz: Unschlüssigen), da ist keine Halbheit, kein „dieser ist doch nicht gar der Mess.“ u. s. w. möglich, sondern nur ein Entweder—Oder. Und nicht bloß ein entschiedenes mit mir sein, sondern auch mit mir arbeiten ist nötig, wo es sich um den Kampf der beiden Reiche handelt. Mit diesem Vers ist der erste Hauptgedanke der Rede abgeschlossen, vgl. die Jnh.-Übers. und wie Luk. 11, 24 mit Übergehung des nun bei Matth. folgenden die Rede weitergeht.

B. 31. Mit διὰ τοῦτο schaut Ch. nicht speziell auf v. 30, sondern auf das Ganze v. 25—30 zurück: deswegen, weil ihr euch nun überzeugt haben müßt, daß jener Vorwurf unbegründet ist, warne ich euch, die ihr freilich entschieden κατ' ἐμοῦ seid, auf's ernsteste vor der schweren Sünde, die ihr begangen habt, resp. zu begehen im Begriff seid. — ἀφεθήσεται v. 31 u. 32 nicht „kann“, sondern „wird vergeben werden“. Die selbstverständliche Voraussetzung ist die, ohne welche überhaupt keine Sündenvergebung stattfindet, Buße und Glaube. Übrigens fällt in den beiden Sätzen πᾶσα u. s. w. und ἡ δὲ u. s. w., die im klass. Griech. mit μὲν und δὲ verbunden wären, der Nachdruck durchaus auf den zweiten. — ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία, in v. 32 erklärt durch εἰπεῖν (λόγον) κατὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου, Mark. 3, 29, Luk. 12, 10 (letzteres in ganz anderem Zusammenhang, vgl. zu Kap. 10) βλασφημεῖν εἰς τὸ πν. ἅγιον; und Mark. setzt zur thatächlichen Erklärung hinzu: ὅτι ἔλεγον. πν. ἀκάθαρτον ἔχει.

Über die Lästerung gegen den heiligen Geist. Der eben angeführte Satz des Markus 3, 30 beweist für die Frage (s. u.), ob die Pharis. selbst schon die Lästerung gegen den h. Geist begangen haben, mindestens dies, daß ihre Lästerung in Gefahr war, eine Lästerung des h. Geistes zu werden. Das, was sie gesagt, bildet jedenfalls den Anlaß zu dieser Hinweisung Jesu auf diese Sünde; also wird auch unsere Untersuchung am besten ausgehen von der klar zu erkennenden Sünde der Pharis., die jedenfalls ein εἰπεῖν λόγον κατὰ τοῦ νου τ. ἀνθρ. war. Nun hatten diese die von Ch. durch Gottesmacht vollzogene Teufelsaustreibung für stammend aus Teufelsmacht erklärt; ihre Lästerung ist also ein Reden, womit sie das Heilige, Göttliche in Christo in sein konträres Gegenteil, das Unheilige, Teufliche verkehren, somit nicht bloß negativ Jesum seiner göttlichen Ehre berauben, sondern positiv ihn mit dem gräßlichen Mackel des Teufelsorgans beladen. Nun bietet aber die Person Jesu für die Beurteilung zwei Seiten dar: auf der einen ist er der Menschensohn, in welchem die göttliche δόξα für den, der kein Geistesauge hat, verhüllt

¹⁾ Von diesen kann man doch nicht sagen: „sie hatten seither die Neutralen gespielt, die ihr Urteil zurückhaltenden, unparteiisch prüfenden Beobachter“, Behschlag L. J. II S. 263.

ist, dessen Erscheinung ἐν ἀσθενείᾳ die gegen ihn begangenen Sünden doch relativ als ἐν ἀγνοίᾳ geschehen erkennen läßt, Luk. 23, 34; act. 3, 17; 13, 27; 1 Kor. 2, 8; 1 Tim. 1, 13. So weit die Lästerung — so feinerzeit die des Saulus 1 Tim. 1. c. — von hier aus ihren Charakter erhält, fällt sie unter das Urteil: ἀφεθήσεται u. s. w. Auf der andern Seite aber ist Ch. der, welcher nach v. 28 die Teufel ἐν πνεύματι θεοῦ austreibt, die h. Gottesmacht manifestiert sich so in ihm, daß zugleich Geisteswirkung auf die Zuschauer und Urteiler ausgeht, diese innerlich getroffen und überführt werden von dem ihnen sich bezeugenden, an Herz und Gewissen sich legitimierenden Hauch des göttlichen heiligen Lebens, das hier mit Evidenz dem weltlichen und satanischen gegenübertritt. Während ein Beurteiler, der jene erste Stufe gegenüber dem Menschensohn einnimmt, möglicherweise seinem innersten ethisch-religiösen Kern nach noch ein bloßer μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ ist und selbst noch zu einem μὴ ἂν κατ' ἐμοῦ im Sinn von Luk. 9, 50 werden kann, ist derjenige, der den zweiten Standpunkt einnimmt, der trotz erhaltenen Geistes Eindruck lästern kann, ein bezidierter ὦν κατ' ἐμοῦ, ja ein Mensch, der als γέννημα ἐχθρῶν (v. 34) nicht anders kann, als Böses thun und Böses reden, ein mit Wissen und Willen sich gegen den erkannten Geistes Eindruck sich verhärtender Mensch. Dessen Lästern geht nicht mehr bloß gegen den Menschensohn, sondern gegen den h. Geist, gegen das in Ch. sich bezeugende Göttliche selbst. Die betreffende Einzelsünde des Lästerers ist symptomatischer Ausbruch einer sittlich-religiösen Verfassung, die gar nicht mehr geändert, deren Äußerung in dieser Sünde also nicht mehr vergeben werden kann.¹⁾ Fassen wir nun nochmals die Frage ins Auge, ob Jesus den Phariseen sagen will, sie haben bereits diese unvergebliche Sünde begangen, so scheint uns dieselbe so im allgemeinen weder bejaht noch verneint werden zu können. Ohne Zweifel waren unter den Phariseen selbst Unterschiede vorhanden, und es kam auf den beschriebenen sittlich-religiösen Zustand an, ob bei dem einen Lästerung des Menschensohns, bei dem andern Lästerung des h. Geistes vorlag. Sicher aber ist es falsch, zu sagen, die Lästerung des h. Geistes könne überhaupt nur bei Christen vorkommen, nicht bei Leuten, die, wie die Phariseen, noch außerhalb des Reiches Gottes stehen. Wäre es so, so hätte diese ernste Rede Jesu in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn; im Gegenteil, er warnt hier sicher vor einer Sünde, welche gerade die begehen können, welchen, obgleich sie noch nicht selbst ins R. G. eingegangen, doch dieses ἐφθασσε, angeboten ist. Damit beantwortet sich endlich auch die Frage, wie sich diese Sünde zu der Hebr. 6, 4 ff.; 10, 26 ff. geschilderten und zu der Todssünde 1 Joh. 5, 16 verhalte. Die letzteren Stellen reden alle von Befehrten, die wieder abfallen, aus dem Gebiet des Lebens in das des Todes zurücksinken und zwar durch ein Sein und Verhalten (vgl. die Praesentia in Hebr. 1. c.), das seine Eruption findet in einem lästerlichen Auftreten nicht gegen den Menschen, sondern den Gottessohn. Also: die Sünde gegen den h. Geist begehen vocati, die Todssünde conversi.

B. 32. οὐτε ἐν τ. μέλλοντι: αἰὼν μέλλον, was nur hier im Mund Jesu (ähnlich aber Mark. 10, 30; Luk. 18, 30; 20, 35) vorkommt, die mit der Parusie beginnende Periode der Reichsvollendung. Die Frage, ob hier indirekt vorausgesetzt ist, es gebe Sünden, die zwar nicht schon auf Erden, aber in der Ewigkeit noch vergeben werden, vollends was hieraus für die Lehre vom Zwischenzustand u. s. f. folge, kann aus unserer Stelle nicht beantwortet werden: denn einestheils ist die Vertauschung von „in diesem — im künftigen Aon“ mit „auf Erden — in der Ewigkeit“ eine Ungenauigkeit, die nur unter Vorbehalten geduldet werden kann; andernteils ist doch klar, daß Jesus hier über das positive, was etwa von Heil, Vergabung u. s. w. in jenem Aon eintreten wird, gar nichts aussagen, sondern nur das negative „nie, in alle Ewigkeit nicht“ möglichst stark ausdrücken will. — B. 33. Zusammenhang s. Inh.-Übers. Lästerworte, überhaupt Worte sind die naturgemäße Frucht, also auch das Zeichen der ganzen Herzensstellung. Daß dies der beherr-

¹⁾ Vgl. Luthers Sermon, Erl. 23, S. 70 ff.

schende Gedanke, beweist v. 34. Also einerseits: kein Wunder, wenn die Frucht so und so ist, sie trägt eben das Wesen des Baumes an sich; andererseits: wie nötig, den richtigen Baum, die richtige Gesinnung in sich zu pflanzen, damit auch die richtige Frucht in den Worten hervortrete. — ποιῶσατε ist nicht das oratorische fingere (de Wette u. a., auch Mössgen) = man nehme d. h. stelle sich vor einen guten Baum, so ist natürlich auch dessen Frucht gut. Oder: man konstatiere, daß die Frucht so ist, wie der Baum, gut oder böse (Weiß; ähnlich, aber unklar Schanz). Sondern das ποιῶσ. ist ernst gemeint: machet den Baum gut d. h. machet, daß euer Wesen und Herz gut sei, καὶ τ. καρπὸν u. s. w. „und machet damit auch die Frucht gut“; das zweite Glied nach dem bekannten Gebrauch zweier Imperative faktisch statt der Konsequenz: so werdet ihr damit auch die Frucht (sc. die Worte) gut machen. Aber freilich: ἢ-ἢ, um ein Entweder—Oder handelt es sich; wenn ihr das erste nicht wollt, dann freilich ποιῶσατε σαπρὸν u. s. w., dies wehmütige Aufforderung, zugleich das gerichtlich verhängte „müssen“ andeutend (cf. 23, 32): „dann machet nur den Baum faul“, dann könnt und müßt ihr euer Wesen so gestalten, daß nichts als Böses daraus hervorgehen kann. — ἐκ γὰρ u. s. w. begründet den statuierten engen Zusammenhang zwischen Frucht und Baum. Wie man aus jener diesen erkennt (cf. 7, 17), so aus dem Reden den Menschen. Wenn man nun aber diesen Kanon auf euch anwendet, so muß man freilich leider — B. 34 — sagen: ihr, die faulen Bäume, könnet nicht andere als faule Früchte bringen, als πονηροὶ ὄντες könnt ihr nur πονηρὰ λαλεῖν. — γεννήματα u. s. w. s. z. 3, 7. — περισσεύματος τ. καρδίας der Überfluß des Herzens d. h. die Gesinnung als notwendig hervortretend. — B. 35. Die Gesinnung mit allem, was sie in sich beschließt von Trieben, Gedanken, Willensrichtungen, Kräften u. s. w. ist als ein von dem betr. Ich innegehabter Schatz, als eine Ansammlung von Gütern angeschaut, cf. 13, 52. — B. 36. δὲ „aber wohlgemerkt“. Der Gegensatz richtet sich gegen die etwaige Meinung, als ob daran nicht viel läge, ob einer aus seinem Schatz Gutes oder Böses hervorbringt. Von den Worten hängt die einstige Vergeltung ab. — ὅημα ἀργὸν ein nichts nützendes, kein Leben in sich tragendes und wirkendes, vielmehr Leben hemmendes Wort. — B. 37. ἐκ, aus den Worten heraus wächst, wie die Frucht aus dem Boden, Rechtfertigung oder Verdammnis. — δικαιώσῃσιν (dieses Verb. im Mund Jesu nur noch Luk. 18, 14 — M. 11, 19 kommt hier nicht in Betracht — vgl. aber auch zu M. 5, 6) hier von der absolutio im jüngsten Gericht, Gegensatz condemnatio. Die deklaratorische Bedeutung von δικαιοῦν liegt hier klar vor.

Meditation zu 12, 22—27.

Nach 1 Joh. 3, 8 war es Jesu Aufgabe, die Werke des Satans zu zerstören, er hat den Kampf, der schon Gen. 3, 15 angekündigt ist, zum Sieg geführt. Aber auch nur Er; daher hat an seinem Sieg auch nur der Teil, der ihn mit voller Entschiedenheit sich aneignet. Jesus der Sieger über das Reich der Finsternis, 1) wie er diesen Sieg erfochten hat, v. 22—29, 2) wie wir uns denselben aneignen, v. 30—37. ad 1. a) Die Macht des Satans, des starken Gewappneten (cf. das Lutherlied) zeigt sich in unserem Text teils als Macht leiblichen

Verderbens in dem Bessenen, teils als die Macht der Lüge, der gemeinen Feindschaft, Lästerung gegen Jesum im Benehmen der Pharis. Noch heute, obgleich wir uns ja hüten müssen, in einzelnen Fällen besonderer Krankheit auf besondere Einwirkung von Dämonen u. s. w. zu schließen, gilt doch: alles Übel kommt von der Sünde und damit vom Satan, ist ein Beweis davon, daß ein großer Organismus des Verderbens, dessen Haupt der Satan ist, das gesamte irdische Leben beherrscht. Noch mehr aber, überall leider herrscht die Lüge, überall (wo nicht Glaube ist) Feindschaft gegen Christum, und diese kann noch heute bis zu solchen dämonischen Ausbrüchen, wie hier bei den Pharis., es bringen. So ist Ein Reich der Finsternis in der Welt. Aber b) gottlob, Christus hat es überwunden. Er heißt die Pharis. und uns Jhn und sein Werk prüfen. Kann, wie die Teufelaustreibung im Text, so überhaupt das, was Er zu Stand gebracht hat, aus einer anderen Quelle als Gott stammen? In Jhm ist das Reich Gottes gekommen, das Reich des Lebens, der Wahrheit, der rettenden Liebe; vgl. wie es vor Jhm und außer Jhm in der Welt aussah. Und auch dieses Reich steht als ein großer Organismus von Kräften, Gütern, Gesetzen da und ist auch uns offen, vor allem in seinem Wort. — ad 2. a) So entscheide dich für Jhn. Angesichts solchen Kampfs und Siegs des Lichtreiches und seines Herrn gegen das Finsternisreich handelt es sich um ein Entweder — Oder. Wer halb und halb bleiben will, wird früher oder später Jesu Feind. So mild wir andere beurteilen müssen (vgl. Greg. zu v. 30), so streng uns selbst. b) Die Entscheidung für Jhn muß das Setzen eines neuen Baumes, Gewinnung einer ganz neuen Gesinnung sein. Den Baum erkennt man dann aber an seinen Früchten, so unsere Gesinnung besonders auch an unsern Worten. Und die Früchte gehen naturgemäß und notwendig aus dem Baum hervor. Wie entsetzlich, wenn aus einem ungeänderten „faulen“ Herzen solche Früchte kommen, wie bei den Pharis., zuletzt die unvergebliche Sünde gegen den h. Geist! Der Blick hierauf soll uns erschrecken und warnen. Namentlich lernen wir so auch eben unsere Worte ernst nehmen, nach diesem werden wir gerichtet. So laßt uns dafür sorgen, daß Worte des Preises Gottes, des Bekenntnisses zu Jesu aus einem Herzen hervorgehen, das Sein Geist neu gemacht hat.

12, 38—50.

Inhaltsübersicht: 1) Auf die Zeichenforderung der Pharis. (v. 38) antwortet Ch. mit Hinweisung auf das Eine Zeichen nach Art des Jona (v. 39), und zwar liegt darin teils der Typus der Auferstehung Christi (v. 40), teils liegt im Verhalten der Nineviten und ähnlich in dem der Königin von Saba eine Anklage gegen das jetzige Geschlecht (v. 41. 42). Dieses ist unverbesserlich, ja es wird nach erfahrener göttlicher Gnade nur noch schlimmer als zuvor (v. 43—45). 2) Wie seine Verwandten Jesum im amtlichen Wirken unterbrochen (v. 46. 47), erklärt er, daß die, welche Gottes Willen thun, seine wahren Angehörigen sind (v. 48—50).

Parallel 1) zu v. 38—45 ist Luk. 11, 16. 29—32. 24—26. Bei Mark. findet sich eine Par. direkt zu unserem Abschnitt nicht, wohl aber zu dem analogen 16, 1 ff. s. Mark. 8, 11 ff. Daß aber in den beiden Abschnitten des Matth., resp. dem einen derselben bloß eine Doublette derselben Erzählung und Rede vorliege, wie

selbst Weiß sagt, ist eine rein unbewiesene Behauptung. Warum soll Zeichenforderung u. s. w. nicht mehrmals können vorgekommen sein? 2) Zu v. 46—50 vgl. Mark. 3, 31 ff. (wesentlich in demselben Zusammenhang wie bei Matth.), Luk. 8, 19 ff. (in anderem).

B. 38. *τότε ἀπεκρίθησαν*: aus Luk. 11, 16 wird deutlich, daß, wie sich eigentlich von selbst versteht, diese *τινὲς τ. Φαρ.* andere Personen sind, als die v. 24 aufgetretenen. Aber nach der Art, wie Jesus sie v. 39 abfertigt, sind es auch Leute, die unglaublich, feindlich Jesu gegenüberstehen. Das aber verhüllen sie durch die Forderung eines Zeichens, wobei sie zu verstehen geben möchten, ein solches, aber auch erst ein solches würde sie zum Glauben bringen. Nach Luk. verlangen sie (wie 16, 1; Mark. 8, 11) ein Zeichen *ἐξ οὐρανό*; auch nach unserem Text muß, da ja Jesus v. 22 schon ein Wunder gethan hatte, jedenfalls an ein Zeichen ganz besonderer, ihn auch von den *ἑσθὶς ὑμῶν* v. 27 klar unterscheidender Art, das eben den Messias als solchen ausweisen soll, gedacht werden. Zur Gesinnung der Pharis. cf. 1 Kor. 1, 22. — B. 39. *γενεὰ πονηρὰ κ. μοιχαλὶς*, über *γενεὰ* vgl. zu 11, 16, kein Artikel, weil die Kategorie betont werden soll: „ein böses u. s. w. Geschlecht“ (wie dieses); *μοιχαλὶς* im bekannten geistlichen Sinn = bundesbrüchig gegenüber Gott; schon beim ersten „Ehebruch“ Israels Ex. 32 war sowohl Grund als Folge das nicht mehr glauben, sondern sehen wollen. So auch hier und immer. Speziell verrät sich in der Zeichenforderung Jesu gegenüber einesteils das *πονηρὸν εἶναι*, nicht bloß weil die Pharis. als *πειράζοντες* (Luk. cf. zu 38) diese Forderung stellen, sondern weil es sittlich verkehrt ist, die Glaubensthat von äußerlich imponierender Leistung abhängig zu machen; andernteils als *μοιχαλὶς* offenbart sich dies „Geschlecht“ d. h. die in den Pharis. repräsentierte Generation durch ihr Zeichenfordern insofern, als sie beweist, daß die innere Gemeinschaft mit Jehova, die des Glaubens nicht mehr besteht, s. vorhin. — *σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* u. s. w. mit Mark. 8, 12 zusammen ist unser Ausspruch, wie auch sein Zusammenhang fordert, so zu deuten: in dem Sinn, wie es selbst meint, nämlich daß dadurch der Glaube provoziert werden soll — was nach Joh. 10, 38; 14, 11 in der That auch ein Zweck der Wunder ist — wird diesem ehebrecherischen Geschlecht überhaupt kein Zeichen (nicht bloß: kein so evidenten, wie sie verlangen, Weiß) gegeben werden; das Eine Zeichen, das ihm geboten wird, hat für es nicht die Bedeutung der Glaubensweckung und damit des Heils, sondern des Gerichts. Dies ist *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ*: die Genetivverbindung kann als Gen. epexeg. gefaßt werden „das Zeichen, das Jona war“ (so wohl Luk. 11, 29 f.) oder als Gen. obj. „das an Jona geschehene Zeichen“; vielleicht ist im Deutschen der Sinn am besten durch das Kompositum „das Jona—zeichen“ ausgedrückt. Jona selbst, aber nicht mit seiner Person als solcher, sondern mit dem, was an ihm geschehen ist (s. d. folg.) wird als ein (diese Leute überführendes) Zeichen dastehen. — B. 40. *γὰρ* „nämlich“, erklärt inwiefern von einem Jonazeichen dieser Generation gegenüber die Rede sei. — Zu der Geschichte cf. Jon. 2, 1 u. 2, zum Wunder cf. Bengel: etiam hodie in ceterorum ventre cadavera hominum condita reperiuntur. Et si non ita esset, tamen illud ponendum, singularem illum fuisse piscem.

Ganz klar ist, daß Jesus das Wunder, überhaupt die Geschichte des Buchs Jona als wirkliche Geschichte voraussetzt. — ἐν καρδίᾳ τ. γῆς. Man fragt, ob damit das Grab oder der Scheol gemeint sei, und die meisten Neuern sind der letzteren Ansicht, cf. 1 Pet. 3, 19. Allein das wäre sicher nur dann richtig, wenn zu erweisen wäre, daß Jesus, überhaupt das N. T. (vgl. M. 27, 52. 53; apoc. 20, 13; Eph. 4, 9?) den Scheol ins Innere der Erde verlegt. Dies läßt sich aber nicht beweisen. So scheint uns, daß Jesus hier den Zustand des Lebens zwischen Tod und Auferstehung vom Grabe aus, in das der Leib gelegt ist, bezeichnet, ohne über die Lokalität, wo die Seele sich befinden wird, etwas lehrhaft aussagen zu wollen. — τρεῖς ἡμέρας κ. τρεῖς νύκτας: faktisch war Jesus im „Innern der Erde“ nur einige Stunden vom Freitag, dann den ganzen Samstag und die Nacht von diesem auf Sonntag. Der Ausdruck „3 Tage und 3 Nächte“ ist wohl, um die Parallele mit Jon. 2, 1 möglichst genau hervortreten zu lassen, rhetorisch, aber nicht im Sinn von „nur kurze Zeit“ (Weiß), sondern umgekehrt „so lange, daß sein Todsein zweifellos ist“, gebraucht, ohne über die Zeitdauer als solche etwas bestimmen zu wollen. Selbstverständlich aber liegt darin zugleich die Grenze, das Ende des in der Erde seins angedeutet, also die Auferstehung.

Worin besteht denn nun aber das Jonazeichen, das hiemit der γενοῦσ' αὐτῇ angekündigt wird? Die Antwort hierauf hängt von der Bestimmung des Verhältnisses dieser Worte Christi teils zu dem Vorangehenden, teils zu dem Folgenden ab. In ersterer Beziehung ist klar: die Pharis. deuten an, sie würden glauben, wenn Ch. ein hohes Wunder thäte. Gut, sagt Jesus, ein solches wird an mir geschehen, meine Auferstehung. Inwiefern aber ist diese ein Jonazeichen? Da kommt nun sofort die zweite Frage herein. Faßt man das Verhältnis zum Folgenden so, daß mit v. 40, wie Weiß sagt, „die Rede vom Zeichen gänzlich geschlossen ist“, so ist die Parallele zwischen Jesu und Jona nur die der beiderseits an den Personen geschehenen wunderbaren Thatsache, nur das, daß wie Jonas 3 T. und 3 N. im Bauch des Fisches, so Jesus 3 T. und 3 N. im Innern der Erde war und dann rediit et ille et hic (Bengel); nicht eine innere Ähnlichkeit beider, namentlich in ihrem Verhältnis zu den Nineviten einerseits, zu diesem Geschlecht andererseits kommt in Betracht, sondern nur das beiderseitige Wunder, und der einfache Gedanke ist der: der (gleichsam wie Jonas) auferstandene Menschensohn wird Euch dies Zeichen sein, aber freilich (nach dem oben gesagten) Euch zum Gericht. So im wesentlichen auch Keil. Allein so richtig es sicher ist, diesen Gedanken der Auferstehung Christi zu betonen und so unrichtig sicher, denselben bei Seite zu legen, ja v. 40 für einen nur durch irrige Deutung der Jünger hereingekommenen Gedanken zu halten (Keim) und als das wesentliche der Parallele oder des σημεῖον die Predigt des Jona in Nineve anzusehen (Schleierm., Bleek, Weiss. u. a.), so kommt doch bei jener Beschränkung auf die Wunderthatsache einmal Luk. 11, 30 nicht zum Recht, wo ausdrücklich gesagt ist, so wie Jona den Nineviten ein Zeichen war, so Jesus diesem Geschlecht; ist ja doch auch schon der Begriff des σημεῖον nicht der der objektiven Wunderthatsache (das wäre τέρας), sondern dieser als zugleich teleologisch gerichtet, subjektiv Eindruck machend. Sodann sieht man eigentlich bei jener Auffassung überhaupt nicht ein, warum Jesus für den Gedanken „einst wenn ich als durch den Tod hindurch Lebendiggewordener dasiehe, werde ich ein Zeichen für dieses Geschlecht sein“ diese ganz eigentümliche, ja sonderbare Parallelisierung mit Jonas gewählt hat; endlich scheint es uns unmöglich, in v. 41 einen ganz neuen, mit dem Jonazeichen gar nicht mehr zusammenhängenden Gedanken auftreten zu lassen. Wenn Weiß sagt, es sei in v. 41 keineswegs vorausgesetzt, daß den Nineviten das Schicksal des Propheten bekannt geworden sei, so ist mindestens doch diese Annahme hier nicht unmöglich gemacht, und Luk. 11, 30 setzt dies offenbar voraus. Ferner der Satz v. 41 „sie thaten Buße auf die Predigt des Jona, und siehe, hier ist mehr denn Jona“ kann doch unmöglich ohne Beziehung auf die im un-

mittelbar vorangehenden gezogene Parallele zwischen Jona und Christus betreffend das σημεῖον sein. So kommen wir zu folgendem Schluß, der mit dem zu v. 39 bemerkten stimmt: der schon hervorgehobene Gedanken „der (wie Jonas) auferstandene Menschensohn wird dieses σημεῖον sein“ ist zu ergänzen durch den andern: „ja freilich ein Zeichen, wie Jonas, aber euch, nicht wie dort den Nineviten zum Heil, sondern zum Gericht; gerade Jonas und seine Predigt und ihr Erfolg in Ninive verglichen mit dem, was Euch Christus der Auferstandene, der Höhere als Jonas, sein sollte und könnte, wird Euch auch ein σημεῖον im Sinn von „überführendes Zeichen“ sein, „euch verdammend am Gerichtstag“, s. d. folg.; zu dem hier zugleich vorliegenden Gebrauch von σημ. cf. Luk. 2, 34. — Zum Ganzen vgl. Zimmer, der Spruch vom Jonaszeichen 1881.

B. 41. Ihr lasset euch beschämen von den heidnischen Nineviten. ἀναστῆ-
σονται u. s. w. cf. v. 27; Röm. 2, 27. Am jüngsten Tag stehen die Nineviten als
weniger schuldig befunden da, und sind so faktisch Überführungszeugen für die Juden,
„verdammen“ diese d. h. führen auf diese Weise das Verdammungsurteil über sie
herbei; cf. auch zu 10, 15. — μετὰ τ. γενεᾶς u. s. w. zusammen mit dieser
stehen sie vor dem Richterstuhl, 25, 32. — πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε s. v. 6 (auch zum
Neutr.). — B. 42. Die Nineviten sind nicht die einzigen, welche dieses Geschlecht
überführen werden; zu den nördlichen Heiden kommt eine Vertreterin des heidnischen
Südens. — βασίλισσα νότου die Königin von Saba, 1 Kön. 10. — B. 43.
ὅταν δὲ „aber freilich wenn —“. Der schon in der Znh.-Übers. dargelegte Zu-
sammenhang wird durch v. 45 Schluß ganz klar erwiesen: mit dieser γενεὰ geht es
wie . . . Also nicht, wie Weiß will, die Ursache der v. 41 gerügten Unbußfertigkeit
und Unempfänglichkeit dieser Generation, sondern die letzte Höhe der Finsternis-
entwicklung, bis zu welcher es kommen wird, und die dann freilich die Ursache des
unausbleiblichen κατακρίνεσθαι ist, wird hier geschildert (ἔσται v. 45). — τὸ
ἀκάθαρτον πνεῦμα u. s. w. Ch. knüpft an die Heilung des Besessenen v. 22
an und setzt voraus, es komme vor, daß ein solcher Geheilte hintendrein in noch
schlimmere dämonische Krankheit ver falle. Das Bild nun in allem einzelnen, nament-
lich in dem „durchwandelt wasserlose Stätten u. s. w.“ auf das Gegenbild, die
sittlich-religiöse Entwicklung dieses Geschlechts, auszudeuten, wäre gewiß nicht im
Sinn Jesu. Aber die Hauptsache muß doch herübergenommen werden: der Gedanke
des schon (relativ) geheilt gewesen seins und dann noch schlimmer werdens. Er
will also in der That sagen, bei den Juden sei schon ein gewisses Ausfahren des
bösen Geistes vorhanden gewesen. Das kann nur darauf gehen, daß mit seinem
(auch Johannes) Auftreten und Wirken eine Eindämmung der Macht der Finsternis
stattgefunden habe; der καιρὸς ἐπισκοπῆς Luk. 19, 44 war nicht vergebens. Man
darf ja wohl auch den Gedanken heziehen, daß Israel schon als alttestamentl.
Gottesvolk nicht der eigentliche Schauplatz der Thätigkeit der Dämonen war, 1 Kor.
10, 20. Aber Israel hat die Zeit der Heimsuchung nicht benützt, ist nur um so
sicherer geworden (cf. Joh. 5, 35), daher wird die Folge sein, daß es nachher
um so tiefer fällt. Johanneische ähnl. Gedanken s. Joh. 7, 33. 34; 8, 21. — διέ-
χεται δὲ ἀνύδρων τόπων. Gewöhnlich findet man hier die Anschauung, daß
öde Gegenden, Ruinen u. s. w. der Lieblingsaufenthalt von Dämonen sind; cf. zu
8, 28 auch Luk. 8, 29; apoc. 18, 2. Ob aber Jesus hier gerade dies im Auge hat, ist
uns zweifelhaft. Es kann bloße rhetorische Malerei sein, und dabei wesentlich das

zu betonen, daß solches Wandeln durch wasserlose Gegenden etwas unangenehmes sei, etwas, was den Dämonen die Wohnung, die er in dem Menschen gehabt, vermissen läßt, daher er *ἀνάπανσις* erst findet, wenn er wieder einen Menschen okkupiert hat. Ob man sodann diese Schilderung dogmatisch — ähnlich wie 8, 30. 31 — dahin verwerten darf, daß etwa so, wie Gottes Geist einen Drang hat, Menschen mit sich zu füllen (Jak. 4, 5?), so auch der böse Geist erst als in Menschen wohnend sein Ziel gefunden hat (Bengel: *requiem hostes sibi constitutam censent in homine*), muß bei dem rhetorisch malenden Charakter dieser Stelle dahingestellt bleiben. — B. 44. *εὐρίσκει σχολάζοντα* u. s. w., das Bild ist das eines gescheuerten, in guter Ruhe befindlichen, zum Bewohnen einladenden und auch leicht zu okkupierenden Hauses. Gegenbild: so hat sich der vom Bösen gereinigte Mensch aufs Ruhen und Genießen gelegt, ist in den status securitatis verfallen, bietet so ein angenehmes und leichtes Besitzungsobjekt für die Dämonen, denn *munda maxime quaerit hostis, ubi requiescat, non ut munda maneat, sed ut ipse ea quoque immunda reddat*, Bengel. — B. 45. *καὶ παραλαμβάνει* u. s. w. nicht, weil er verstärkte Macht braucht, um über solch einen Gereinigten Herr zu werden (de Wette), sondern weil ein solcher Mensch dazu Gelegenheit und Reiz bietet, ihn in verstärktem Maß der Herrschaft des Bösen zu unterwerfen.

B. 46. Die Brüder Jesu nicht für wirkliche Brüder d. h. Söhne des Joseph und der Maria, sondern für Vettern Jesu zu halten, dazu berechtigt im N. T. nichts (cf. 1, 25; 13, 55). Was aber Mutter und Brüder (warum der Vater Joseph so völlig verschwindet, können wir nicht sicher sagen; die Annahme, daß er frühe gestorben ist, ist immerhin wahrscheinlich) hier eigentlich wollten, geht an unserer Stelle — bei Mark. bietet die Kombination von 3, 21 mit v. 31 ff. mehr Anhalt — nur indirekt hervor, und zwar nicht sowohl aus dem *ζητοῦντες αὐτῷ λαλήσαι*, als aus dem Verhalten Jesu. Dies beweist, daß jene ihn hindern wollten, in seinen Reden, wohl deswegen, weil sie die Pharis. gegen ihn aufbringen mußten, fortzufahren. — *ἔξω* sc. des Hauses, in welchem er redete, Mark. 3, 20. — B. 48. *τίς ἐστι* u. s. w., nicht = was ist d. h. gilt mir Mutter und Brüder? cf. Joh. 2, 4, sondern: Jesus fragt (rhetorisch) wirklich und gibt sich selbst sofort die Antwort: wer ist meine Mutter u. s. w.? Welche Menschen sind die mir nächsten Angehörigen, denen ich mich so zu widmen habe, wie auf dem Naturgebiet der menschlichen Gemeinschaft es der Sohn gegenüber der Mutter, der Bruder gegenüber den Brüdern zu halten hat? Das sind nicht meine leiblichen Verwandten, sondern die mir geistlich Gleichgesinnten. Zu der Gesinnung Jesu cf. Bengel: *non spernit matrem* (Joh. 19, 25 ff.), *sed anteposit patrem*. Jesus bethätigt selbst in seiner Art, was er von seinen Jüngern 10, 37 verlangt hat und erntet dafür auch sozusagen, was er 19, 29 seinen Jüngern verheißt: B. 49 Bengel: *cum severitate summa conjungitur summa comitas et sobrietas*. — *ἀδελφοὶ* cf. Joh. 20, 17; Röm. 8, 29; Hebr. 2, 10 f. — B. 50. *ποιήσῃ τ. θέλημα* u. s. w. cf. 7, 21. Dies vermag im vollen Sinn nur der, welcher durch die Wiedergeburt Gottes Kind, also wirklich Christi Bruder geworden ist.

Meditation zu 12, 38—50.

1) Zu v. 38—45. Wer steht, sehe wohl zu, daß er nicht falle, 1 Kor. 10, 12. Die Juden hatten den, der mehr war als Jona und Salomo. Durch seine Gegenwart und Wirksamkeit war bereits die Macht der Finsternis zurückgedrängt. Aber nur um so ernster warnt sie der Herr und weist sie darauf hin, daß, wenn sie die Gnadenzeit nicht benützen, es nachher mit ihnen schlimmer werde als zuvor. So ergeht hier die Warnung an uns: werde nicht sicher, denn 1) selbst Tod und Auferstehung Christi kann ein Jonaszeichen sein, das dein Gericht verschärft, v. 38—42. 2) Auch wer schon gereinigt ist, kann wieder fallen und das letzte ärger werden, denn das erste, v. 43—45. ad 1: a) Die Zeichenforderung der Pharis. beweist, daß sie nicht einfach dem Wort und Werk Jesu glauben, sondern (zudem das nur heuchlerisch vorschützend Luk. 11, 16) höchstens durch äußern Machterweis sich sozusagen zwingen lassen wollten zur Anerkennung Christi. Und mit ihnen that die ganze damalige Generation nicht Buße auf die Predigt Jesu hin und war so schlimmer als die Nineviten und die Königin von Saba. Ihnen gleichen noch immer die, welche nicht dem innern Eindruck des Wortes und Werks Christi sich hingebend in Buße und Glauben Ihn annehmen, sondern ihr nicht glauben wollen beschönigen durch das Begehren ganz sonderlicher, äußerlich überwältigender Erfahrungen sei im eigenen Leben (z. B. in Räten u. dgl.), sei im großen Ganzen (z. B. äußere große Erfolge des Christentums u. dgl.). Vgl. auch Luk. 16, 27 ff. b) Nun ist in der That solch ein großes Zeichen geschehen. Was an Jona geschah, hat in viel größerer Weise an Jesu sich wiederholt. Tod und Auferstehung Christi hätte (vgl. die Leute unter dem Kreuz) in der That jedem die Augen öffnen müssen. Aber für die Feinde, ja die Juden im großen Ganzen war dies nur der letzte kritische Punkt, der ihre Verstockung und Verwerfung besiegelte. Das Jonaszeichen war für sie ein Gerichtszeichen, und am letzten Gericht werden die Nineviten sie verdammen. Und so sind noch immer für die, welche Jesu Wort nicht glauben, gerade sein Tod und seine Auferstehung, diese Grundvesten des Heils, der Hauptanstoß, über dem sie vollends zu Fall kommen. Daran entscheidet sich auch bei uns alles, ob der Gefreuzigte und Auferstandene von uns als Herr und Heiland anerkannt wird. Dieses Zeichen, diesen Mittelpunkt unseres Glaubens faß ins Auge und sieh zu, daß du darin so, wie die Schrift will, zu Ihm dich stellst, sonst kann auch dir das, was du schon hast, verloren gehen. ad 2: a) Dem Geschlecht seiner Zeit, sagt Jesus, werde es gehen wie einem Besessenen u. s. w., s. Greg. In der That auf die Segens- und Licheszeit des Lebens Jesu folgte in Israel nur um so schlimmere Verstockung und Verwerfung. Da verlor Israel selbst das, was es vor Jesu gehabt hatte. b) Man sieht die „groß Macht und viel List“ des bösen Feindes. Wir werden zwar uns nicht alles das, was im Text von dem Ausgehen und Wiederkommen des Dämon mit sieben andern gesagt ist, ganz klar machen können, aber das bestätigt leider auch bei uns vielfache traurige Erfahrung, daß schon geistlich Genesene wieder zurück- und in noch viel schlimmere Sündennot fallen können, denn zuvor, cf. Hebr. 6, 4 ff.; 10, 26 ff.; 1 Joh. 5, 16. Und das fühlen wir: es ist ein entsetzliches Reich und sind Kräfte der Finsternis geschäftig (Eph. 6, 12), um uns zu

Fall zu bringen. Wehe dem, der sicher ist. Wohl dem, der sich warnen läßt und seine Beilage wohl hütet.

2) Zu v. 46—50: Gottes Lieb und Dienst über alles, das sehen wir 1) an Jesu eigenem Verhalten gegen Mutter und Brüder. Sie stören ihn (in guter Absicht, s. Greg.) in seinem Beruf, sie meinen, was menschlich ist (cf. 16, 23), Jesus aber, was göttlich ist. Und da gibt es für ihn keine Rücksicht, selbst nicht auf die doch so treu geliebte Mutter. Sodann aber: wie köstlich sind seine Worte für die, welche Gottes Kinder sind, wie hoch sind sie geehrt! cf. Hebr. 2, 11. 2) Jesu Verhalten ist aber auch vorbildlich für uns. Nicht als ob dasselbe uns Rücksichts- und Lieblosigkeit gegen Eltern und Geschwister lehren wollte. Das vierte Gebot bleibt wahrlich auch im N. T. in Gültigkeit. Aber wenn die Liebe zu Gott und Jesu mit der zu den irdischen Angehörigen kollidiert, die letztere uns ein Hindernis für die erstere sein will, dann wissen wir (cf. 10, 37), was wir zu thun haben. Und ferner: die Angehörigen Jesu sind unter einander Brüder im geistlichen Sinn. Lasset die Bruderliebe nicht erkalten!

Kapitel 13.

Vorbemerkungen zu den Gleichnissen; vgl. besonders Göbel, die Parabeln Jesu, 1879, 80; Steinmeyer, die Parabeln des Herrn, 1884. 1) Allgemeine Bedeutung der Parabel. Vgl. auch Weiß L. Z. I, 491 ff.; II, 17 ff. *παράβολον*, bei LXX für *ᾠδή* (cf. Cremer s. v.) kann an und für sich jede Vergleichung, jedes Bild bedeuten (vgl. 15, 15, auch Hebr. 9, 9; 11, 10), steht aber bei den Synoptikern (wie bei Joh.) spezifisch für die zu ganzen Erzählungen ausgesponnenen Bilder,¹⁾ worin „Verhältnisse und Vorgänge des irdischen Lebensgebiets zur Darstellung der Himmelreichsmysterien benützt werden“ (Cremer), vgl. 13, 11. Von der Fabel unterscheiden sich die Parabeln dadurch, daß, was sie aus dem irdischen Leben vorführen, nicht bloß durchaus möglich ist, so daß, wie Bösgen nicht übel sagt, sich auch in dieser ihrer Eigenart des Herrn Ausdruck „ich bin die Wahrheit“ eigentümlich bewährt, sondern namentlich daß dabei die Verhältnisse und Lebensvorgänge ganz gelassen werden, wie sie sind, während die Fabel, besonders die Tierfabel, dieselben und zwar eben vom Antitypus aus, zu etwas ganz anderem macht, als sie wirklich sind. Die Fabel trägt das dem höheren Gebiet angehörige selbst direkt, mehr oder weniger, hinein in das niedere, verbindet beide Gebiete unmittelbar, die Parabel nur mittelbar; sie läßt das Höhere eben als Parallele zu dem niederen erst durch Nachdenken herausfinden. Ihre Voraussetzung aber ist die Geordnetheit der beiden Gebiete durch denselben Gott zu demselben Lebenszweck oder dies, daß nach Gottes Absicht im Leben der Natur und der Menschengeschichte sich auf niederer Stufe dasselbe (dieselben Gesetze, Lebensvorgänge u. s. w.) darstellt, was dann auf der höheren Stufe im Leben des Reiches Gottes vor sich geht. 2) Der Zweck der Parabeln scheint dem nächsten Eindruck nach nur der sein zu können, als „Anschauungsunterricht“, wie Göbel sagt, „die mitzuteilende Lehre dem Hörer zur unmittelbaren Anschauung zu bringen“ und zwar, gegenüber den Gutgefinnten „auch der schwachen Fassungskraft das Verständnis zu erschließen“, gegenüber den andern „auch den widerstrebenden Willen von der Wahrheit zu überführen“. Diese Darstellung könnte an sich mit der Antwort zusammengebracht werden, die Jesus bei Matthäus 13, 10, besonders v. 13 auf die Frage der Jünger nach dem Grund und Zweck der parabolischen Redeweise gibt (s. übrigens die Exegese). Aber schon an sich gilt doch, wie Weiß (L. Z. II¹ S. 25) sagt: „eine Wahrheit, die man noch gar nicht versteht, kann kein Bild verständlich machen“. Nimmt man vollends die Fassung

¹⁾ In diesem engsten Sinn ist die Parabel etwas häufig angewandtes nur bei Jesu. Vgl. Steinmeyers (a. a. O. S. 4) Kampf gegen die gewöhnliche Behauptung, die P. sei etwas im Orient ganz gewöhnliches.

jener Antwort Jesu bei Markus (4, 11. 12) und Lukas (8, 10) hinzu, so muß jene Darstellung mindestens restringiert und muß — und hiemit stimmt auch Matth. — zwischen dem Zweck der P. gegenüber den Jüngern und gegenüber den übrigen unterschieden werden. Nach Mark. und Luk. haben die P. gegenüber den nicht zu den Jüngern gehörenden, also allgemeiner gesagt gegenüber den für die Wahrheit nicht offenen gerade nicht den Zweck diese ihnen verständlich, sondern umgekehrt, sie ihnen erst recht unverständlich zu machen. Allerdings ist nach Matth. v. 13 das Verhältnis dies: „weil jene sehend nicht sehen u. s. w., rede ich zu ihnen in Gleichnis“, dagegen bei Mark. und Luk. dies: „damit sie sehend nicht sehen u. s. w., rede ich so zu ihnen“. Aber diese beiden Darstellungen schließen sich keineswegs aus; das „sehend nicht sehen sollen“, bei Mark. und Luk. ist das letzte und zwar gottgewollte, gerichtlich verstoßende Stadium eines Prozesses, der begonnen hatte mit dem von den Menschen selbst statuierten „sehend nicht sehen wollen“ bei Matth., und auch letzterer weist v. 14 u. 15 ausdrücklich auf jenes Gottesgericht hin und läßt gerade die Parabeln demselben dienen. Also muß man den Nachdruck in der Gesamtbetrachtung der Gleichnisreden nach ihrem Zweck gegenüber dem Volk entschieden darauf legen, daß dieselben, so gewiß sie für die Empfänglichen und Suchenden zur Verdeutlichung und zum tieferen und weitergehenden Verständnis der Reichswahrheiten dienen konnten und sollten, doch den nicht empfänglichen die Wahrheit ausdrücklich verhüllen sollten. Wenn Göbel sagt, dies gelte nicht überhaupt, sondern nur für den vorliegenden Fall, namentlich sofern Jesus damals sich einer fortlaufenden Kette von Parabeln bediente (M. 13, 34), so ist hierin richtiges und unrichtiges vermischt. Unrichtig wäre es, diesen Zweck der Verhüllung der Wahrheit gegenüber den Unempfänglichen, den doch Jesus nach Mark. und Luk. a. a. O. ganz allgemein von den Parabeln aus sagt, nur für die hier gesprochenen zu statuieren. Aber richtig ist, daß wir mit Matth. 13 an einem kritischen Höhepunkt der Lehrthätigkeit Jesu gegenüber dem Volk (vgl. unten zu v. 11) angelangt sind, womit, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die negative Spitze derselben über die positive überwiegt; bei Matth. folgen von jetzt an überhaupt keine größeren, unbilllichen Reden an das Volk mehr; die Gleichnisse aber, die er noch bringt, gehen teils speziell die Jünger an (z. B. 20, 1 ff.), teils haben sie gerichtlichen Inhalt (21, 28 ff. 33 ff.; Kap. 22. 25). Indem also Jesus jetzt dem Volk gegenüber wesentlich zur parabolischen Lehrform greift, erklärt er damit, daß die Majorität desselben, weil unfähig zur Aufnahme der Reichswahrheit, denn nun auch hingegeben sein soll in das nicht — verstehen — können, daß aber um so mehr seine Arbeit sich dem kleineren Kreis der Empfänglichen zuwenden, um diese immer tiefer und weiter in die Wahrheit einzuführen. Und für diese haben die Gleichnisse eben den Zweck der tieferen Belehrung über das Himmelreich, wie sie nachher durch die Ereignisse deutlich werden wird. Die Frage ist aber noch die, ob diese so sehr betonten *μυσταις*, der engere Kreis, wesentlich qua Jünger, sagen wir: qua Christen oder qua Boten Christi in Betracht kommen? Das letztere behauptet Steinmeyer, nach welchem (vgl. a. a. O. S. 10, 12, 27, 54 u. sonst) die Parabeln den Jüngern „die Direktive für ihre künftige Keryktik geben“ sollen. Allein dies ist durch nichts im ganzen Kontext unseres Kapitels gerechtfertigt. So gewiß natürlich der mittelbare Gewinn aus dieser Belehrung für das Amt der Apostel nicht hoch genug anzuschlagen ist, so gewiß haben die Parabeln ihre unmittelbare Tendenz, betreffend die Jünger, nicht in deren Amt, sondern in deren s. v. v. privater Erkenntnis.

Allein, was die Tendenz der Parabeln betreffend die *ὄχλοι* betrifft, so fragt sich nun: worin liegt denn das „Verhüllende“ in diesen Gleichnissen, die doch „alle sehr einfach sind und uns leicht verständlich erscheinen“ (Reil)? Hierauf antwortet Reil in interessanter Übereinstimmung mit Pfleiderer: das dunkle derselben liege darin, daß „das Himmelreich nicht erst in der Zukunft bevorstehe, sondern in der unmittelbaren Gegenwart als eine welterneuende Geistesmacht schon vorhanden sei, in dieser vor Menschenaugen unscheinbaren Gestalt aber seinem wahren Wesen nicht entspreche“ u. s. w.; einfacher Pfleiderer: „der Glaube an die innerliche Gegenwart des äußerlich noch bevorstehenden Himmelreiches ist das Geheimnis an den Parabeln“. Inwiefern wir die in diesen Äußerungen enthaltene Anschauung vom Reich Gottes, besonders dem Verhältnis von Gegenwart und Zukunft, für richtig halten und inwiefern nicht, geht aus unserer Untersuchung

des Begriffs zu 3, 2 hervor. Der eigentliche Punkt, um den es sich handelt, scheint uns dieser: im Reich Gottes handelt es sich um *μυστήρια* (13, 11 u. Par. dieser Begriff zum erstenmal), solche müssen einmal überhaupt erst gedeutet werden, wenn man sie verstehen will, nur Jesus selbst kann sie deuten, und er thut das nur den Jüngern gegenüber, schon damit sind die Nicht-Jünger dem nicht oder falsch-verstehen preisgegeben; und daß in der That die Parabeln nicht so gar bloß „sehr einfach und leicht verständlich“ sind, zeigt der Stand der Exegese, die doch auf der Deutung Jesu fußt, noch heutigentags. Was sodann den Inhalt betrifft, so besteht das mysteriöse vor allem in dem der Anschauung der Juden und (heute noch) der Welt überhaupt völlig entgegengesetzten Charakter des Himmelreichslebens, das hier geschildert wird. Um ein Reich, das nicht von dieser Welt ist und niemals (im jehigen Non) ein Reich von dieser Welt wird, auch keine im jehigen Non „welterneuernde Macht“ sein will, handelt es sich, um ein unsichtbares, pneumatisches Leben, das zu seinem objektiven Mittel das bloße, einfache Wort, zu seinem subjektiven Aneignungsmittel ein Annehmen, Glauben, Verstehen u. s. w. hat, bei dem es gilt, alles zu verkaufen, um die Eine Perle kaufen zu können, Selbstverleugnung, Befehung u. s. f., zu seinem Gut einen verborgenen Schatz, zu seinem Entwicklungsgeßel ein Wachstum in einem Kampf, der, was die Erscheinung betrifft, Inkraut und Waizen, gute und faule Fische u. s. w. untereinander zeigt, zu seiner Vollendung einen Ernteakt u. dgl., dem die Scheidung und Auscheidung, das Gericht über alles nicht entsprechende wesentlich ist, kurz um ein Reich handelt es sich, das erst im neuen Non ersteht, nachdem die Entwicklung bis dahin just das Gegentheil von dem gewesen ist, was „Juden und Griechen“ (1 Kor. 1, 18 ff.) etwa von einem Gottesreich sich denken mochten.

3) Die Zusammenstellung von sieben Parabeln in Matth. 13 ist ganz so zu beurteilen, wie die Komposition der Bergpredigt s. 3. Kap. 5. Daß Jesus damals eine Reihe Parabeln nach einander vorgetragen, ist zweifellos; ob alle die hier aufgezählten und in dieser Reihenfolge, kann man dahingestellt lassen. Bei Markus finden sich in demselben Zusammenhang, Kap. 4, die vom Sämann, Senfkorn, und das ihm eigentümliche vom langsam wachsenden Samenkorn (4, 26 ff.), daneben die ausdrückliche Erklärung, daß Jesus damals¹⁾ viele Parabeln geredet habe (4, 33). Lukas hat, übrigens in anderem Anschluß an das Vorangehende, Kap. 8 nur das Gleichnis vom Sämann, dagegen das vom Senfkorn und vom Sauerteig 13, 18 ff., die übrigen Parabeln von Matth. 13 übergeht er wie Markus. Der bedeutendste Unterschied zwischen Matth. einerseits, Mark. und Luk. andererseits aber ist durch den unter Nr. 2 besprochenen, dem Matth. eigentümlichen pragmatischen Zweck, dem seine Gleichnisammlung im ganzen der Lebens- und Lehrentwicklung Jesu dient, gegeben. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir Weizsäcker in seinen feinen Erörterungen ap. 3. A. S. 395 ff. nicht zustimmen, wenn er die Parabeln bei Matth. ein „Leßstück“ (zum Lehrzweck über das Reich Gottes), bei Luk. und Mark. eine „Erzählung aus dem Leben Jesu“ nennt. Gerade bei Matth. sind die Parabeln in die Lebensgeschichte Christi wirklich organisch eingereiht. - Für die sieben Gleichnisse bei Matth. gibt unser Evangelist selber insofern einen Unterschied an, als er (v. 36) die drei letzten nur im Kreise der Jünger vorgetragen sein läßt. Doch kann man hieraus nach dem zu Nr. 2 gesagten, besonders da die Deutung der zwei ersten auch nur den Jüngern zu teil wird, für den innern Unterschied nicht zu viel folgern. Wir werden den innern Gang der Lehrentwicklung, wie er in der Reihenfolge der Parabeln sich darstellt, bei der Exegese zu zeichnen versuchen. Für entschieden verfehlt, resp. für nur sehr indirekt als Anwendung zulässig halten wir die selbst von Bengel, neuerdings von Stier, Lange, Thiersch u. a. gegebene Beziehung der sieben Gleichnisse auf sieben kirchengeschichtliche Perioden, nach Lange: apostolische, altkatholische, konstantinische, mittelalterliche, reformatorische, moderne, End-Kirche. Vorsichtig bemerkt Bengel, diese Deutung auf *periodos et aetates ecclesiae diversae* dürfe nur so stattfinden, *ut alia post aliam in complemento incipiat, non tamen prior quaelibet ante initium sequentis exeat*. Das künstlichste aber für die Konstruktion des Organismus

¹⁾ Das Imperfekt *ἐλάλει* Mark. 4, 33 beweist nicht „ständige Gewohnheit“ Jesu, in Parabeln zu reden, vgl. Fein, zur synopt. Frage; protest. Jahrb. 1888, III gegen Züllicher.

der Parabeln leistet Steinmeyer, der genau die Makarismen der Bergrede in den sieben Gleichnissen durchtönen hört, man vgl. z. B. wie (a. a. O. S. 32, 39, 44, 50) das zweite Gleichnis mit dem zweiten, das dritte mit dem dritten Makarismus u. s. f. zusammengebracht ist.

4) Die Deutung der Parabeln betreffend, so muß für dieselbe jedenfalls die von Jesu selbst gegebene (Mark. 4, 34 πάντα ἐπέλεγε), und uns wenigstens für mehrere vorliegende Auslegung (s. 13, 18 ff. 37 ff.; vgl. auch die Bem. zu v. 37) unbedingt Muster sein. Diese beweist, daß mit dem allgemeinen Kanon, das einzelne sei überhaupt nicht auszudeuten, es sei nur die Eine Hauptsache, der eigentliche Zweck der Parabel ins Auge zu fassen, nicht durchzukommen ist. Denn Jesus hat ja in der That auch das einzelne gedeutet und den Einen Hauptgedanken mehr nur angedeutet. Andererseits aber ist jene Deutung des Einzelnen nicht kleinlich und nicht äußerlich penibel, sondern geht mit der pneumatischen Freiheit vor, welche wesentliches vom unwesentlichen zu unterscheiden und im einzelnen das Ganze festzuhalten und herauszustellen weiß. Hiernach kann man gar nicht zum voraus eine für alle Fälle geltende Regel darüber aufstellen, inwieweit und wie die einzelnen Züge des Bildes in das Gegenbild übertragen werden müssen oder dürfen; wohl aber wird unsere Hauptaufgabe stets die sein, die Andeutungen, die Jesus selbst teils durch die Deutung, teils, wo solche fehlt, durch besondere Eigentümlichkeiten im Gleichnis für dessen eigentliches τέλος gibt, dahin zu benützen, daß vor allem der Hauptgedanke d. i. eben die Teleologie der Parabel, aber so erkannt werde, daß ebenso alles einzelne aus ihm sein Licht erhält, wie umgekehrt die Einheit gleichsam aus der Vielheit herausleuchtet. Hiernach wird da, wo nicht Jesus selbst das einzelne deutet, als eigentliche Deutung vom einzelnen nur das auftreten dürfen, was in unmittelbar zentralem Verhältnis zu der Einheit, zum Hauptgedanken steht; alles übrige nur als Anwendung resp. Ausdeutung, welche das einemal mehr, das anderemal weniger von Jesu selbst mit beabsichtigt ist.

13, 1—23.

Inhaltsübersicht: Einleitung zu den Parabeln (v. 1. 2). Das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld (v. 3—9). Der Jünger Frage und Jesu Antwort über den Grund des parabolischen Lehrens: Unterschied zwischen den Jüngern und dem Volk (v. 10—12), das letztere ist verstockt (v. 13—15), die Jünger dagegen dürfen die Erfüllung der Sehnsucht der alten Frommen genießen (v. 16. 17). Deutung des Gleichnisses (v. 18—23).

B. 1. οὐκίας s. 12, 46. — B. 3. ἐν παραβολαῖς s. d. Vorbem. Alttestamentl. Analogon z. B. Jes. 5. — ἰδοὺ ἐξήλθε ganz unvermittelter Beginn der parabolischen Geschichtserzählung, wohl absichtlich um den Hörern ein Rätsel aufzugeben (ähnli. Nösgen); anders v. 24 (ὁμοιωθή). 31. 33. 44. 45. 47. — ὁ σπείρων „der säende“ d. h. nicht „der, dessen Beruf das Säen ist“ (Göb., Weiß u. a.), sondern der Artikel malt einen dem Erzähler vorschwebenden und dadurch konkret bestimmten Menschen, der in diesem vom Gleichnis ins Auge gefaßten Fall säte. — B. 4. παρὰ τ. ὁδόν „längs des Weges hin“ d. h. nicht (Göbel) auf den Teil des Ackers, der an den Weg grenzt und durch das Übertreten der Leute festgetreten wird, sondern: über das Feld hinaus auf den daran grenzenden Weg. παρὰ, nicht εἰς oder ἐπὶ, ist gewählt, weil der Same eben auf den an dem Acker hingehenden Teil des Weges fällt. — κ. ἤλαθεν u. s. w., ebenso Mark.; Luk. unterscheidet: der eine Teil wurde zertreten, der andere gefressen. — B. 5. τὰ περὶ ὅθι d. h. einen Boden, der unter einer dünnen Schichte von Humus Felsgrund hatte. — B. 6. ῥίζαν, Luk. ἰκμάδα. Statt Wurzeln in den Boden einsenken zu können, treibt das Pflänzchen bloß nach oben. — B. 7. ἐπὶ τ. ἀκάνθας d. h. in ein Stück Feld, das Dornen, resp. die Wurzeln von solchen in sich

hatte. — V. 8. ὁ μὲν u. f. w. cf. Gen. 26, 12. Die Fruchtbarkeit des Orients, besonders Galiläas ist bekannt. „Doch sind dergleichen Einzelnzüge, als zur Belebung und Ausmalung gehörig nicht zu pressen“ (Weiß). Übrigens verwendet den Unterschied von 100, 60, 30 Jesus selbst in der Deutung v. 23. — V. 9 cf. 11, 15 u. f. w. — V. 10. διὰ τί u. f. w. Bei Mark. u. Luk. fragen die Jünger sofort nach der Bedeutung des Gleichnisses (Mark. Plural, wodurch der Sinn schon mehr dem Matth. ähnlich wird); aber auch bei ihnen antwortet Jesus mit dem ὑμῖν δέδοται u. f. w. Da diese Antwort bei dem Bericht des Matth. strenger paßt, so ist dieser für den genaueren zu halten. Die Frage der Jünger „warum redest du zu ihnen (dem Volk s. v. 2 u. 3) in P.“ hat zum Grund die Thatsache, daß J. seither, wenigstens nach Matth., und jedenfalls dem weiteren Kreis, dem ὄχλοι gegenüber, nicht diese Lehrform gebraucht hatte. Die Jünger merken also, daß, wenn jetzt erst Jesus dieselbe anwendet, dies einen besonderen Grund haben muß. Besonders ist eben das zu beachten, daß sie sagen αὐτοῖς, nicht ὑμῖν; das beweist, daß sie erkennen oder doch ahnen, gerade dem Volk gegenüber, im Unterschied vom Jüngerkreis, trete nun eine Änderung der Art und Weise ein, wie Jesus als Lehrer sich zu demselben stellt. Vgl. hiezu und z. folg. die Vorbem. — So betont denn — V. 11 — die Antwort Jesu gerade diesen Unterschied zwischen Jüngern und Volk, betreffend das Verhältnis zu seinem Lehrvortrag, speziell das Verständnis seines Gegenstandes. Und man beachte, wie eng innerlich, dem Wesen nach, obgleich nicht ausdrücklich namhaft gemacht, gerade hiemit der Zusammenhang dieser Zwischenrede Jesu mit dem ersten Gleichnis selber ist. Die Jünger entsprechen dem vierten, die ἐκείνοι den drei ersten Ackerfeld: hier Unempfänglichkeit, dort Empfänglichkeit. In dem allgemeinen Bild der verschiedenen und zwar vorherrschend negativen Aufnahme seines Wortes und der entsprechenden Wirkung führt das erste Gleichnis zugleich vor, wie Jesus bis hieher unter seinem Volk gearbeitet, was er erzielt und nicht erzielt hat, und rechtfertigt so, warum er seine Stellung, seine Arbeit, besonders seine Lehrweise ändert (vgl. d. Vorbem.). — ὑμῖν δέδοται sc. von Gott. Die Hauptfrage ist nicht, wie Keil meint, die, ob dieses δέδοται durch „Aufschließung des inneren Sinns“ (Meyer, Keil) oder „eben durch den Auslegungsvortrag selbst“ (de Wette, Weizs., Weiß u. a.) zu ergänzen ist, sondern ob δέδοται auf die schon bisher gegebene oder auf die eben gerade jetzt vor sich gehende Mitteilung der Erkenntnis sich bezieht. Im ersteren Fall ist der Sinn: ihr seid durch die bisherige Lehre und durch göttliche Geisteserleuchtung bereits dahin gebracht, mein Wort und damit die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, für euch also sind die Gleichnisse insofern, als sie diese erst deutlich machen sollen, eigentlich nicht da; das Volk dagegen hat bewiesen, daß ihm diese Fähigkeit nicht zu teil wurde, und eben deswegen (ὅτι v. 13) rede ich zu ihnen in dieser leicht zu verstehenden Weise, mich zu ihrem schwachen Verstand herablassend. Zu dieser Auffassung passen nun aber nicht bloß die Parallelen gar nicht, in welchen sofort der Gegensatz so gefaßt wird: ihnen aber in Gleichnissen, damit sie sehend nicht sehen u. f. w. (cf. Matth. v. 15; beachte auch bei Mark. v. 11 das ἐκείνοις τοῖς ἔξω); sondern diese

Fassung paßt auch nicht zu unserem v. 12, der in den Par. fehlt, resp. in anderem Zusammenhang nachkommt (Mark. 4, 25; Luk. 8, 18). Dieser mit γὰρ an v. 11 angereihte Vers sagt doch aus, das Volk als οὐκ ἔχων verliere vollends, was es habe, die Jünger als ἔχοντες kommen weiter. Also muß die zweite Auffassung unserer Stelle richtig sein, welche deren Sinn in der Hauptsache übereinstimmend mit den Par. nimmt, und dann freilich kann δέδοται auf nichts anderes gehen, als auf die eben jetzt durch Jesum den Jüngern erschlossene Erkenntnis, vgl. das ὑμεῖς οὖν u. s. w. v. 18. Nur möchten wir das δέδοται nicht ausschließlich auf die Erklärung dieses Gleichnisses, sondern auch auf dieses selbst, aber eben als nun erklärt werdendes, resp. (dem Volk gegenüber) nicht erklärt werdendes beziehen. So ist dann vollends das Perf. verständlich. — τὰ μυστήρια, ebenso Luk., dagegen τὸ μυστ. bei Mark.; dieser Ausdruck nur hier im Mund Christi, und hier deswegen gewählt, weil das damit bezeichnete etwas ist, was den ἐκείνοι verborgen bleibt und bleiben soll, den ὑμῖν erst durch Offenbarung von Seiten Christi kundgethan wird. Was aber sachlich gemeint ist, zeigt der Zusammenhang, besonders die Verbindung τ. μυστ. τ. βασιλ. τ. οὐρ. „die dem Himmelreich angehörenden Geheimnisse“ d. h. die in viele einzelne Wahrheiten (τὰ μυστ.) sich auseinanderlegende Eine und einheitliche (τὸ μυστ.) Wahrheit, welche das Wesen, die Entwicklung und Vollendung des Himmelreichs, paulinisch geredet: den Inhalt des göttlichen Heilsratschlusses darlegt. — ἐκείνοις, auf das αὐτοῖς v. 10 zurückweisend, Mark. ἐκ. τοῖς ἔξω, Luk. τοῖς λοιποῖς; im Gegensatz zu ὑμῖν sind die Nicht-Jünger gemeint, selbstverständlich aber nicht gemäß äußerer Scheidung, sondern gemäß dem, daß sie nicht so, wie die Jünger zu Jesu sich stellen; wer das thut, tritt aus dem Kreis der ἐκείνοι in den der ὑμεῖς über. — οὐ δέδοται s. o., indem ihnen das Gleichnis nicht erklärt wird. Mark. u. Luk.: ἐν παραβ. u. s. w., also: indem sie das bloße, nicht gedeutete Gleichnis erhalten, wird das Dunkel der Geheimnisse nur noch gesteigert, vgl. die Vorbem. — V. 12 cf. 25, 29; Mark. 4, 25; Luk. 8, 18. Zusammenhang mit v. 11: Was euch und jenen betreffend die Mitteilung der Erkenntnis der μυστ. widerfährt, beruht auf — und ist eine Bestätigung von (γὰρ) dem Kanon: wer hat (wie Ihr) u. s. w., wer nicht hat (wie Jene) u. s. w. — ὅστις ἔχει u. s. w. eine proverbielle Redensart, hergenommen aus Erfahrungen des täglichen Lebens, wie sie bei uns in Sprichwörtern wie „auf einen großen Haufen fällt viel hin“ u. dgl. ausgedrückt werden; wer schon reich ist, wird immer reicher; wer arm ist, wird immer ärmer. In der Anwendung auf das geistliche Erkenntnisgebiet kann das ἔχειν und οὐκ ἔχειν nicht die subjektive Empfänglichkeit, resp. Unempfänglichkeit (Weiß) selbst, nicht das subjektive gebrauchen oder nicht gebrauchen seiner Geistesgaben (Keil) selbst bedeuten, sondern bezeichnet (dem Sinn des Sprichworts entsprechend) einen objektiven Besitz, resp. Nichtbesitz, dessen Grund aber die Empfänglichkeit, das Benützen, resp. Nichtbenützen gegenüber dem dargebotenen ist; und dieser objektive Besitz ist die bereits vorhandene Stufe der Wahrheitserkenntnis, wie sie die Jünger durch den bisherigen Unterricht des Herrn und dessen Benützung erreicht haben. Von dieser aus werden sie gemäß jenem δέδοται weitergeführt. Die andern aber sind οὐκ ἔχοντες und doch ἔχοντες, beides relativ, jenes insofern,

als sie jene Stufe der Wahrheitskenntnis nicht erreicht haben, eben weil sie die Lehren Jesu nicht annehmen; inwiefern aber sind sie doch *ἔχοντες* und kann ein *ὁ ἔχονσι* ihnen noch genommen werden? Keil antwortet im wesentlichen: weil sie doch auch Geistesgaben und damit ein wenig von geistiger Erkenntnis besitzen; noch besser vielleicht wäre bei dieser Fassung an das zu denken, was das Volk vom Alten Testament her hatte von Wahrheitskenntnissen (Schanz: den Segen Abrahams, auch das Gesetz). Dagegen denkt Weiß gerade an die Parabeln: „wer nicht Empfänglichkeit besitzt, kann die Einsicht in die Geheimnisse nicht (durch Deutung der Parabeln) empfangen und verliert darum auch, was er besaß, indem er die Parabeln, die ihm unverständlich blieben, bald wieder vergißt“. Allein vom bloßen Vergessen der Parabeln u. s. w. ist jedenfalls nicht die Rede, das *ἀρρήσεται* muß bei dieser Fassung besagen: gerade durch die bloße Mitteilung von Parabeln (ohne Erklärung) wird ihm kraft göttlichen Gerichts die Wahrheit, die er in der gedeuteten Parabel hätte haben können, entzogen. Dann hieße *ὁ ἔχει* faktisch s. v. a. „was er an und in der Parabel hätte haben können“. Das richtige scheint uns, da unser Ausspruch ganz allgemein gehalten ist, bei dem *ὁ ἔχει* u. s. w., an all diese Beziehungen zusammen zu denken; es sind verschiedene Arten denkbar, wie ein *ὁὐκ ἔχων* doch auch relativ ein *ἔχων* sein kann, sei durch natürliche Begabung, sonstwoher erhaltene religiöse Erkenntnis, sei durch gewisse objektive Wahrheitsmitteilungen aus Gottes Wort (bei den damaligen Zuhörern: A. T.), sei durch die jeweils eben gehörte, aber auch nur äußerlich gehörte, immerhin damit sich ihm anbietende (bei uns z. B. durch biblischen Unterricht u. dgl. empfangene) Mitteilung der Wahrheit von seiten Jesu. Das alles verliert der, der ein *ὁὐκ ἔχων* insofern ist, als er es nicht durch Empfänglichkeit und Benützung des schon Empfangenen zu einem wirklichen Wahrheitsbesitz gebracht hat. Er kommt nicht nur nicht weiter, sondern kommt immer weiter zurück, vgl. 25, 29. — B. 13. *διὰ τοῦτο* weist bei Matth. immer aufs vorangehende zurück, nie aufs folgende (das wäre hier *ὅτι* u. s. w.) hinaus, also: weil es so ist und so sein soll, wie v. 12 gesagt ist. — *ὅτι* u. s. w. nicht „daß“, wie Steinm. sehr sonderbar faßt „ich sage es ihnen *παραβολικῶς* daß sie sehen u. s. w.“, sondern „weil“. Nicht aber tritt — was Steinm. gegen diese Fassung einwendet — eine zweite Motivierung derselben Sache (*λαλῶ ἐν παραβολαῖς*) zu der ersten (*διὰ τοῦτο*) einfach koordiniert hinzu, sondern die aus dem allgemeinen Kanon v. 12 mit *διὰ τοῦτο λαλῶ ἐν παραβ.* gezogene Konsequenz wird als berechtigt gegenüber diesen Zuhörern motiviert durch *ὅτι* u. s. w. d. h. durch die Konstatierung des faktischen Bestandes des geistigen Lebens im Volk. Im deutschen möchte das Verhältnis etwa so am klarsten ausgedrückt sein: deswegen, weil es nach v. 12 geht und gehen soll, rede ich zu ihnen in Gleichnissen; denn in der That es sind Leute, die sehend nicht sehen und nicht sehen sollen u. s. w. Zur Sache aber vgl. die Vorbem., besonders betreffend das Verhältnis zwischen Matth. und den syn. Par., resp. zwischen unserem Vers und v. 14 u. 15. Das Volk ist überhaupt ein sehend nicht sehendes u. s. w., und hat sich seither so, so. gegenüber der Lehre Jesu, bewiesen. Zu *βλέποντες* und *ἀκούοντες* ist ein ganz allgemeines Objekt, wie „die göttliche Wahrheit, besonders wie

sie Jesus verkündigt“ zu ergänzen. Sein jetziges Reden in Gleichnissen aber (ohne Deutung) ist wie Konsequenz, so auch (gerichtliches) Produzieren von οὐ βλέπειν u. s. w. Ihrer Selbstverstoßung (vgl. Pharao) entspricht das Gericht des göttlichen Verstoßens. Vgl. Bengel: jam antea non videbant, nunc accedit iudicium divinum. — V. 14. καὶ ἀναπληροῦνται über den Sinn der „Erfüllung“ s. 3. 1, 22. Unser Satz hängt nicht mehr von ὅτι v. 13 ab, sondern steht selbständig parallel mit διὰ τοῦτο u. s. w.; und so geht auch der Inhalt des Citats, auch schon von v. 14 u. 15_a (bis ἐκάμυνσαν), nicht auf das eigene, schon bisher bewiesene nicht hören u. s. w., sich selbstverstoßen des Volks, sondern auf das göttliche, diesem korrespondierende Gericht. — αὐτοῖς „ihnen“ Dat. incomm. — Die Stelle Jes. 6, 9 f. (cf. Joh. 12, 40; act. 28, 26 f.) ist (cf. Einl. § 3, 1) nach der LXX aus der direkten Befehlsrede des hebr. Textes „höret und vernehmet nicht — mache fett das Herz dieses Volks — u. s. w.“ in die futurale (ἀκούετε u. s. w.) resp. aoristische (v. 15) Ausdrucksweise umgesetzt, hiemit aber der Sinn nicht geändert. Denn ἀκούετε u. s. w. ist „ihr werdet —“ sc. gemäß göttlicher Willensverfügung, also = ihr solltet u. s. w.; und — V. 15 — ἐπαχύνθη ist zu ergänzen: durch Gottes Gerichtseinwirkung; und das Resultat von dieser ist dann βαρέως ἥκουσαν u. s. w. — μίποτε göttliche gerichtliche, verstoßende Absicht. — καὶ λάσομαι αὐτ. noch von μίποτε abhängig, Ind. Fut. statt Konj. s. Winer 41, 1, 6. — V. 16 u. 17 nicht bei Mark., in anderem Zusammenhang Luk. 10, 23. Jene sehen und sehen doch nicht, ihr aber sehet so, daß euer Sehen ein wirkliches Sehen, also auch Heilserfahrung des in mir erschienenen ist, eben deswegen seid ihr mit eurem Sehen selig. Als Objekt zu βλέπουσι und ἀκούουσι ist nach v. 17 nicht speziell nur die Heilswahrheit, das Reichsgeheimnis, sondern allgemein alles, was in und mit Christo für die Menschen da ist, zu denken. — V. 17 cf. Hebr. 11, 13. 39. Wonach die gottbegnadigten Männer des A. T. nur sehend hinausgesehen, das messianische Reich u. s. w. ist für euch Gegenwart.

V. 18. ὅτι warum dies so betont ist, geht aus v. 11 ff. (s. die Bem. zu v. 11) hervor: „ihr also, nicht sie —“. — V. 19. λόγον τ. βασιλ. Dieses ist der Same, vgl. 1 Pet. 1, 23. Tertium comp. ist die innere, in unscheinbarer Hülle enthaltene, von selbst treibende, schaffende Lebenskraft, cf. Mark. 4, 26 ff. — καὶ μὴ συνιέντος: das nicht verstehen des Worts setzt voraus, daß man dasselbe nicht hat ins Herz eindringen lassen. Nun ist aber nachher auch von einem so sich verhaltenden gesagt, das Wort sei ἐσπαρμένος ἐν τ. καρδίᾳ; also ist eine doppelte Art von Beteiligung der καρδία zu unterscheiden: jedes menschliche Herz, Gefühl, Gewissen wird irgendwie durch das Wort (in den sog. primi motus inevitabiles) angefaßt und insofern wird jedem das Wort ins Herz gesät, aber erst der, der diese Regungen bejaht und dadurch das Wort zu seinem innern Eigentum macht, nimmt es (cf. λόγος ἐμφυτός Jak. 1, 21) ins Herz auf und kommt so zum συνιέναι, zum geistigen Erfassen und Aneignen. — ὁ πονηρὸς der Satan, cf. zu 6, 13. — ἀρπάξει er macht, daß das, was vom Wort in dem eben bezeichneten Sinn aufs Innere des Menschen gewirkt worden war, ohne wirklichen tiefen Eindruck sofort wieder verschwindet. Lukas deutlicher: αἶρει τ. λόγον ἀπὸ τ. καρδίας ἵνα μὴ

πιστεύσαντες σωθῶσι. — οὗτός ἐστι u. s. w., hier und im folg. konjise und daher etwas inkorrekte Ausdrucksweise; statt bei „diesem Mann geht es dem Wort Gottes wie dem nebenhin an den Weg gefallen Samen“ ist gesagt: dieser ist der Same u. s. w. Ohne Bild sind hier diejenigen Menschen gemeint, deren Verhältnis zum Wort so, wie das des Wegs zum Samen, ein bloß äußerliches und zwar deswegen ist, weil sie — wie der Weg nicht gleich dem Acker gepflügt ist — nicht vorher (durch die gratia praeveniens) sich haben zubereiten lassen. Es sind also entweder völlig unempfängliche, verhärtete Herzen oder doch solche gemeint, die unfähig und absolut ungewillt sind, etwaigen Eindrücken (ἐσπαρμένον ἐν τ. καρδίᾳ) z. B. Gewissensregungen standzuhalten und nachzugehen. Fragt man aber, wie denn jenes ἀρπάζειν des Satan vor sich gehe, so ist nicht nötig, an besondere einzelne Machinationen desselben zu denken, obgleich z. B. Hineinstürzen in Welt-, Sinnenlust u. dgl., auch Spotten u. ähnl. diesen Dienst thun kann; aber auch schon an sich dadurch, daß das Ich des Betreffenden durch Dinge, die dem Heiligen ganz entgegengesetzt sind, voll beschäftigt, in Besitz genommen ist, verfliegt gleichsam der Same des Worts von selbst. — V. 20. 21 cf. v. 5. 6. εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνων: der sanguinisch erregbare bejaht in gewissem Sinn jene primi motus, aber nur psychisch, er wird vielleicht begeistert (cf. Gal. 4, 14, Bengel), er erfährt besonders gern das freudreiche, wohlthuende am Evangelium (aber auch das ernste, ja schaurige an der Wahrheit kann solchen oberflächlichen Menschen Gegenstand des Genusses werden), ist eine Weile fröhlich im Licht desselben Joh. 5, 35. Und so kommt es zum λαμβάνειν, zu einer Art von Glauben, aber wesentlich sentimental-ästhetischer, nicht sittlich ernster Art. — οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ, konjise statt: er hat keinen Wurzelgrund in sich, worein das Wort sich tief einsenken könnte. Der unter dem Humus liegende Felsgrund ist nicht (sc. durch ernste Buße, Bekehrung u. s. w.) gesprengt oder fortgeschafft, das alte steinerne Herz, die Selbstsucht u. s. w. ist geblieben. So ist er und sein Glaube πρόσκαιρος, Luk. πρὸς καιρὸν πιστεύοντες, nämlich eben so lang, als die sentimental-ästhetische χαρὰ anhalten kann. Wenn die Aufgabe der Lebensbewährung, der Selbstverleugnung, des Opferbringens, der Überwindung oder des Tragens des Kreuzes Christi eintritt, dann σκανδαλίζεται, s. z. 5, 29; 11, 6, die διωγμοὶ sind ein σκάνδαλον, über dem er zu Fall kommt, Luk.: ἀγίστανται; der nicht tief in innerster, sittlich-religiöser That ruhende Glaube hält nicht stand. — V. 22. μέριμνα cf. 6, 25 ff. — ἡ ἀπάτη τ. πλούτου cf. Eph. 4, 22; Hebr. 3, 13. Der Reichtum ist etwas reizendes, dem Menschen Glück vorpiegelndes (Luk. 12, 19); dadurch gefangen läßt er sich vom Streben nach dem ewigen Gut abbringen und sich so um sein wahres Leben betrügen. Gemeint sind also hier (6, 19. 20. 24) die Zweiherrndiener, teils solche, die von Anfang an nicht völlig gebrochen haben mit der Welt- und Selbstliebe, nicht bei der Bekehrung rein ab mit dieser gemacht, teils solche, die hintendrein wieder Gottes- und Weltliebe vereinigen zu können meinten. Beachte auch, daß es nur Dornen sind, welche die Weltliebe bringt. — ἄκαρπος Subj. nicht λόγος, sondern der betreffende Mensch, vgl. v. 23. — V. 23. ὅς δὲ καρποφορεῖ: ὅς geht auf den Menschen, nicht den λόγος: welcher denn auch in Wahrheit (und nur er) Frucht bringt; ὁ μὲν

(nicht ὁ μὲν u. s. w., Bengel, Tisch., Gebh. u. s. w.) u. s. w. ebenfalls auf den Menschen zu beziehen. Die Empfänglichen sind nach zwei Momenten geschildert: 1) ἀκούων κ. συνιείς, sie nehmen das Wort in „feinem, gutem Herzen“ (Luf.) auf, geben sich aufrichtig, ernstlich und gänzlich hin, nachdem der Boden ihres Herzens durch die gratia praeveniens und vocatio efficax in Buße durchadert worden ist. Sie eignen das Wort innerlich sich an (συνιέναι), hierin liegt auch, was Luf. noch beifügt: sie bewahren das Wort, halten es fest, lassen durch keine Beeinflussung von innen und außen, auch nicht durch Trübsal, Verfolgung u. s. w. es sich nehmen. 2) Sie tragen Frucht, Luf.: in Geduld, mit Ausdauer auch unter allen Schwierigkeiten, zugleich kämpfend, wachsend, ausreifend. Aber nicht alle gleich, der eine hundertfältig u. s. w. Dies geht nicht zuerst und nicht hauptsächlich auf das Fruchtbringen = Wirken nach außen, auf andere, in der sogenannten Arbeit fürs Reich Gottes u. dgl., sondern auf die verschiedenen Stufen, Seiten und Erweisungen der eigenen Lebensfruchtbarkeit, Ausreifung und Vollendung. Vgl. zu καρπός und καρποφ. im letzteren, allgemein christlichen Sinn 7, 16 f.; 12, 33; Röm. 7, 4; Kol. 1, 10; Gal. 5, 22; sodann so, daß die erstere Beziehung entweder auch hereinkommt oder ganz vorwiegt, steht καρπός z. B. Joh. 15, 2. 5. 16; Röm. 1, 13; Phil. 1, 22. Der Unterschied aber jener Früchte beruht teils auf den verschiedenen Gaben und Aufgaben, teils auf dem verschiedenen Maß von Treue, wie es ja auch unter denen, die alle πιστοὶ sind, doch unleugbar vorhanden ist.

Meditation zu 13, 1—23.

Mit welch einfachem und unscheinbarem, aber tiefsinnigem und doch großartigem Bild stellt Jesus seine Arbeit auf Erden dar, wenn er sich mit dem Säemann vergleicht. Eine Saat ewigen Lebens in einer erstorbenen Welt ist von ihm ausgegangen und geht noch von ihm aus. Aber leider bei wie Wenigen kam damals zu einer Lebensfrucht! Dreimal führt unser Gleichnis die Fruchtlosigkeit, nur einmal den guten Erfolg der Ausaat vor. Und so ist's noch immer; wie vielen wird Sein Wort, wie damals die Gleichnisse, selbst zum verstockenden Gericht! Um so nötiger ist die Frage: wie kommt es bei uns zu ewiger Lebensfrucht? 1) Durch das Säen des Sämanns und unser Hören des Worts. Also nicht von uns geht das neue Leben aus; nur die Kraft des unscheinbaren, verachteten Samens, des Wortes ist's, die aber an jedem, der nicht schon ganz verstockt ist, sich beweist. Unsere Sache ist zunächst das Hören, das Aufnehmen, wie der Boden den Samen aufnimmt. Und wie dieser vorher durchfurcht ist, so arbeitet Gott an uns durch das Gewissen, das Gesetz, Lebensführungen u. s. w., um uns empfänglich zu machen. 2) Aber man kann hören, ja selbst bis auf einen gewissen Grad das Wort aufnehmen und doch es nicht zur Lebensfrucht bringen. a) Die drei ersten Bodenarten zeigen „drei Hindernisse des wahren Glaubens, Unachtsamkeit, Unbeständigkeit, weltlichen Sinn“ (Bengel, f. Burck, J. A. Bengel, S. 92). Prüfen wir uns, zu welcher von diesen Verhaltungsarten wir besonders angethan sind oder seither uns gehalten haben? Namentlich ist zu beachten: nicht Ernst machen, sondern nur äußerlich, ohne wirkliche Herzensbeteiligung zum Wort sich stellen, nicht tief eindringen

lassen, sondern nur Nüßungen haben wollen, sich freuen am Angenehmen des Christentums, daher „sich ärgern“ am Schweren u. s. w., endlich halb und halb machen wollen, zwei Herren dienen u. s. w., das sind die wichtigsten Gefahren. b) Das Resultat solchen Verhaltens ist, vielleicht nach einiger Zeit gewisser christlicher Erfahrungen, Verlust des Lebenssamens, Erstickung desselben durch die in Wahrheit doch nur Dornen tragende Selbst- und Weltliebe, nicht Frucht bringen, ja zuletzt Verstockung. Jrgend welchen Erfolg hat das Wort Gottes immer, wenn durch unsere Schuld nicht den des Lebens, so den des Todes. 3) So handelt es sich denn darum, daß wir vielmehr, wie ein durchgepflügter Acker, begierig, hungernd und durstend nach Gerechtigkeit das Wort ins Herz aufnehmen, es innerlich uns aneignen (vgl.: „du bist der Mann“, „euer sind diese Verheißungen“, „für mich ist Ch. gestorben“), festhalten und bewahren, in Ausdauer, kämpfend und uns bewährend, die Frucht des Lebens, Gerechtigkeit, neuen Gehorsam u. s. w. bringen. Dabei gibt es verschiedene Gaben, Aufgaben, Stufen; wir sollen die höchste Stufe zu erreichen suchen; aber wenn wir nur treu sind, so gilt Luk. 16, 10. Alles aber wirken nicht wir, sondern es ist die Frucht des Samens; Jesu Arbeit ist es, die in uns und durch uns und überall in der Welt, wo Gottes Wort wirkt, vor sich geht. Der Eine Sämann und Herr der Ernte ist Er.

13, 24—30. 36—43.

Inhaltsübersicht: Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und Deutung desselben; jedesmal zwei Abschnitte: 1) Das Aufkommen des Unkrauts v. 24—26; dem entspricht v. 36—38. 2) Woher das Unkraut, resp. die Bösen unter den Guten? v. 27 u. 28a, entspr. v. 39a. Beides mit einander zusammenbelassen bis zur Ernte, v. 28b—30, entspr. v. 39b—43.

Dieses, dem M. eigentümliche Gleichnis, das für eine „offenbar der späteren kirchlichen Unterweisung angehörige“ Lehrrede zu erklären (Beyschlag L. J. II S. 218) mit nichts berechtigt ist (vgl. auch über das Verhältnis zu Mark. 4, 26 ff. die Einl. § 3, 4b) steht seinem Inhalt nach in folgendem Verhältnis zum ersten: 1) Den Kernpunkt des ersten bildet die Schilderung des (verschiedenen) persönlichen innern Verhaltens der Menschen zu Christi Wort und damit des Erfolgs, resp. Nicht-Erfolgs der Verkündigung des Evang. im eigenen Leben der Menschen je nach ihrer innern Stellung zu demselben. Das zweite dagegen faßt nicht das innere Leben der Menschen, sondern sozusagen die soziale Seite des Christentums, das äußere Nebeneinander von Gläubigen und Ungläubigen in der Kirche ins Auge. 2) Das erste kennt nur Einen Säenden, aber verschiedene Empfänger des einen Samens; das zweite hat eine Duplizität von Säenden und Samen, und daher einen Dualismus von zwei in demselben Acker vorhandenen Arten von Menschen, hat also auch einen andern Acker im Auge, als das erste. 3) Auf das endliche letzte Resultat im Schlußgericht weist das erste Gleichnis gar nicht hin, für das zweite ist dieses mit der erst von ihm gebrachten definitiven Scheidung jener beiden im Diesseits unter einander befindlichen Arten von Menschen ein ganz wesentlich wichtiger Punkt; sozusagen das Finalthema selbst. 4) Hat das erste Gleichnis sicher auch (vgl. zu v. 11) Bezug auf die damaligen, geschichtlichen, von Jesu bisher ge-

machten Erfahrungen und deren Konsequenzen genommen, so ist zwar die Wahrheit des zweiten, daß, wo der gute Same gesät wird, sofort auch der Feind den bösen sät, gewiß auch mit Bezug auf Jesu Erfahrungen gesprochen. Nimmt man aber dann in Betracht, daß das Hauptgewicht auf die nebeneinander bis zur Ernte zu duldenden beiden Saatarten desselben Ackers (vgl. Nr. 2) fällt, so sieht man, daß Jesus hier wesentlich das Gebiet ins Auge faßt, das eben seine Jünger bilden, resp. bilden werden, und daß er hauptsächlich diesen sagen will: auch in eurer, wir sagen: der christlichen Gemeinschaft gibt es gar nicht bloß solche, die dem vierten Ackerfeld gleichen, sondern kommt es zu einer Mischung, die erst am Ende förmlicher Scheidung der Guten und Bösen Platz macht. Weiteres s. z. v. 36 ff.

B. 24. *παρεθήκε* ut convivae proponitur cibus, Bengel. — *ὁμοιωθή η βασιλ. τ. οὐ.*, der Sache nach ganz dasselbe wie *ὁμοία ἐστὶ* v. 31 u. s. w. (gegen Rösgen). Zu *ὁμοιωθῆναι* cf. 7, 24. 26; der Aor. Pass. ist zu ergänzen „durch die Sache selbst“. Inwiefern das R. G. hier als ein schon gegenwärtiges (aber sehr mit Präponderanz der Zukunft, s. v. 41) erscheinen kann, darüber s. z. 3, 2. Daß es verglichen ist mit dem Mann, der sät u. s. w., ist, wie v. 45, ungenaue Ausdrucksweise statt: mit dem R. G. geht es zu, wie wenn —. — B. 25. *καθεύδειν τ. ἀνθρώπους* entweder homines quorum erat custodire agrum; dominus ipse non dormit, Bengel, also keinesfalls ist unter den *ἀνθρ.* der Herr selbst (v. 37) mitbefaßt; oder wohl besser: die Menschen ganz überhaupt, und der Sinn ist nur (vgl. Weiß) der: wie immer wenn alles schläft, so war auch hier das Feld bei Nacht unbewacht, also dem Feind es leicht möglich, unbeachtet und ungehindert Schaden zu thun. Da der Zug des Schlafens der Leute in v. 38 nicht gedeutet ist, so ist die Anwendung desselben auf die Sorglosigkeit und Gleichgiltigkeit gegen Gottes Wort, Pflichtvergessenheit der Kirche und Kirchenlieder u. s. w. (z. B. Keil, auch Beck christl. Reden IV S. 309 f.) zwar als Anwendung vollkommen richtig, kann aber nicht für unmittelbar vom Herrn beabsichtigte Deutung ausgegeben werden. — *ἐχθρός* ein dem Besitzer des Ackers übel wollender Mensch. Woher Weiß wissen will, daß dieser „dem zu Grund liegenden Naturverhältnis und darum dem Wesen der Parabel widersprechende Zug von dem bösen Menschen“ in der apostolischen Quelle, woraus das Gleichnis stammen soll, nicht schon enthalten war, ist nicht abzusehen. Warum sollen denn *ζιζάνια*, die sonst ohne Zuthun eines *ἐχθρός* auftreten, nicht auch einmal durch ein solches hereingekommen sein? — *ζιζάνια* Seld, eine weizenähnliche ungesunde Frucht. — *καὶ ἀπηλθε* ehe jemand bemerkt hatte, was er gethan. — B. 26. *ἐφάνη* da erst tritt der Unterschied zwischen dem bis dahin dem Weizen ganz ähnlichen Seld und dem Weizen selbst für jedermann kenntlich hervor. — B. 27. Auch dieser Zug, sowie die Rede des Herrn ist v. 36 ff. nicht direkt gedeutet. Inwiefern aber indirekt dieselben zum Recht kommen, es also erlaubt ist, von unserm Vers (und noch mehr v. 28) Anwendung zu machen auf den *Zelus piorum, qui non reprehenditur, sed tamen in ordinem redigitur*, Bengel, wird zu v. 39 ff. deutlich werden. Aber wohl nur Steinmeyerschem Finden wollen von Parallelen zwischen Parabeln und Makarismen ist es möglich, in unserem Vers das *πενθεῖν* 5, 4 (5) d. h. das Klagen über das eingerissene

Verderben in den Gemeinden u. s. w. zu entdecken. — B. 28. ἐχθρὸς ἄνθρωπος ein feindseliger Mensch, kein bestimmter. — B. 29. ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον, weil die Wurzeln ineinander verflochten sind. Zu τ. σῖτον cf. Bengel: triticum quod pro zizaniis haberetis. Zur Anwendung vgl. Bengel zu v. 27: zizania maiorem speciem habent quam cardui et spinae. Ergo a tolerantia illorum ad horum non valet consequentia. Saepe et pro tritico se venditant et triticum tanquam zizania eradicare conantur.

B. 36. οἰκίαν s. v. 1. — Völlig unbewiesen und in jeder Beziehung unberechtigt ist die selbst von Weiß gebilligte Behauptung von Ew., Holtzmann u. a., die nun folgende Deutung des Gleichnisses, welche gar nicht den Hauptpunkt treffe (sic!), könne nicht von der apostol. Quelle, also Jesu selbst herrühren. — B. 37. Der Menschensohn (s. z. 8, 20) sät den guten Samen d. h. (cf. v. 19) das Wort vom Reich Gottes durch sein Lehren, überhaupt Wirken auf Erden. An die Fortsetzung dieses Werks durch die Diener Christi darf und muß aber mittelbar auch gedacht werden, vgl. wie in v. 19 ganz allgemein von der ἀκοῇ des Evang. die Rede ist. Nur ist immer, auch wo Menschen die Organe sind, Jesus selbst der eigentliche Sämann, also auch nur das Wort, das dem seinen genau entspricht und aus seinem Geist stammt, wirklich guter Same. — B. 38. ἄγρὸς κόσμος. In v. 19 war das Menschenherz als Acker vorgestellt, hier die Welt d. h. die Menschheit. In unserem Gleichnis also ist der Acker nur das äußere Wirkungsgebiet, nicht, wie dort, das unmittelbare innere Angriffsobjekt der Bearbeitung durch Gottes Wort. Auf das letztere wird erst im folgenden (τὸ καλὸν σπέρμα u. s. w.) mittelbar — und dann sachlich ganz mit v. 19 ff. übereinstimmend — hingewiesen. In unserem Vers ist zunächst nur gesagt: in die Menschenwelt hinein wird der Same des Evang. geworfen, auf diesem Gebiet will er seine Frucht hervorbringen. Denn allerdings nach v. 24 ist sie sein, des Herrn Acker. Vgl. Bengel v. 41 zu dem wiederholten αὐτοῦ: majestas filii hominis, hujus sunt angeli, hujus regnum coelorum, hujus mundus. Aber mit Beck (christl. Reden IV S. 311 ff.) die Welt zu identifizieren mit der Welt- oder Mißkirche, der empirischen Kirche, ist nicht oder nur indirekt (s. u.) berechtigt. Nicht qua Kirche, sondern qua Missionsgebiet kommt die Welt hier in Betracht. — τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, der Gegensatz ζιζάνια beweist, daß metonymia efficientis pro effectu vorliegt, der gute Same steht statt des aus ihm hervorgegangenen Weizens; vgl. v. 19 ff. (οὗτός ἐστι u. s. w.). Soweit die Idee der Kirche in unser Gleichnis hereingenommen werden darf, müßten die dem καλὸν σπέρμα entsprechenden υἱοὶ τ. βασιλείας (cf. zu 8, 12) mit der Kirche, der Gemeinde im N.T.lichen Sinn gleichgesetzt werden. — τοῦ πονηροῦ s. z. 6, 13, wegen des Gegensatzes zu υἱοὶ τ. βασιλ. scheint mir auch hier πονηροῦ als Neutr. gefaßt werden zu müssen. — B. 39. συντέλεια αἰῶνος nur bei Matth., s. v. 40, 49; 24, 3; 28, 20 cf. Hebr. 9, 26, der Zeitpunkt, womit der jetzige Aon zu Ende ist und der αἰὼν μέλλων, die Periode des vollendeten messianischen Reichs beginnt. — ἄγγελοι cf. 49; 24, 31; apoc. 14, 14 ff. — B. 40 ff. Daß die Hinweisung auf die im Endgericht erfolgende Scheidung der Kinder des Himmelreichs und des Bösen, sodann, da diese Scheidung erst mit dem Ende erfolgt,

die Unausweichlichkeit des Zusammenseins Beider während des jetzigen Aeon der eigentliche Kern unseres Gleichnisses ist, beweist schon die Ausführlichkeit, womit dieser Punkt v. 40—43 geschildert ist. Offenbar aber ist es dabei Jesu zunächst nur um das faktische daß sowohl des jetzigen Zusammenseins, als der endlichen Scheidung zu thun; und die von ihm selbst unmittelbar gewollte praktische Anwendung ist die Mahnung teils zum Ernst, womit beim Blick auf das Gericht man sich bestreben soll, ein Kind des Reiches zu werden und zu bleiben, teils zur Geduld, zur Vermeidung von Zweifel und Unglauben, wie eigenmächtigem Eingreifen gegenüber der traurigen Thatsache, daß nun eben einmal im irdischen Leben die Gotteskinder mit Kindern des Bösen äußerlich zusammen sein müssen. Aber andernfalls ist die Frage ganz unumgänglich: wo und wie denkt sich denn Jesus näher jenes Zusammensein? Er kann doch unmöglich bloß sagen wollen, überhaupt in der Welt = auf Erden oder in der Menschheit seien Gute und Böse so zusammen, wie überhaupt Menschen zusammenwohnen. Der besäte Acker ist doch die missionierte Welt, und das Zusammensein von Lolch und Weizen mit ineinander verschlungenen Wurzeln, sodaß man jenen nicht ohne diesen herausziehen kann, deutet doch auf ein Zusammenleben, ja verwachsen sein, auf eine Gemeinschaft der beiden Menschenarten, die unmöglich identisch sein kann mit dem Zusammensein, das ihnen eben als Menschen in der allgemein menschlichen Sozietät u. s. w. zukommt, es handelt sich doch offenbar um die Gemeinschaft, die erst entsteht infolge des Säens, also der Evangeliumsprophezie. Diese Gemeinschaft selbst als solche bilden nur die Söhne des Reiches, aber in sie als erscheinende, in der Welt lebende Gemeinschaft kommen die Söhne des Bösen herein; und sie als erscheinende wird ihrer nicht los und kann sich nicht von ihnen losmachen. Also nicht der Acker selbst ist (Beck) die empirische Kirche, aber die auf diesem Acker vorhandene Gemeinschaft von Gottes- und Satanssaat ist dieselbe. So ergeben sich denn doch, zwar nur mittelbar, dies aber notwendig, teils theoretische Konsequenzen für die Anschauung von der Kirche, dem Verhältnis ihrer Erscheinung zu ihrem Wesen, ihrer Empirie zu ihrer Idee oder, wenn man, um nicht *platonice rempublicam* zu somnare, den Ausdruck „Idee“ vermeiden will, zu den sie eigentlich konstituierenden *membra*, also der late und stricte dicta u. s. w., teils praktische Konsequenzen gegenüber übertriebenem Kirchenzuchtseifer u. dgl., cf. Bengel bei v. 29 und die vielen Anwendungen unserer Stelle in dieser Beziehung bei Kirchenlehrern, z. B. Luther Erl. 2 S. 54 ff. Nur ist dabei nie zu vergessen, daß, wie apol. IV, 19 betont, Ch. clare dicit, *agrum mundum esse, non ecclesiam* (sc. stricte dictam), sodaß (vgl. Beck a. a. O.) das unvermeidliche, von Gott geduldete Eindringen der Gottlosen in die Kirche nicht das sein sollen und müssen darstellt, endlich daß unsere Stelle nicht im geringsten das ausschließt, daß die *ἰοὶ τ. βασιλείας* für ihren engern Kreis möglichste Reinhaltung von *ἰοὶ τοῦ πονηροῦ* anstreben, s. 18, 15 ff. Von Widerspruch mit dieser Stelle kann also gar keine Rede sein; aber das allerdings enthält die unsere, zunächst für die late dicta, bis auf einen gewissen Grad auch für die stricte dicta, daß auch etwaiges Verfahren nach 18, 15 ff. u. Par. (s. z. d. St.) faktisch nie das erreichen wird, alle *ἰοὶ*

πονηροῦ im diesseitigen Non wirklich fern zu halten. — B. 41. Zu ἀγγέλους αὐτοῦ cf. Bengels zu v. 38 angef. Bem., auch 24, ³¹. — συλλέξουσιν ἐκ τ. βασιλείας αὐτοῦ eine Art Zeugma: sie sammeln sie und entfernen sie aus seinem Reich (vgl. v. 42), berauben sie der Teilnahme an diesem. Die σκάνδαλα und ποιοῦντες τ. ἀνομίαν sind schon vorher nicht wirklich (als Glieder) in seinem Reich, sondern nur im ἀγρὸς = κόσμος, aber in diesem so zusammen mit den νιοὶ τῆς βασιλείας, daß sie von diesen nicht äußerlich geschieden waren, diese Scheidung tritt nun ein. Und das beides, das nicht zulassen in das nun vollkommen eintretende Reich und die Scheidung von den νιοὶ τ. βασιλ. und von dem Zusammensein mit diesem besagt unser Ausdruck. Die Deutung von Göbel und Weiß „aus dem in der Welt begründeten Gottesreich“, sc. in dem sie vorher waren, ist rein unmöglich, wie Weiß's Bemerkung zeigt, daß das „freilich mit der Deutung des Ackers auf die Welt nur künstlich in Übereinstimmung gebracht werden könne“. — τὰ σκάνδαλα, dieser neutrische Ausdruck kann neben dem maskul. ποιοῦντες u. s. w. nicht auch abstr. p. conc. = Verführer (Weiß u. a.) sein — die Par. 16, ²⁷ ist ganz anderer Art —, sondern bezeichnet das Böse als reizend, verführend, faktisch das was 1 Joh. 2, ¹⁶ zur ἐπιθυμία τοῦ κόσμου gerechnet wird. Dieses wird fortgeschafft, die Personen aber (αὐτοὺς) — B. 42 — in die Hölle geworfen, ἐκεῖ u. s. w. s. 8, ¹². — B. 43 Dan. 12, 3. ἐκλάμψουσι „aufleuchten“, in neuem bis dahin nicht gesehenem Glanz ihre δόξα strahlen lassen, cf. Kol. 3, 4. — βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτῶν cf. 26, ²⁹. Offenbar identisch mit der vollendeten βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ. v. 41 (vgl. auch zu 16, ²⁸), sodaß der Unterschied der Genetive nicht (etwa im Sinn von 1 Kor. 15, ²⁴) zu betonen, sondern die Wahl von τοῦ πατρὸς αὐτῶν nur aus dem Interesse des „lieblichen Schlusses voll seliger Gewißheit“ (Weiß) zu erklären ist. Die ganze Schilderung der Herrlichkeit der δίκαιοι in der Vollendung tritt dem jetzigen trüben Mischbild der Kirche gegenüber.

Meditation zu 13, 24—30. 36—43.

Beim Blick in die Zustände unserer Kirche, unseres Volkes, ja der Menschheit überhaupt wird das Urteil wohl immer hin und her schwanken zwischen der sog. pessimistischen und der sog. optimistischen Anschauung. Jene sieht nur das Unkraut auf dem Acker und verzweifelt an dessen Ausrottung, ja glaubt, daß dasselbe den Weizen ganz verdrängen wird. Diese sieht nur den Weizen, auch am Unkraut nur das, was dem Weizen ähnlich ist, hofft jedenfalls sicher, daß über kurz oder lang alles Unkraut verschwunden sein werde. Das richtige Urteil gewinnen wir nur aus Jesu Wort, und zwar lehrt dieses uns, die jetzigen Zustände zu taxieren vom Ende aus, das die völlige, von Gott vollzogene Scheidung des Unkrauts und des Weizens bringt; danach lernen wir einesteils die totale innere Geschiedenheit dessen, was von Gott und dessen, was vom Satan ist, erkennen, andernteils für das äußere Leben in der Welt das Zusammensein beider ertragen. Die nach der h. Schrift urteilenden sind gleich entfernt von falschen welt- oder kulturseitigen Hoffnungen, wie von Verzweiflung, sie treffen für ihre Erkenntnis, ihr eigenes Verhalten und ihr Arbeiten in Kirche und Volksleben das richtige, indem sie sich aus unserem

Gleichnis folgende Wahrheiten eindringlich machen lassen: 1) es ist gottlob eine Saat Gottes in der Welt, v. 24. 27. 37. 38. In gewissem Sinn gilt dies vom ganzen Menscheitsgebiet; überall sind göttliche Kräfte wirksam, Joh. 1, 4 ff.; 11, 32. Aber erst seit Jesus den guten Samen gesät hat und säen läßt, ist die Welt ein Acker Gottes, auf dem Kinder des Reiches erwachsen. Wo Wort und Sakrament, da ist auch eine Kirche, eine Gemeinde Christi. Also nur nicht verzweifeln! 2) Aber in die Kirche hinein hat der Satan seine böse Saat gesät, v. 25. 26. 28^a. 38^b. 39^a. Analogien für das, was in der Kirche hievon vorliegt, gibt es überall, z. B. in der Kindererziehung. Was speziell die Kirche betrifft, sie ist nun eben in der Welt, kann daher auch das Weltwesen nicht völlig von sich abwehren, Weltkinder, ja Satanskinder sind schon von Anfang an in den Kreis der Gläubigen hineingekommen, vgl. Judas und die apostolischen Briefe, die apokal. Sendschreiben mit ihren Gemeindegildungen. Vollends, je mehr die Wächter schliefen, als die Kirche ganz offiziell Staats- und Weltkirche wurde und alles einließ, wurde sie immer mehr eine Mischkirche, und das ist sie noch. Also sind 3) in dem von Gott besäeten Acker der Welt zweierlei Saaten untereinander, die doch innerlich ganz verschieden sind. a) Außerlich in unserer jetzigen Kirche die beiden völlig zu scheiden, ist unmöglich, v. 29. Und weil dies nirgends gelingt, sollen z. B. Sekten unsere evang. Kirche nicht deswegen, weil sie so wenig Kirchenzucht hat, verachten. Was herauskommt, wenn man in einer großen Mischkirche solche Zucht, Exkommunikation u. s. w. durchführen will, zeigt am besten die Geschichte der katholischen Kirche, die ja so oft mit dem Unkraut und statt desselben ihren besten Weizen (z. B. Waldenser u. dgl.) ausgerottet hat. b) Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch in unsern Mischkirchen heiliger Ernst gegenüber allem Bösen, was in sie eindringt, namentlich teils strenges Wahrheitszeugnis, teils von seiten der einzelnen Gläubigen Weiden der Freundschaft mit Gottlosen u. dgl. stattfinden solle. Ganz falsch wäre es, den innern tiefen Unterschied von Gläubigen und Ungläubigen zu leugnen, alle Getauften gleich zu achten u. dgl. Endlich wo engere Vereinigungen von Gläubigen vorhanden sind — und echte Gläubige suchen solche, aber ohne Verachtung der Kirche —, da soll auch Zucht nach M. 18 stattfinden, obgleich auch hier völlige äußere Scheidung auf Erden nicht gelingen wird. 4) Daher freut sich der Christ und bereitet sich ernst vor auf die einstige, vom Herrn vorgenommene Scheidung, v. 30. 39^b—43. Es kommt die Zeit der Ernte, sie muß kommen, das ist Naturgesetz auch im Reich Gottes. Und wie dann der Landmann das Unkraut wegwirft, so sollen die Ungläubigen ja nicht hoffen, der Ausschließung aus Gottes Reich zu entgehen, vgl. 25, 33 ff. Ihr endliches Los ist entseßlich. Selig und herrlich aber steht dann die vom Bösen und von den Bösen gereinigte Gemeinde da.

13, 31—35. 44—52.

Inhaltsübersicht: Gleichnis vom Senfkorn (v. 31. 32), Sauerteig (v. 33). Zitat von Ps. 78, 2 (v. 34. 35). Gleichnis vom Schatz im Acker (v. 44), Perle (v. 45. 46), Netz (v. 47—50). Schlußwort an die Jünger (v. 51. 52).

Über das Verhältnis zu Mark. u. Luk. vgl. die Vorbem. — B. 31. *σινάπεως*. Die Senfstaude, im Talmud *chardal*, wird in Palästina 8—12 Fuß hoch, so daß kleine Vögel, denen der Same als Nahrung dient, sich in den Zweigen aufhalten. Die Körner sind unter den Samen der auf Feldern und in Gärten kultivierten Nutzpflanzen die kleinsten, cf. 17, 20. S. Niehm S. 1429. Übrigens ist — B. 32 — *μικρότερον πάντων* u. s. w. oratorische Hyperbel und nicht zu pressen. Die Bedeutung der Parabel ist natürlich das Wachstum des Reiches Gottes (inwiefern dieses wachsen kann, s. zu 3, 2) von kleinen Anfängen aus zu einem großen, weitumfassenden Organismus; und zwar dies extensiv (im Unterschied von v. 33). Übrigens ist es nicht möglich, die einzelnen Züge der Parabel ganz strikte in Züge des Gegenbilds umzusetzen. Was ist das anfängliche Korn? was die Vögel? Bei jenem könnte man nach der Analogie von v. 3. 18 f. 24. 37 an das in den Acker der Welt geworfene Wort Gottes denken, allein dieses ist es doch nicht, was zum Baum wird. Denkt man aber an das, was wir „Christentum“ nennen, so muß man bei dem anfänglichen Korn, also dem kleinen Beginn etwa hauptsächlich an die kleine Zahl der Jünger denken; fährt man nun weiter fort, so wäre der Baum die spätere große Masse der Christen, diese scheinen aber doch unter den Vögeln angedeutet, während dann der Baum die objektive Kirche als Anstalt¹⁾ wäre, der sie zugehören. Und doch paßt auch die Deutung der Vögel auf die Christen, genauer die vielen Menschen und Völker, die in die Kirche eingehen, nicht ganz, da der nur vorübergehende Aufenthalt der Vögel auf den Zweigen (von bleibender *κατασκήνωσις*, Steinm., ist direkt nichts gesagt) und das Eingehen der Menschen in die Kirche sich nicht entsprechen. Vollends bei dem Senfkorn an dem Glauben und dessen (der *πραεῖς*) *κληρονομεῖν τὴν γῆν* zu denken (Steinm.) ist Künstelei. Gerade je mehr man für Deutung und vollends Anwendung dieses Gleichnisses immer abwechselnd subjektives und objektives in Betracht ziehen wird und muß, umso mehr wird am besten für die eigentliche Deutung des Gleichnisses nur der allgemeine Sinn festgehalten werden: wie beim Senfkorn, so geht es in der Entwicklung des R. G. d. h. seiner Aneignung von seiten der Menschheit vom kleinsten Anfang zur größten Ausdehnung. — B. 33. *ἐνέκρυψεν εἰς* sie that ihn hinein in —. *ἔως* d. h. und da blieb und schaffte der Sauerteig, bis —. *σάτα* Seah = $\frac{1}{3}$ Epha (was = $\frac{1}{10}$ Chomer); ein Epha aber soll nach den einen 39, nach den andern 20 Liter fassen. S. Niehm S. 934. — Die Bedeutung der Parabel betreffend, so sind vornweg Einzelfragen, wie: wer ist die Frau? in was besteht das *ἐγκρύπτειν* u. s. w.? abzuweisen. Was aber die Hauptfrage betrifft, inwiefern das R. G. mit dem den ganzen Teig durchsäuernden Sauerteig verglichen sei, so ist sicher Thiersch's und Steinmeyers Ansicht falsch, daß der Sauerteig das in die Kirche eingedrungene Verderben nach Lehre und Leben sei (cf. schon Bengel hiegegen); hiefür würde zwar die sonstige bildliche Verwendung des Sauerteigs sprechen, s. 16, 6; 1 Kor. 5, 6 ff.; Gal. 5, 9, allein wenn Jesus dies gemeint hätte, würde er doch eine solche tadelnswerte Entwicklung nicht ganz nur, wie bei den

¹⁾ Vgl. Schmid, die Kirche, Leipzig 1884, S. 32.

andern B., mit *ὁμοία εἶναι ἢ β. τ. οὐ. ζῆμι* u. s. w. eingeführt haben. Vielmehr muß sich das Gleichnis auf etwas dem Reich Gottes selbst, seiner Gotteskraft eigenendes beziehen, aber nicht, wie das vorige, auf sein extensives Wachstum, sondern auf die intensive Kraft, vermöge der die in Christo erschienenen ewigen Lebenskräfte das, was sie sich aneignen, auch ganz, nach allen Seiten hin durchdringen, nicht ruhen, bis das Ganze, das sie ergreifen, ihren, also den Gottes- und Ewigkeitscharakter erhalten hat. Faßt man die Sache konkret, so ist durchaus in erster Linie (vgl. Luther, Erl. N. 24, S. 72 f.) an den einzelnen Menschen, daran zu denken, daß dieser durch die Aneignung des Wortes Gottes eine *καὶνὴ κρίσις* wird, sodaß all sein Leben, seine Kräfte, Thätigkeiten u. s. w. den Charakter des Herrn erhalten, ihm sich zu Dienst stellen u. s. w., das letzte Resultat ist das *δοξασθῆναι*. Faßt alle Ausleger¹⁾ aber denken nicht sowohl an den einzelnen, als an die Gesamtheit und zwar entweder (Bengel) an die *propagatio ecclesiae*, was zum Bild nicht paßt, oder an die innere Durchdringung durch die Kraft des Evang., wie sie seis das Volk (Weiß: „das gesamte Volksleben soll das R. G. durchbringen“, — welches Volk hatte damals wohl Jesus im Auge?), seis die Menschheit erfahren soll, so Keil, besonders Göbel: „dem R. G. wohnt eine Umbildungskraft inne, vermöge deren es immer weiter durchbringend und unaufhaltsam um sich greifend auf die Menschheit eine umgestaltende, ihr seine eigene Natur mitteilende Wirkung üben wird, solange bis sie in ihrer Gesamtheit die Natur des Gottesreiches angenommen hat“. Auch Mösgen redet von schließlich völliger Durchbringung der Welt durch das Himmelreich. Allein diese ganze Anschauung ist entweder ganz falsch, ganz den neutestamentl. Ideen vom Reich Gottes und seiner Stellung zur Welt zuwider, besonders Joh. 18, 36, oder ist das richtige darin nur mit sehr bedeutenden Reservaten zuzugeben: nicht an sich kann und will die Kraft des in Christo erschienenen ewigen Lebens, des erst nach Untergang der Welt aufgerichteten Reiches Gottes, diesen *κόσμος* in diesem Aon durchbringen, eine irdische Staats-, Volks-, Kulturmacht u. dgl. sein, sonst würde es ja selbst zu den *σαλευόμενα* gehören Hebr. 12, 26—28, und niemals wird die Masse eines Volks oder gar der Menschheit „die Natur des Gottesreiches annehmen“; auch kann selbstverständlich überhaupt nur das in dem Leben der Menschheit und Welt, was von Gott stammt, also alles das nicht, was dem *κόσμος* als solchem angehört, vom Christentum angeeignet werden. Wohl aber wird in dem Maß, als Menschen sich bekehren, echte Christen werden und dies in allem, auch in Erfüllung ihrer Erdenpflicht beweisen, der diese beseelende Geist auch seinen Einfluß auf das Zusammenleben derselben mit andern üben, und es kann dieser Einfluß auch in dem einen und andern, was zur Volks- und Staatsordnung gehört, hervortreten; vollends natürlich muß alles, auch die Völkergeschichte u. s. w. den Zwecken des R. G. dienen. Mit alldem aber ist weder Volks- noch Staatsleben, geschweige Menschheitsleben und Welt selbst christlich im eigentlichen Sinn des Wortes und darf und soll die Jenseitigkeits- und Zukunftsnatur des Reiches Gottes nie alteriert werden.

¹⁾ Auch Schmid a. a. O. S. 33 redet von „innerlich umgestaltendem Einwirken auf die Weltverhältnisse“.

B. 34. *χωρίς παραβολῆς* nämlich damals, vgl. übrigens die Vorbem.
 — B. 35 f. z. 1, 22. — *Ἡσαίου* nur *s**, Clem. hom. 18, 15 u. Min., sicher zu streichen, dagegen *κόσμον* nach *καταβολῆς* (om. *s^bB*) zu lesen. — *προφῆτου* *Ἰσάφ* in Ps. 78, cf. David als Verf. von Ps. 110 *ἐν πνεύματι λέγων* 22, 43. Indem *Ἰσάφ* dort seine Schilderung der Geschichte *Ἰσραὴλ* als eine *Thora* für das Volk, als *בְּרָא* und *מִצְוָה*, als ein göttliches Weisheitswort ankündigt, dessen Wahrheitsfuss es beherzigen soll, und indem er von Dingen *מִצְוָה* *וְכִנּוּי* handelt, von den in grauer Vorzeit liegenden Anfängen des Reiches Gottes, thut er auf alttestamentl. Boden das, was Jesus mit seiner Enthüllung der *μυστήρια* des R. G., das im ewigen Rathschluß Gottes ruht und insofern *κεκρυμμένα ἀπὸ καταβ. κοσμου* zum Inhalt hat, in neutestamentl. Weise thut.

B. 44 ff. Die nun folgenden Gleichnisse sind nach v. 36 nur den Jüngern mitgeteilt worden (Weiß: „in der apostol. Quelle offenbar noch zum Volk gesprochen“?). Man kann dies (cf. Göbel) betonen und muß dann darauf hinweisen, daß das, was die beiden ersten sowohl von der Herrlichkeit des im R. G. gegebenen Gutes, als von dem Ernst der Selbstverleugnung zu seiner Erlangung und was das dritte mit Andeutung auf den Menschenfischerberuf der Apostel sagt, vollends dem großen Haufen unverständlich war. — B. 44. *θησαυρῶν* von Gold, Edelsteinen u. dgl. — *ἀγορῶν* nicht einzeln, auf die Kirche u. dgl. zu deuten. — *ἐν ὧν* ohne gesucht zu haben; anders v. 45. — *χαρὰς αὐτοῦ* Gen. obj. — *ἐκρυψε* ob das Verfahren des Mannes juristisch und moralisch korrekt war, kommt selbstverständlich nicht in Betracht. — Bedeutung der B. einerseits: der hohe Wert des im R. G. erschlossenen Gutes, das alles übertrifft, aber auch vor der Welt verborgen ist, der großen Menge unbekannt (cf. 1 Kor. 2, 6 ff.), andererseits: die Pflicht des angestrengtesten Eifers besonders in Welt- und Selbstverleugnung, um sich dieses Gut zu sichern, cf. 19, 21. Von einzelnen Zügen wird man wohl wegen des Unterschieds von v. 45 auch das *ἐν ὧν* ins Gegenbild übertragen müssen, möglicherweise auch, jedoch nicht notwendig das *ἐκρυψε*. Ersteres besagt: das Erlangen des Reichsguts ist reine bloße Gnade, ja manche werden fast, ohne zu wissen, wie (cf. Saulus), durch Gottes Führungen auf den Weg gebracht, der zum Heil führt; man denke z. B. auch an die Art, wie ganze Völker und einzelne als Glieder derselben zur Vernehmung des Evangeliums kommen. Auf etwas anderes macht Göbel aufmerksam, s. zu v. 45. Das *ἐκρυψε* aber deutet Bengel auf *studium et prudentia sanctorum*, prov. 7, 1. Man kann auch an das „Bewahren in einem feinen guten Herzen“ Luk. 8, 15, noch mehr daran erinnern, daß Christen nicht sofort ihr Heiligtum preisgeben, vielmehr dasselbe zuerst recht innerlich, fast in einer Art heiligen Egoismus, sich aneignen u. dgl. — B. 45. *ζητοῦντι* u. s. w. Bild eines schon vor der Bekehrung sittlich und religiös ringenden, Gottesleben suchenden Menschen, act. 10, 35; Röm. 2, 7; aber auch bei ihm ist Gnade, ist ein Fund, wenn er das Reichsgut erlangt. Die Bedeutung dieses Gleichnisses unterscheidet sich von der des vorigen nur durch den schon besprochenen Zug des *ζητεῖν*. Göbel bestimmt das Verhältnis der beiden Gleichnisse nach einer andern, auch nicht unrichtigen Seite dahin, daß das erste die Schwierigkeiten aufdecke, die in der Natur

des Gottesreichs selbst ihren Grund haben, das zweite die, welche in der seitens des Menschen erfordernten Vorbedingung liegen. — B. 47. *σαγίην* u. s. w. cf. zu 4, 19. — *ἐκ παντὸς γένους* nach dem folg. von den innern Artunterschieden, guten und faulen, zu verstehen; also „aus allerlei Art“. Die meisten: von jeder Art, aus allen Arten, was dann auf alle Völker gedeutet wird, s. 28, 19; gut erinnert Steinm. bei letzterer Fassung an Kol. 3, 11; Gal. 3, 28. — B. 48. *σάρκα* tot und daher in Fäulnis übergegangen. — Die Deutung gibt Jesus selbst in B. 49 u. 50. Hiernach liegt durchaus der Nachdruck auf der endlichen Scheidung und dem künftigen verschiedenen Los der im diesseitigen Gang des R. G. äußerlich bei einander befindlichen, innerlich so total verschiedenen Arten von Menschen. Und Belehrung hierüber, nicht Warnung oder „ut discipulos in timore et modestia contineat, ne sibi nuda professione placeant“ (Calv. vgl. Göbel), auch nicht speziell Hinweisung der Apostel als Menschenfischer auf den Tag der Ernte (Steinm.) ist der Zweck der Parabel. Dieselbe gehört nach dem Gesagten am nächsten mit dem zweiten Gleichnis zusammen, unterscheidet sich aber von diesem, vgl. v. 24 ff., 36 ff. folgendermaßen: dort war der Ursprung der bösen Saat aus dem Säen des Satans und damit die Entwicklungsgeschichte des Zueinander von Guten und Bösen von Anfang an, sowie die Unmöglichkeit des scheiden könnens beider ins Auge gefaßt, hier fehlt das beides. Ja in gewissem Sinn wird das Hereinkommen der Bösen in die Kirche, das dort auf den Satan zurückgeführt ist, hier als Folge des Auswerfens des Gottesnezes selbst, was dort dem Aussäen des guten Samens entspricht, dargestellt, cf. 22, 10. Dieses Säen des guten Samens oder Netzauswerfen hat zwei Seiten; dort war nur die *vocatio efficax*, hier ist die *vocatio* überhaupt ins Auge gefaßt. Daher ist hier die Kirche lediglich *coetus vocatorum*, und die Gläubigen sind in gewissem Sinn nicht anders, wie die Ungläubigen, in ihr, sie sind äußerlich darin, wie Fische im Netz, und kaum leise ist angedeutet, daß sie sozusagen allein, wie gute Fische, hineingehören, während die faulen eigentlich gar nicht hineingehören. Dort ist allerdings auch das Zusammensein auf dem Acker ein bloß äußeres, aber nur die Kinder des Reichs sinds, die überhaupt mit dem gesäeten Samen etwas gemein haben. Dort also tritt der Gedanke der engeren Gemeinschaft, der *strictae dictae*, doch auch noch mehr hervor als hier, wo die *Netzgemeinschaft* lediglich die *late dictae* darstellt.

B. 51. Die Frage Jesu ist nur Mittel zum Zweck, um an die Antwort der Jünger dann das Wort v. 52 anzuknüpfen. — *οὐκ* intelligebant, si non perfecte, tamen vere, Bengel. — B. 52. *διὰ τοῦτο*: weil ihr das Gesagte (die Gleichnisse) versteht, so seid ihr, sollt und könnt jedenfalls sein Schriftgelehrte u. s. w., als solche aber beachtet auch, wie es ein jeder rechter Schriftgelehrter hält. — *γραμματαῖς* von neutestamentlichen Erforschern und Lehrern der Schrift nur hier und 23, 34. Als die Schrift, die der hier gemeinte *γραμματεὺς*, der rechte Jünger Jesu, studiert und lehrt, ist (cf. 2 Tim. 3, 16) sicher das A. T. gedacht; und doch wird man (s. d. f.) sagen müssen, in dem Begriff „Schriftgelehrter“ wird das, daß ein schriftliches Wort Gottes vorliegt, hier nicht so betont zu denken sein, daß Jesus nicht auch seine eigene Lehre, obgleich hier noch nicht schriftlich vorliegend, als

Gegenstand und Quelle der Erkenntnis dieses γραμμ. mindestens mit einschließen würde. — μαθητευθεὶς τῇ βασιλ. τ. οὐρανῶν meistens gefaßt: Schüler des Himmelreichs geworden (μαθητεύειν τινί), sodaß dieses (Bengel meton. statt Christus ipse) personifiziert als Lehrer gedacht ist. Doch gesucht; einfacher: Schüler geworden für das Himmelreich (Rec. εἰς τ. βασιλ.), um dieses, seine Wahrheit, sein Leben sich anzueignen, zu verstehen, zu lehren. — Ἰησοῦ τοῦ, cf. v. 44, auch 12, 35; mir ist hier das Gut des N. G. nicht, wie dort, von der sittlich-religiösen, sondern von der intellektuellen Seite gefaßt. Der γραμμ. ist einem reichen Mann verglichen; wie dieser einen Vorrat von Geld, Gütern u. s. w. hat, aus dem er (zu Bestreitung seiner Bedürfnisse, zu Gaben an andere u. s. w.) jetzt dies, jetzt das hervorholt, so hat sich ein solcher γραμμ. durch seine Aneignung des Wortes Gottes einen Vorrat gesammelt von geistigen Erkenntnissen u. dgl., von dem er (12, 35) ἐκβάλλει herausnimmt, um es teils für sein eigenes Leben, teils besonders für sein Lehren zu verwenden, andern zu gut kommen zu lassen — καινὰ καὶ παλαιὰ „neu erworbenes, erst kürzlich gewonnenes und altes, längst befestigtes“; dies ist ganz allgemein (cf. Reil) d. h. von dem zu verstehen, was der Betreffende an dem Punkt, wo er hervorholt, teils längst besitzt, teils neu gewonnen hat, locutio proverbialis de bona copia ex anno praeterito et praesenti, Bengel; also nicht, wie auch Bengel beifügt und schon Jren. annahm, vom Alten und Neuen Testament (Luther: Gesetz und Evangelium), noch weniger (Weiß) παλαιὰ = die allbekannten Gesetze des Natur- und Menschenlebens (diese sind doch nicht für den Schriftgelehrten als solchen spezifisch ein Ἰησοῦς), καινὰ die Himmelreichswahrheiten. Vielmehr die Erkenntnis des Himmelreichs ist damit geschildert teils als ein reicher und mannigfaltiger Besitz, teils namentlich als eine stufenmäßig fortschreitende, immer neu vermehrte geistige Habe; indem der γραμμ. selbst immer tiefer und allseitiger die Wahrheit erforscht, kann er auch, stets neu lernend, stets neu lehren.

Meditation zu 13, 31—35, 44—52.

Die, welche die Geheimnisse des Himmelreichs und seines Entwicklungsgangs von Anfang bis Ende, wie sie Jesus in den Gleichnissen darlegt, mit gläubig verständigem Herzen aufnehmen, können und sollen hiedurch Schriftgelehrte werden, die sich und andere von Stufe zu Stufe in der Lebenserkenntnis führen. Das ist ein hohes Recht, aber auch eine ernste Pflicht, ganz so, wie die innere Lebensaneignung und Bethätigung des Gutes des Himmelreichs ein hohes Vorrecht, aber auch eine ernste Pflicht ist. Das tritt uns in den hier vorliegenden fünf Gleichnissen dadurch entgegen, daß sie uns zur Ermunterung und Mahnung die Lebenskraft (v. 31—33), den hohen Wert (v. 44—46) und das endliche Ziel (v. 47—50) des Reiches Gottes oder drei Wahrheiten vom Himmelreich vorführen: 1) das Himmelreich wird durchdringen a) äußerlich, extensiv, v. 31. 32. Die bisherige Geschichte bürgt dafür, daß das Evang. immer weiter siegreich vordringen, immer mehr Mt. 24, 14; 28, 19 in Erfüllung gehen wird, worin aber nicht, wie manche erwarten, die künftige Befehrung der ganzen Menschheit in Aussicht gestellt ist. Und besonders, nicht wir mit unserer Arbeit (Mission u. s. w.) machen das, es ist des

Himmelreichs eigene Kraft, mit der es zu dem Baum wird, in welchem die Vögel nisten (cf. auch Bf. 84, 1). b) innerlich, intensiv, v. 33. Wo das Evang. in einem Herzen Platz gewonnen, kann und will es (aber freilich „nicht auf einmal, sondern fein und säuberlich mit der Weile“, Luther a. a. D.) alle Kräfte und Lebensverhältnisse durchbringen. Wer eine neue Kreatur ist, zeigt dies nicht bloß auf dem einen und andern Lebensgebiet, sondern auf allen und in allen Beziehungen. Sodann im großen Ganzen: Alles, was in der Welt von Gott stammt, kann und muß dem Evang. sich zu Dienst stellen. Aber wiederum: von Weltverklärung u. dgl. im Diesseits weiß die Bibel nichts. 2) Das N. G. ist das höchste Gut, jedes Opfers wert, v. 44—46. a) Schatz und Perle, aber verborgen vor der Welt. Diese sieht auf irdischen Glanz und weiß von Ewigkeits- und Geistesherrlichkeit nichts. Und doch ist dieses Gut das einzige, was uns, für die Ewigkeit geschaffene Menschen wahrhaft reich macht und befriedigt. b) In uns allen ist auch ein Sehnen hienach, manche suchen auch, wie der Kaufmann, da und dort nach etwas, was sie über Welt und Zeit hinausheben und im Innersten glücklich machen soll. Wo aber ist solches? Jedes treue Suchen (Röm. 2, 7) wird belohnt; aber Gnade ist's, die das Gut finden läßt. Dies tritt vollends bei denen hervor, welche, ohne Gott und ewiges Leben gesucht zu haben, den Schatz finden, von Gott ergriffen und zum Heil geführt werden. Aber c) immer gilt es, alles für den Schatz, die Perle hinzugeben, Selbst- und Weltverleugung, treue Bewahrung u. i. w. Dazu treibt endlich auch der Blick auf das Ende, der uns zuruft: 3) Sieh zu, daß du einst als würdiger Bürger des N. G. erfunden werdest, v. 47—50. a) Auf Erden kommen durch das Netz, die *vocatio* in Wort und Taufe, allerhand Leute in der Kirche zusammen, faule und gute Fische d. h. geistlich tote und lebendige Menschen. Also sei man damit, daß man überhaupt in der äußern Kirchengemeinschaft sich befindet, ja nicht sicher. b) Erst das Ende, dieses aber gewiß bringt Scheidung. Und Jesus schließt ernst warnend mit der Schilderung des Loses der Verworfenen.

13, 53—58.

Inhaltsübersicht: Jesus in Nazaret (v. 53. 54a), die Verwunderung der Leute (v. 54b—56), Jesu Antwort und Verhalten (v. 57. 58).

Daß diese Erzählung nicht bloß mit Mark. 6, 1 ff., sondern auch mit Luk. 4, 16 ff., welche beide freilich in anderem Zusammenhang stehen, zudem die bei Luk. viel ausführlicher ist, identisch ist,¹⁾ ist uns zweifellos, vgl. auch zu 4, 12, während Storr, Wieseler, Meyer, Keil u. a. Luk. 4 für eine andere Begebenheit halten. Auch der Schluß bei Luk. (gewalttames Attentat auf Jesus) ist mit dem Schluß bei Matth. und Mark. nicht unvereinbar. B. 53. ἐτελесе—μετῆρε, finem fecit tantisper habitandi in Capernaum. Deinceps Jesus ab Herode exagitatus minus uno loco mansit, Bengel. Vgl. auch die Vorbem. zu Kap. 13: Jesus macht nun, wie innerlich, so auch äußerlich einen Abschluß mit seiner bisherigen Thätigkeit in und bei Kapernaum. — B. 54. πατρίδα 2, 23. — πόθεν

¹⁾ Vgl. auch Jakobsen in Hilgenfelds Zeitschrift 1888, II S. 135 ff.

u. s. w., verächtlich, hochmütig: wir, seine Mitbürger sollten doch wissen und wissen nicht, woher er das haben will; also kanns nur erschwindelste Annahme eines Menschen sein, der mehr sein will, als seine Mitbürger. Die zwei Punkte aber, auf welche sie hinweisen, σοφία αὐτῆς (deiktisch auf das ἐδίδασκε) und δυνάμεις entsprechen den zwei Hauptthätigkeiten Jesu, Lehren und Wunderthun. — B. 55. Kennen wir denn nicht seine und zwar einfach bürgerlichen, geringen Familienverhältnisse genau? Wie soll damit sein Auftreten als besondern Gottesgesandten stimmen? Charakteristisches Beispiel der Art, wie die Welt κατὰ σάρκα urteilt. Namentlich ist auch die nominelle, detaillierte Aufführung der Verwandten bezeichnend. — ἀδελφοί s. z. 12, 46. — B. 56. αἱ ἀδελφαὶ sind nirgends mit Namen aufgeführt. — B. 57. ἐσκανδαλίζοντο s. z. 5, 29; 11, 6. Seine so wohl bekannten (die Welt schätzt nur das unbekannte, geheimnisvolle) und geringen Familienverhältnisse sind für sie ein Hindernis, zur Anerkennung seiner geistlichen Hoheit zu kommen. In propheta sunt duo, quiddam commune, vulgare, naturale, domesticum, et quiddam eximium, coeleste, spirituale, publicum; hoc non observant, qui illud norunt, Bengel. — οὐκ — εἰ μὴ: absoluter Ausdruck für eine natürlich nur relativ gültige Wahrheit. Im deutschen entspräche die Ausdrucksweise: wenn irgendwo, so ist er in seiner Vaterstadt nicht angesehen. — B. 58. οὐκ ἐποίησε δυν. πολλ., Mark. οὐκ ἔδύνατο. Der Unglaube hindert nicht objektiv das Wunderthun, als ob ein Wunder überhaupt nur als geglaubtes existieren würde. Aber er hindert den nach ethisch-religiösen Grundsätzen seine Wunderkraft bethätigenden Herrn, dieselbe da, wo er gar keine Receptivität findet, auszuüben.

Meditation zu 13, 53—58.

Das Wort Joh. 1, 11 bewährt sich hier, und leider findet es, wie es ja seine Analogieen schon in gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen hat, immer neu seine Anwendung; gerade die, welche Christum kennen sollten und könnten, sind oft am unempfänglichsten gegen ihn; sie erfahren dann aber auch am wenigsten seine Herrlichkeit. Jesus verworfen von den Seinen, 1) das Verhalten der Nazarener, v. 53—56. Der Grund war nicht bloß Neid gegen den großen Mitbürger, sondern die Ungeneigtheit und Unfähigkeit, die göttliche Herrlichkeit und Vollmacht in der ihnen gewöhnlich vorkommenden, irdisch geringen und so gut bekannten Erscheinung Christi zu erkennen, das Gegenteil von Joh. 1, 14, cf. dagegen Jes. 53, 2 f. Dem ordinären Sinn muß das göttliche auch äußerlich imponieren, wenn er sich beugen soll, während Jesus auf solchen Glanz verzichtet (11, 19). Nur die nach ewigem, geistlichem ringenden Seelen erkennen Seine Herrlichkeit. Auch in unserer Zeit tritt jener Nazarenersinn hervor in dem (nicht mehr bloß vom Katholizismus gepflegten) Streben, das Christentum (die evang. Kirche) vor der Welt Augen imponierend, großartig, mächtig u. dgl. darzustellen. 2) Das Verhalten Jesu: a) in seinem Wort, v. 57 spricht sich teils die Wehmut, die ihn erfüllt, teils besonders die Erkenntnis aus, daß es nicht anders sein kann. Echte Jünger Jesu geben sich ebenfalls keinen Selbsttäuschungen hin, betreffend äußere glänzende Erfolge des Christentums und lassen sich so wenig, wie etwa Jesus durch seine Heimatliebe hiezu hätte verführt

sein können, durch irdische Rücksichten dazu bestimmen, vom einfachen Weg Christi in ihrem Leben und Wirken abzugehen. Traurig aber ist und bleibt es, daß auch bei uns fast, je mehr man Jesum bekannt macht, umsomehr das Herz der Menge von ihm sich abwendet. b) Das Thun Jesu, v. 58, beweist, daß Er der Heilige ist, welcher auch seine Wunder- und Liebesmacht nur da anwendet, wo Empfänglichkeit vorhanden ist. Wie viele erfahren das noch heute, wenn sie z. B. in Not ihn als Helfer suchen, ohne zu glauben. Als Vorbild aber für unser Verhalten kann Jesu Thun hier insofern in Betracht kommen, als auch wir unser Heiligtum nicht gemein machen, das höchste und beste, was wir von Jesu haben, nur da aus uns herausgeben können und sollen, wo empfänglicher Boden da ist, vgl. 7, 6. Es vollzieht sich eben immer und muß sich vollziehen eine Scheidung zwischen denen, die mit Ihm — und denen, die wider Ihn sind.

Kapitel 14.

14, 1—12.

Inhaltsübersicht: Des Herodes Urteil über Jesus (v. 1. 2), begründet durch die Erzählung von Johannis Ermordung (v. 3—12); genauer: Gefangennahme des Bußpredigers (v. 3—5), Tanz der Tochter, Versprechen des Königs und Erfüllung desselben (v. 6—11). Nachricht an Jesus (v. 12).

Vgl. Mark. 6, 14—29; Luk. 9, 7—9; auch 3, 19. 20; bei Luk. fehlt die Erzählung vom Tanz der Herodiastochter u. s. f. — B. 1. ἤκουσε, daß diese Kunde von Jesu überhaupt die erste gewesen, die an H. gelangte, ist in unserer Stelle nicht gesagt; wohl aber war sie die erste, welcher er Aufmerksamkeit schenkte und welche dann das im folgenden berichtete Urteil des H. hervorrief. Übrigens vgl. Bengel: novis rebus perstrepunt aures et aulae regum; sed spiritualia ubique didita vix tandem eo perferuntur. — Ἡρώδης ὁ τετραρχῆς cf. zu 2, 1: H. Antipas, Sohn des H. des Großen, nach dessen Tod bei der Teilung seines Reiches i. J. 4 Tetrarch von Galiläa und Peräa, zuerst mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas vermählt, verstieß diese, um Herodias, Enkelin des H. des Großen, Gattin von dessen (und der Marianne) wenig bekanntem Sohn Herodes (Philippus s. u.) zu heiraten. Später erscheint H. Antipas im N. T. noch Luk. 23, 7 ff. Im Jahr 39 wurde er von Caligula abgesetzt und nach Gallien verbannt, s. Niehm S. 603. — B. 2. παῖσι, פְּרִיזִי z. B. Gen. 40, 20, Hofleute. Bengel: in terrore magni cum parvis promiscue loquuntur; Wich.: „die Furcht macht den König zum Vertrauten seiner Diener“. Bei Luk. 9, 7 (cf. Mark. 6, 14 Lesart ἐλεγον) sind es τινες, die so reden, und H. verhält sich skeptisch dazu. Dies sachlich kein Widerspruch mit unserer Stelle, sondern das Schwanken ist bezeichnend für den Kampf zwischen bösem Gewissen, das hier bei Matth. —, und dem Leichtsinne, der bei Luk. redet. — αὐτός: er, nur er kann es sein. So spricht das böse Gewissen. — ἡγέρθη, ob H. sonst in jadducäischer Weise die Auferstehung leugnete, kommt nicht in Betracht. Nicht bloß handelt es sich nicht um Auferstehung im gewöhnlichen Sinn, sondern hauptsächlich, die abergläubische Angst des bösen Gewissens kummert

sich nicht um Theorien des Verstandes. — *διὰ τοῦτο*, eben als Auferstandener kann er dies. Als Lebender hat Joh. nach Joh. 10, 41 keine Wunder gethan. — B. 3. *ἔδωκε* möglich, den Aorist im Sinn des Plusquamperf. zu fassen. Doch kann auch das Ganze einfach als nachgeholtter historischer Bericht genommen werden (Weiß). — *φυλακῇ* cf. zu 11, 2. Nach unserer Stelle v. 6. 8. 10. 11 spielt jedenfalls die hier berichtete Geschichte an demselben Ort, wo Joh. gefangen lag, also muß damals Herodes in Machärus sich aufgehalten haben. Die Angabe des Josephus betreffend Machärus als Gefängnis des Joh. zu bezweifeln und das Ganze in die Residenz des H., Tiberias, zu verlegen (Glöckler, Hug), ist nicht genügender Grund vorhanden; noch weniger aber ist es berechtigt, die Darstellung der Ev. vom Grund dieser Verhaftung des Joh. durch H. als ungeschichtlich hinzustellen (gegen Beyerlag, L. J. II S. 156). — *Φίλιπ.* fehlt hier nur in D, Cod. Ital., Vulg., steht Luk. 3, 19 nur in ACK u. f. w., bei Mark. 6, 17 in allen Kod. Die Annahme von Em., Schürer (vgl. bei Niehm S. 605) u. a., daß, da der erste Mann der Herodias bei Josephus nur Herodes heißt, eine Verwechslung mit dem Tetrarchen Philippus, dem jüngsten Sohn des Herodes von der Kleopatra vorliege, ist nicht begründet; nichts hindert anzunehmen, daß jener Sohn Herodes auch den zweiten Namen Philippus trug. — B. 4. *ἔλεγεν αὐτῷ* frei ins Gesicht wie sein Vorbild Elia. Bei welcher Gelegenheit, ist unbekannt. — *οὐκ ἔξεστι* Lev. 18, 16; 20, 21. — B. 5. Den näheren Bericht s. Mark. 6, 19. 20. Die Herodias, diese neutestamentl. Isebel, war es, welche direkt auf den Tod des Joh. lossteuerte. Herodes selbst schwankte hin und her zwischen Angst, ehrerbietiger Scheu, ja einer gewissen Hingezogenheit zu Joh. und zwischen Billigung jener Absicht seines Weibes, weil er ja doch auch gern des Bußpredigers los wäre. — B. 6. *γενεσίοις* ohne Zweifel = *γενέθλια* מִלְּבִיטֵי Gen. 40, 20. Bengel: dies illustres magnum comitatur peccandi periculum. — *ὤρχησατο* in die Lüsterheit erregender Weise. Bengel: res levis ansa rei gravissimae. — *θυγάτηρ* sie hieß Salome. — *μέσῳ* sc. der Gäste, also im Festsaal. — B. 7. *ὄθρην* weil der Tanz ihm gefiel, zum Lohn für das Vergnügen. — B. 8. *ὥδε* eben hier an dieser Stelle. Sie fürchtet, es könnte den König gereuen und will ihm alle Möglichkeit, um die Sache herumzukommen, abzuschneiden. — *ἐπὶ πίνακι* u. f. w. man beachte die Rohheit dieses gesunkenen vornehmen Weibes. — B. 9. *λυπηθεὶς* paßt ganz zu dem v. 5 Gesagten. Er hatte ja freilich selbst auch den Tod des Joh. gewünscht; aber nun, da eine unerwartete Wendung diesen Gedanken, ja Wunsch zur eigenen That machen soll, bebt sein Gewissen doch zurück, und seinem bessern Ich, sowie seinem weichen Gemüt thut es doch leid um den Mann, dem er seine Hochachtung nicht versagen kann. — *διὰ* u. f. w. weil er an seinen Eid sich gebunden glaubt und in falscher Scham den Vorwurf der Wortbrüchigkeit von seiten der Genossen, vor denen er auch seine Stieftochter nicht mit Schanden bestehen lassen mag, fürchtet. — B. 10. 11. Anschaulicher, einfacher, aber umsomehr ergreifender Bericht von der entsetzlichen That. — B. 12. *ἐλθόντες ἀπήγγειλαν* u. f. w., man sieht, wie das in Kap. 11 erzählte die innere Gemeinschaft zwischen Joh. und Jesus so wenig alteriert hat, daß des ersteren Jünger, vielleicht von ihm selbst dazu angewiesen, sich nach seinem

Tod an Jesum als den wenden, der in erster Linie bei der Sache interessiert ist. Wo Jesus damals sich befand, ist nicht gesagt, vgl. v. 13. 14.

Meditation zu 14, 1–12.¹⁾

Ein ungemein reiches, aber grauenhaftes Bild des Falls von Stufe zu Stufe, von Sünde zu Sünde. Erste Stufe: Der ehebrecherische König verschmäht das Wort des Bußpredigers und wirft diesen ins Gefängnis, aber die Folge ist böses Gewissen, innere Umgetriebenheit bis zu abergläubischer Angst, v. 1–5. Also: Sündenlust, besonders Wollust, Haß gegen Gottes Wort und dessen Vertreter; Gewissensunruhe, auch jetzt noch oft mit Aberglauben verbunden. Zweite Stufe: von einem lusternen Tanz erregt gibt H. ein leichtsinniges, ebenso übermütig frivoles, wie törichtes Versprechen, wird zum Werkzeug in der Hand eines gemeinen Weibes und muß das büßen mit Trauer eines Herzens, das gefangen ist und aus den Banden der Ungerechtigkeit nicht mehr herauskommt, v. 6–9^a. Also: neues, tieferes sich hineinstürzen in Fleisch- und Weltlust, wozu vielleicht ein relativ berechtigter Anlaß eines Festes u. dgl. dienen muß. Eitles großthuendes Reden und Versprechen. Gefangengenommen werden unter die Sünde und unter Sünder, namentlich solche, die wissen, was sie wollen; die Schwächlinge werden den Starken zum Raub (cf. Pilatus gegenüber den Hohenpriestern). Dritte Stufe: Statt umzukehren und die Sünde des frivolen Versprechens durch Buße zu sühnen, glaubt H. in falscher Ehrliche und Menschenfurcht sich gebunden; die sein sollende Konsequenz macht ihn zum Mörder des Unschuldigen, v. 9^b–11. Also: wende deinen Fuß, ehe es zu spät ist, sonst geht es dem Abgrund unaufhaltsam entgegen. Meine ja nicht, wenn du (3. B. eben durch ein Versprechen) a in der Sünde gesagt, du müßtest auch b sagen. Beharren im eigenen Wesen, Ehre, Ansehen u. dgl., statt sich selbst zu demütigen, ja auch Erniedrigung vor Menschen sich gefallen zu lassen, ist der sicherste Schritt zum tiefsten Falle. Der Schluß, v. 12 hat in der Wehmut einen Trost: Jesus erfährt alles, zu Jesu weist auch des Joh. Tod seine Jünger. Wohl dem, der durch Anschluß an Jesum sich retten läßt.

14, 13–21.

Inhaltsübersicht: Jesus zieht sich in die Wüste zurück, das ihm nachziehende Volk erweckt sein Mitleid (v. 13. 14), er fordert die Jünger auf, für Speise zu sorgen, was sie für unmöglich erklären (v. 15–17). Nun sättigt er 5000 Mann wunderbar (v. 18–21).

Parallel sind Mark. 6, 31–44; Luk. 9, 10–17 (Joh. 6, 1 ff.). Über einen Unterschied im Anschluß an das vorangehende s. 3. v. 13. — B. 13. ἀκούσας sc. die Nachricht vom Tod des Johannes v. 12. Hiernach hat man den Eindruck, Jesus ziehe sich zurück, zwar nicht (Weiß) um der nun etwa auch auf ihn sich richtenden Verfolgung des Herodes zu entgehen, wohl aber, um auf diese traurige Botschaft hin in der Stille sich zu sammeln. Aber nach Mark. u. Luk. geschieht es, um auf die Rückkehr und Botschaft der Apostel von ihrer Aussendung mit diesen, denen er

¹⁾ Vgl. d. Verf. Predigten und Schriftbetrachtungen Nr. XXIX (über das Tanzen).

ein ἀναπαύσθαι gönnt (Mark.), in der Stille zusammen zu sein. Natürlich schließen sich diese beiden Motive nicht aus, aber für Matth. ist das letztere nicht vorhanden, cf. auch zu 11, 25. — ἐκεῖθεν nach dem folgenden: eine am See gelegene, aber nicht näher bezeichnete Lokalität. — εἰς τόπον ἔρημον nach Lukas: bei Bethsaida (Julias) im Ostjordanland. Dieses lag im Gebiet des Tetrarchen Philippus. — κατ' ἰδίαν nemine assumpto nisi discipulis, Bengel. — περὶ im Unterschied von ἐν πλοίῳ. — B. 14. ἐξελθὼν aus dem verborgenen Ort, wo er sich aufgehalten. — ἐσπλαγχνίσθη nach Mark., weil sie wie Schafe ohne Hirten waren. Und als die Thätigkeit, womit Jesus sein Erbarmen zeigte, hebt er das Lehren hervor, Matth. das Heilen; Lukas nennt beides. — B. 15. ὁψίας verglichen mit v. 23 muß hier der sog. erste Abend, von nachm. 3 Uhr an, gemeint sein. — οἱ μαθηταὶ λέγοντες: nach Joh. 6, 5 geht die Initiative, betreffend die leibliche Versorgung der Menge, von Jesu selbst aus. — ἡ ὥρα „die Stunde ist bereits vorüber“ sc. wo sie eigentlich hätten fortgehen sollen, wenn sie noch rechtzeitig in den Dörfern Speise kaufen wollten (cf. Weisß. Zur Übers. von Meyer, Keil „Tageszeit“ paßt das Verb παρῆλθε nicht). Immerhin, ist nach dem folg. zu ergänzen, kann es jetzt eben noch reichen. — B. 16. δόξε u. s. w. Gefünstelte Ausgleichung alles einzelnen mit Joh. 6, 5 ff. ist nicht nötig. Es handelt sich um zwei, in der Hauptsache übereinstimmende, im einzelnen frei gehaltene Berichte. Im Verhalten Jesu selbst aber beachte hier, wie v. 18 u. 19, die überlegene Geistesruhe, Sicherheit und einfache Klarheit des Auftretens. — B. 19. ἀναβλέψας cf. Mark. 7, 34; Joh. 11, 41; 17, 1. — εὐλόγησε sprach die ܡܠܝܚܐ; die gewöhnliche jüdische Formel, das Brot betreffend, war: „gesegnet (gepriesen) seist du Jehova unser Gott, ewiger König, der das Brot hat aus der Erde hervorgehen lassen“ (vgl. Wich.). Auch das εὐλόγησεν αὐτοὺς (sc. die Brote und Fische) bei Luk. 9, 16 besagt nicht mehr, als dieses Sprechen des Lobes Gottes über der Gabe. (Dies gegen Weisß, Leben Jesu II, 199.) Tischgebet bei Jesu cf. noch 15, 36; 26, 26; Luk. 24, 30; bei Paulus 1 Tim. 4, 4. 5. — ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ u. s. w. Man vergleiche, wie die Wette eine Berechnung anstellt, wie oft entweder Jesus selbst — nämlich wenn schon unter seinen Händen sich das Brot vermehrte — oder die Jünger die Hand ausstrecken mußten, um dieser Menschenmenge die Brote mit Fischen zu übergeben; so sieht man, wie thöricht es ist, bei dem ganzen Wunderakt sich in nähere Untersuchungen einzulassen. Wenn, was dem Bibelgläubigen selbstverständlich ist, dieses Wunder wirklich geschehen ist — es sich also auch nicht bloß um eine „allegorische Erzählung“ zur Darstellung „des grenzenlosen Vertrauens auf Jesu Hilfe“ (Weizsäcker, ap. B. A. S. 600) handelt —, so ist die Hauptsache an demselben so groß, daß man solche Nebenfragen, wie: in welchem Augenblick die Verwandlung, in welcher Weise die Austeilung vor sich ging u. dgl., einfach auf sich beruhen läßt und es Gott zutraut, er werde auch in den Nebenumständen alles recht gemacht haben. Was sodann gerade die Hauptfrage betrifft, so ist es ebenfalls einzig richtig, auf alle Versuche, den Charakter und die Art des Wunders sich vorstellig zu machen, zu verzichten. Vollends kann keine Rede davon sein, einen Kompromiß mit der Wunderleugnung einzugehen, nach Art des Weisß'schen „Vorsehungs-

wunders“. Denn wenn Weiß darauf rekurriert, es werde der zuerst vorhandene kleine Vorrat kraft göttlicher Fügung sich durch die Willigkeit derer, die Vorräte bei sich hatten, diese auch den andern mitzuteilen u. dgl., sich ungemein vermehrt haben (L. J. II 200), — ganz ebenso Beryslag L. J. I S. 310 f., II 256 — so ist das kein Wunder mehr, am wenigsten das Wunder, das die Evangelisten erzählen wollen. Diese, und zwar nicht erst „der späteste unserer Berichte, Joh. 6, 13“, sondern alle meinen ganz offenbar, eben durch die fünf Brote und zwei Fische, nicht durch sonst woher gewonnene Speisen, seien die Fünftausend gespeist worden, und eben von dieser aus den fünf Broten hergestellten Speise seien hintendrein (v. 20) die Brocken, welche zwölf Körbe füllten, übrig geblieben. Vgl. die vortrefflichen Bemerkungen von Wichelhaus S. 245 ff. Den Zweck des Wunders aber gibt unser Evangelist deutlich genug an, v. 16 f.: „es ist voll der Ehre Christi, der die von ferne Gefommenen und von Ihm Angenommenen auch leiblich erquicken will“ (Wich.). Wir Menschlein werden doch Jesu nicht Vorschriften darüber machen wollen, ob und wie und wann er Seine Herrlichkeit offenbaren soll dürfen. Daher können wir auch Steinmeyers Ausführungen (apol. Beitr. I S. 239 ff.) höchstens für die Anwendung, nicht aber für die Exegese des Abschn. gelten lassen, daß nämlich Jesus durch dieses Wunder zugleich habe den Jüngern (das *ὁμῶς* v. 16 wird sehr betont) wie den Befehl, so die Verheißung geben wollen, daß sie allezeit in seinem Namen dem Volk würden seine Speise gewähren können, vgl. 2 Kor. 9, 8. 10. 11. 15. — B. 20. *κλασμάτων* Brodstücke. — *δώδεκα*, es ist ansprechend, daran zu denken, daß jeder der zwölf Apostel einen Korb voll sammelte.

Meditation zu 14, 18–21.

Die Erzählung ist ein thatächlicher Kommentar zu Matth. 6, 25 ff. In diesem Fall hat Jesus das, daß der Mensch vom Wort Gottes lebt (4, 4), durch ein besonders hohes Wunder bewiesen. Wir haben auf derartige wunderbare Durchhilfe keinen Anspruch; aber in der Sache bleibt es dasselbe, ob Gott in außerordentlicher oder in sonstiger, mehr unsern gewöhnlichen Erfahrungen entsprechender Weise für unser Leben auf Erden sorgt. Wir sehen: der Herr allein ist's, der sorgen muß, aber er sorgt und hilft auch immer. 1) Nur Er kann es; denn wie das Volk damals in der Wüste, v. 13–15, so können auch wir, selbst in Tagen der Gesundheit, des arbeiten könnens, des Wohlstandes u. s. f., geschweige in Zeiten der Not, von uns aus nicht das geringste selbst machen, daß wir durchkommen. Es hängt ja in unserem Leben alles an Verhältnissen, sog. Zufällen u. s. w., die ganz von uns unabhängig sind. Aber 2) gottlob, Er will, wie er kann, v. 16–18. Aus Mitleid hat er des Volks sich angenommen, in Geisteshoheit, recht wie ein Herrscher trifft er seine Anordnungen. Wie sticht davon der Jünger (vgl. die Darstellung des Joh.) und so oft auch unser Kleinglaube, unser Rechnen (vgl. das Lied Hillers „die ihr bei Jesu bleibet“) und Voraussorgen ab. Was können wir Besseres thun, als „ihm mit Vertrauen auf die Hände zu schauen“, Ihn sorgen zu lassen und unsererseits eben unsere Pflicht thun. 3) Er führt alles zum guten Ziel, v. 19–21. Gott ist mit Ihm, zu Gott schaut er auf, sein Gebet mehrt den

Vorrat auf wunderbare Weise. So ist Er noch immer, mag er nun es auf diese oder jene Weise machen, Er hilft. Lernen wir von Ihm beten, (auch bei Tisch), Seine Brocken sammeln, treu haushalten. Wir werden immer Grund haben, Ihn zu preisen.

14, 22—36.

Inhaltsübersicht: Jesus betet in der Einsamkeit (v. 22. 23). Den auf dem Meer notleitenden Jüngern kommt Er, über das Meer hinschreitend, zu Hilfe (v. 24. 25) und gibt sich ihnen, die ihn für ein Gespenst halten, zu erkennen (v. 26. 27). Petrus geht auf sein Wort hin zu ihm auf dem Meer (v. 28. 29), kommt aber durch Kleinglauben in Gefahr, Jesus rettet ihn (v. 30. 31). Anbetung der Leute im Schiff (v. 32. 33). Ankunft auf dem Westufer, heilende Thätigkeit Jesu (v. 34—36).

Vgl. Mark. 6, 45—56; Joh. 6, 16 ff. — B. 22. ἰνάγκασε er will allein sein mit dem Vater, dessen mächtige Hilfe er so eben erfahren hat. Die Jünger, die, wie es scheint (ἡγάγε.), bei ihm bleiben wollten, schickt er voraus, dann entläßt er (wohl durch segnendes Abschiedswort) das Volk, von welchem er zudem nach Joh. fürchten muß, es werde ihn in seinem Enthusiasmus wegen des Wunders zum König ausrufen, vgl. zu 8, 4; 9, 30; 12, 16 ff. In dem ἕως ἀπολύσῃ liegt, daß Er die Jünger nicht einmal bei der Entlassung des Volks gegenwärtig haben will, wohl weil er fürchtet, sie könnten auf jene Gedanken des Volks eingehen. Zugleich deutet das ἕως u. s. w. an, daß er ihnen sagte, er werde nachkommen, wenn er das Volk entlassen habe. Das ist kein Widerspruch mit seinem Verhalten v. 23, wenn er nil dixisse videtur se precaturum, Bengel, sodaß am Ende gar Jesus nicht voll die Wahrheit gesagt hätte. Denn das ἕως ἀπολύσῃ schließt anderes, was er etwa auch noch thun wollte (das Beten) nicht aus. Vgl. noch Bengel: exemplum prae-buit precandi in occulto. — B. 23. τὸ ὄρος, der in der Nähe befindliche Berg. ὄρος nicht um dem Himmel näher zu sein (vgl. das Beten überhaupt in loci editi act. 10, 9), sondern ob solitudinem, Bengel. — κατ' ἰδίαν in tali secessu res gestae sunt maximae inter Deum et mediatorem. — προσευξασθαι und zwar lange, s. v. 25. Jesus zieht in solcher Gebetsstille neue Kraft aus Gott in sich, und beweist das dann auch v. 25 ff. 32 f. — B. 25. τετάρτῃ φυλακῇ nach römischer Einteilung der Nacht, welche die Juden statt ihrer früheren von 3 Nachtwachen à 4 St. seit Pompejus angenommen hatten, nämlich 4 Nachtwachen à 3 St., die vierte dauerte von morgens 3—6 Uhr. — ἦλθε weil er nach Mark. (vgl. den Zusammenhang unseres B. mit v. 24) die Not der Jünger sah. Michelhaus: „wie die Liebe selbst im gewöhnlichen Leben Flügel machen und zu außerordentlichen Dingen befähigen kann, so trägt sie den Sohn des Menschen leichten Fußes über die Meereswogen“. — περιπατῶν daß ein wirkliches Gehen auf dem Meer hier, wie Mark. 6, 48 und Joh. 6, 19 (überall περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ.; resp. τὴν θαλ.) gemeint ist, kann man nicht leugnen. Und Umdeutungen des Wunders, wie sie Weiß (Z. J. II 213) gibt, sind von bibelgläubigem Standpunkt aus unmöglich; auch die eigentümliche Art der johanneischen Erzählung, deren Differenzen, besonders Joh. 6, 21 mit Matth. v. 32 u. Mark. 6, 51 anzuerkennen sind, ändert für die Hauptsache, das wirkliche Wandeln auf dem Meer, nichts. Wenn

man nun hinzunimmt, daß nach v. 29 auch Petrus, solange er durch den Glauben sich gleichsam Jesu ähnlich machte, auf dem Meer zu wandeln im stand war, so muß man das Wunder, das freilich über unsere Vorstellung, vollends über sein sollende Analogieen in sonstigen Erfahrungen¹⁾ durchaus hinausliegt, erklären als beruhend auf der durch die Macht des Geistes, des Glaubens geschehenden Aneignung göttlicher, über die Naturgesetze erhabener Kraft. Betr. den Zweck des Wunders, vgl. die Bem. zu v. 19. — B. 26. *πάντασμα* cf. Luk. 24, 37; act. 12, 15. Selbstverständlich folgt aus solchen Privatmeinungen der Jünger (vollends vor Pfingsten) nichts für die Frage nach der Berechtigung des Gespensterglaubens. — B. 27. *Φαρσεῖτε* u. s. w., der für Jesum und seine Boten bezeichnendste Zuspruch, vgl. 17, 7; 28, 5; apoc. 1, 17 u. s. w. — B. 28. Die hier folgende, für Petr. so sehr charakteristische Geschichte nur bei Matth. Ihre Zeugnung bei Weiß (Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte) s. L. J. II 214. — *κέλευσον* nur auf ein Befehlswort Jesu, auf dieses hin aber ohne weiteres wagt er so etwas; egregius motus fidei, Bengel. — B. 29 u. 30. Bengel: qui se ultro offert, ab eo plus postulatur, magis tentatur, potentius servatur. *ἀρξάμενος καταποντίζεισθαι* nach v. 31 deswegen, weil in der Furcht vor der Elementargewalt sein Glaube an die über alle irdischen Mächte erhebende Kraft Jesu alteriert wurde, und damit verlor er auch, wie Bengel bemerkt, seine natürliche Kraft und seinen natürlichen Mut, er der doch nandi peritus war, Joh. 21, 7. — B. 31. *ἐδίπτασας*, dies das Gegenteil von glauben, 21, 21; Röm. 4, 20; 14, 23; Hebr. 11, 1; Jak. 1, 6; 1 Tim. 2, 8. — B. 32. *αὐτῶν* sc. Jesus und Petrus. Dies zusammen mit v. 34 ein nicht auszugleichender Widerspruch mit Joh. 6, 21; vgl. zu v. 25. — *ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος* vgl. 8, 26. — B. 33. *οἱ ἐν τ. πλοῖφ*, die übrigen Jünger und die etwa außer ihnen vorhandenen Schiffsleute. Daß bloß die Jünger gemeint seien (Weiß), folgt aus v. 22 nicht. — *υἱὸς Θεοῦ* s. 3, 29, hier zum erstenmal im Mund von Menschen. Das hier berichtete Glaubensbekenntnis streitet nicht mit dem Entsetzen, das nach Mark. 6, 51. 52 der beherrschende Eindruck bei den Jüngern war. Matth. sagt nicht, dieses Glaubensbekenntnis sei ein freudiges gewesen. — B. 34. Genesareth, *נַחֲשֶׁת* Stadt in Naphthali, Jos. 19, 35; von ihr hat das galil. Meer den Namen „Meer Rinnereth“. Das „Land G.“ ist eine ungefähr 1 St. lange und 20 Min. breite Ebene, etwa von der Mitte des Westufers an gegen Norden sich hinziehend. Vgl. Riehm S. 487 f. — B. 36. *ἄψονται τ. κρασπέδον* u. s. w. s. 3, 9, 20. Einfache Erklärung bei Luk. 6, 19 *ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο*.

Meditation zu 14, 22–30.

Das Leben Jesu, sowohl was sein Thun, als was sein eigenes Erfahren betrifft, ist doch ein ganz einzigartiges, überall tritt die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater zutage. Welche Macht über die Natur in unserem Text, aber auch welche Liebe, in deren Dienst diese Macht steht. Aber auf Seite der Menschen ist

¹⁾ Vgl. Krehler, myst. Erscheinungen u. s. w. II S. 169 cf. I S. 308 ff. „ekstatisches Schweben, Überwindung der Schwerkraft durch mystische Kräfte“.

Glaube nötig, um solche Herrlichkeit erfahren zu dürfen. Auch für uns noch gilt: so du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen: 1) was glauben heißt, zeigt vor allem Jesu (Hebr. 12, 2) eigenes Beispiel, v. 22 u. 23. Es gehört dazu, im innersten offen sein für die Kraftzuflüsse aus Gott, diese in stiller Sammlung suchen und in sich hereinnehmen. Da lernt man gegenüber allem irdischen auch in den Nöten des Erdenlebens, gegenüber allen Elementargewalten nicht, wie die Jünger v. 24—26, erschrecken, wobei das vom irdischen gefangengenommene Herz selbst den uns nahenden Jesus nicht mehr erkennt, ihn für ein Gespenst oder etwa für eine bloße Idee, ein bloßes Ideal u. dgl. hält, sondern, wie Petrus zuerst that v. 28. 29, auf Jesu Wort hin magt man auch großes, für Menschen unmögliches. Dagegen freilich ist Petri späteres Verhalten, v. 30 u. 31, ein Beispiel dafür, daß auch bei vorhandenem Glauben Schwankungen und Rückschritte stattfinden, namentlich gerade da, wo der Blick wieder aufs Irdische, auf das den Sinnen vorliegende geht, sei, wie bei P., auf irdische Schrecken, sei auf irdische Genüsse. Aber umgekehrt, wie auch der Schluß des Textes v. 35 u. 36 zeigt, sollten und könnten gerade irdische Nöten die beste Glaubenschule sein. Die Leute v. 36 zeigen, daß, wenn auch vielleicht im Glauben noch sinnlich naive Vorstellungen mitunterlaufen, doch, wenn nur der Ernst, Jesum als Einen Arzt zu ergreifen, da ist, geholfen wird. Denn 2) Wer glaubt, erfährt Jesu Herrlichkeit. Und das ist vor allem die Herrlichkeit seiner Liebe. Mitleid mit den Jüngern (vgl. Mark.) treibt ihn auf das Meer v. 25, Liebeszuspruch kommt zuerst aus seinem Mund v. 27, und auch in dem Schelten des Petrus v. 31 ist es die Liebe, die ihn zurechtweist und zurechtbringen will. Zu uns redet Jesus also hauptsächlich durch sein Wort, da erfahren wir die Herrlichkeit der Liebe Gottes gegen Elende und Sünder. Und dieser Liebe dient auch die Geistes-, die Wundermacht Jesu, für welche die Schranken der Naturgesetze nicht existieren v. 25 f. und kraft deren auch ein Petrus, solange er glaubt, in einen ähnlichen, über die Natur erhabenen Zustand versetzt wird v. 23, und welche dann auch das Toben des Meeres stillt v. 32. Wenn wir in unserem Erdenleben nichts äußerlich ähnliches erfahren, so tritt doch auch, wenn wir nur Augen haben, Ihn und Sein Walten zu sehen, im Leben des einzelnen Christen und der Gemeinde, in dem Sieg des Glaubens, der die Welt überwunden hat, immer neu diese Herrlichkeit Christi hervor. Es ist gottlob unter —, Gott gebe: in uns auch ein Geistesleben, das, so oder anders, über irdische Schwachheiten und Kräfte triumphiert. Und wenn auch Kranke bei uns nicht darauf rechnen dürfen, so, wie jene v. 36 wunderbar geheilt zu werden, die Hinweghebung unseres ganzen Lebens über die Zeit in die Ewigkeit, in das künftige Gottesreich, über die Erde in den Himmel ist ein ebenso herrlicher, ja noch herrlicherer Erweis Christi an uns. Und so heißt es auch bei uns immer neu v. 33: wahrlich du bist Gottes Sohn.

Kapitel 15.

15, 1—20.

Inhaltsübersicht: Die Pharis. machen den Jüngern Übertretung der Tradition zum Vorwurf (v. 1. 2.). Jesus antwortet mit dem schwereren Vorwurf der

Übertretung von Gottes Gebot der Paradosis zulieb und beweist dies aus der Pharis. Stellung zum 4. Gebot verglichen mit dem Korban (v. 3–6); damit beweisen sie sich als Heuchler nach Jes. 29 (v. 7–9). An das Volk sich wendend konstatiert er, was unrein mache und was nicht (v. 10. 11). Nun richten sich die Jünger an Jesum mit zwei Anliegen, einmal betreffend das den Pharis. mit seinen Worten gegebene Ärgernis, Jesus weist sie an, sich hierum nicht zu kümmern, da solche nicht von seinem Vater gepflanzten Pflanzen, ja solche blinde Blindenleiter doch dem Verderben anheimfallen (v. 12–14). Sodann wünscht Petrus Erklärung des Wortes von v. 11 und erhält sie dahin, daß über Reinigkeit und Unreinigkeit nur die Herzensbeschaffenheit und das ihr entspringende entscheide (v. 15–20).

Vgl. Mark. 7, 1–23. — B. 1. τότε zur Zeit des damaligen Aufenthalts im Land Genesareth, 14, 34. — ἀπὸ Ἱεροσολύμων, hierin liegt (auch Mark. 7, 1) zwar nicht, daß es offizielle Abgesandte des Synedriums waren, doch ist der Unterschied von 3. B. 9, 3. 11; 12, 2. 24 bezeichnend; einmal treten diese Pharis. und Schriftgelehrten hier Jesu nicht bloß zufällig in den Weg, sondern absichtlich; so dann sind es jerusalemische, qui videbantur autoritate et zelo praepollere, Bengel, endlich scheinen sie doch ausdrücklich von Jerus. nach Gal. mit dem Zweck (vielleicht neben anderem) gekommen zu sein, Jesum durch Streitreden u. dgl. in Verlegenheit zu bringen. Der Anlaß hiezu dann ergab sich, als sie einige Jünger Jesu essen sehen (Mark. 7, 2). — λέγοντες zu Jesu, vgl. zu 9, 11. — B. 2. διὰ τί d. h. was berechtigt sie dazu? sie sind doch, wie alle fromme Israeliten, an die Paradosis gebunden. Die Pharis. mochten wissen, daß Jesus selbst sich auch nicht um diese Sagenungen kümmerte, Luk. 11, 38, jedenfalls wollten sie Ihn mit dem Angriff gegen die Jünger, für deren Thun er verantwortlich sei, treffen, cf. 12, 2; 9, 14. — παράδοσιν τ. πρεσβυτέρων. Unter den πρεσβ. sind die frommen Vorfahren (vgl. Hebr. 11, 2), besonders die Lehrer gemeint. Das Deut. 17, 10 gegebene Gebot, das Volk solle sich richten nach den Anweisungen der Priester und Richter, wurde auf die פְּרִי־הַדָּבָר ausgebehnt, und ihren Anordnungen und Lehren eine so große, zum Teil größere Bedeutung zugeschrieben, wie der Thora. Unter denselben spielte das in gewissem Sinn durch Lev. 15, 11 zu rechtfertigende Gebot des Händewaschens vor der Mahlzeit eine wichtige Rolle. Von dieser und aller ähnlichen Paradosis wollten die Sadducäer (s. 3. 3, 7) nichts, und es konnte (cf. Beck¹) S. 271) scheinen, als ob Jesus „im Bund stehe mit den Ungläubigen, wenigstens ihnen in die Hand arbeite“. — ἄρτον, wie ἡγῆ allgemein für jede Speise. — B. 3. Luther: „er setzt einen Keil auf den andern und treibt damit den ersten zurück“. διὰ τί d. h. ebenfalls: was berechtigt euch dazu? Indem Jesus Vorwurf mit Vorwurf heimgibt, macht er es nicht, wie es unter den Menschen Sitte ist, daß sie gleichsam die eigene Sünde mit der der andern decken; auch ist nicht der Grundsatz hieraus zu entnehmen, daß, wer selbst sündigt, anderer Sünde überhaupt nicht rügen dürfe (cf. 7, 3). Vielmehr ist die Absicht Jesu, zu beweisen, daß die Übertretung der bloßen Paradosis gar nicht Sünde sei, dagegen umgekehrt die Einhaltung, die Betonung der Paradosis sehr oft positiv zu Sünden gegen Gott führe. — καὶ ὅμεις u. s. w. zusammengezogen aus den zwei Sätzen: 1) auch ihr seid Übertreter, und zwar 2) gegenüber

¹) Vgl. überhaupt zum Ganzen die gewaltige Predigt von Beck, christl. Reden V S. 269 ff.

von dem, was zu übertreten nicht bloß die größere, sondern überhaupt allein eine Sünde ist, Gottes Gebot. Und zwar gerade *διὰ τ. παραδόσιν ὑμῶν* „um dieser willen, dieser zulieb, im Bestreben, ja diese nicht zu verlegen“. Man beachte das *ὑμῶν*, womit in gewissem Sinn das *προσβύτερων* v. 2 korrigiert ist. Die Pharis. hatten die Paradosis mit einem gewissen Nimbus versehen dadurch, daß sie dieselben als von den ehrwürdigen *προσβύτεροι* herrührend hinstellten. Jesus sagt einfach: *ὑμῶν*, für ihn handelt es sich um die Tradition eben so, wie sie von den vor ihm stehenden Pharis. vertreten ist. Zum allgemeinen Gedanken aber vgl. Bengel: *traditiones, etiam ubi minime putares, detrahunt mandatis divinis*. Welche Handhabe zur Kritik des Katholizismus unsere Stelle bietet, haben die evang. Gesinnten von jeher eingesehen; cf. Aug. 26, 22, weiteres zu v. 9. — B. 4 f. Ex. 20, 12; 21, 17; vgl. auch 1 Tim. 5, 8. Daß bei *τίμα* schon ausdrücklich auch an die Bezeugung der Ehrfurcht durch Unterstützung gedacht sei (so schon Chrys. u. a., auch Schanz, Weiß u. f. w.), kann man nicht beweisen. — B. 5. *ὑμεῖς δὲ* in offenbarem Gegensatz zu *ὁ Θεός* v. 4. — *ὅς ἄν εἴπῃ* ist Subjektsatz zu *οὐ μὴ τιμήσει*. Liest man aber mit EFG u. f. w., Bulg., Syr. *καὶ οὐ (μὴ) τιμήσει (τιμήσῃ)*, so ist eine Apostrofe anzunehmen und als Nachsatz mit Luther zu ergänzen: der thut recht. — *δῶρον* scil. *ἐστὶ*; *ὁ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῇ* gehört zusammen: „ein Weihgeschenk, ein Opfer, ein Korban (Mark.) ist das, wovon du, Vater, Mutter, etwa von mir aus Vorteil haben magst“. Der Sinn kann entweder dieser sein: indem ich opfere, sorge ich am besten für deinen Vorteil, besser, als wenn ich dir dienen, dich mit dem, was ich zum Opfer verwende, unterstützen würde; oder: das, worauf du etwa rechnetest als Nutzen von mir, das habe ich zum Opfer bestimmt (resp. schon verwendet), kann dir also nicht zukommen lassen. Das *ἐὰν* spricht mehr für die letztere Auffassung. Jedenfalls ist der Gedanke: man kann, ja soll den Eltern etwas entziehen, um es zum Tempel zu verwenden. Außer der sehr nahe liegenden Anwendung dieses Wortes auf dies und das im Katholizismus, Mönchtum, Schenkungen an Kirchen und Klöster, Gelübbewesen u. f. w. (vgl. die Anm. bei Schanz S. 362) denke man auch an manches falsch evangelische moderne Wesen, das oft den sog. Dienst am Reich Gottes bei Leuten, die nähere Pflichten gegenüber Eltern u. f. w. hätten, preist. Unsere Stelle ist eine notwendige Ergänzung zu 10, 37, nämlich durch die Wahrheit, daß Vater und Mutter „hassen um Christi willen“ absolut nur da, wo dieselben direktes Hindernis der Befehrung u. dgl. find, gilt. Auf eine andere Anwendung weist Bengel hin: *multi pauperibus vel orphanis tribuunt, quae aliis invident, extorquent, denegant*. — *οὐ μὴ τιμήσει* „der soll —, braucht nicht zu ehren Vater und Mutter“. Bei der Lesart *καὶ*: „und so wird der Betr. nicht mehr . . .“ — B. 6. Bengel: *cor occupatum traditionibus non capit mandata Dei*. — B. 7. *ὑποκριταὶ* f. 3. 6, 2. In unserem Zusammenhang besteht die Heuchelei in der Art, wie die Pharis. den Gottesdienst als das Ziel oder Motiv dieses schnöden Handelns gegen das 4. Gebot hinstellen. Nun ist aber sehr zu beachten, daß Jesus auf die positive Frage, was denn in Wahrheit das Motiv ihres Handelns hiebei sei, etwa 3. B. Ehrsucht, die für besonders fromm gelten will u. dgl. gar nicht eingeht. Schon einfach objektiv damit,

daß für Gottesdienst etwas erklärt wird, was Gott nicht verlangt, und daß damit umgekehrt etwas, was Gott klar verlangt, zurückgestellt, ja übertreten wird, ist Heuchelei vorhanden. — καλῶς treffend. — ἐπροφήτευσεν Jesus will nicht sagen, das Wort des Jes. sei bloß und ursprünglich eine Weissagung auf diese Leute, wohl aber: es wird dazu dadurch, daß es bei ihnen so treffend als wahr sich herausstellt. Unsere Stelle gehört zu denjenigen neutestamentl. Citaten alttest. Worte (vgl. Haupt, f. 3. 1, 22), die darauf beruhen, daß in den letzteren eine allgemeine Wahrheit liegt, die nach Gottes Absicht in allen zutreffenden Fällen, besonders aber in denen der Erfüllungszeit, auf die das ganze N. T. hinausweist, zur Geltung kommt. — B. 8. οὗτος, Jes. 29, 13 חִזְקִי, pronomine hoc indicatur fastidium, cf. 1 Kor. 14, 21, Bengel. Das Citat folgt der LXX, vgl. Einl. § 3, 1. — B. 9. Eines der in unsern Symbolen am häufigsten citierten Worte, cf. 3. B. Aug. 26, 22; 27, 36; Apol. 6, 46 u. f. w. — μάτην cf. μάταιος Jak. 1, 26. Solcher Gottesdienst hat keinen innern Gehalt und Wert und schafft für die Betreffenden keine Frucht. Das Citat folgt der LXX; vgl. Einl. § 3, 1. — διδάσκοντες u. f. w., gerade damit, daß sie Menschenlehre lehren statt Gotteslehre, richten sie fruchtlosen Gottesdienst auf; denn nur der von Gott befohlene ist der echte und fruchtschaffende, cf. zu v. 8. 6. 7, auch Kol. 2, 22, in anderer Beziehung vgl. zum Gegensatz von menschlich und göttlich M. 16, 23. Hominum nulla autoritas in religione, Bengel.

B. 10. προσκαλεσάμενος τ. ὄχλον er will ausdrücklich diese Belehrung in möglichst weite Kreise bringen. Bezeichnend für Jesu rückhalt- und rücksichtslosen Wahrheitsseifer, umsomehr zu beachten, als es sich hier in der That um eine in gewissem Sinn sehr bedenkliche, gefährliche Lehre handelte, f. 3. v. 11. — B. 11.¹⁾ οὐ τὸ εἰσερχόμενον d. h. die Speise, vgl. 1 Tim. 4, 4; auch Kol. 2, 16. — κοινῷ macht ἦν. Hierbei mußten allerdings die jüdischen Hörer zunächst an levitische Unreinheit denken, aber der Gegensatz zeigt, daß Jesus die sittlich-religiöse Verunreinigung, das meint, daß unserem sittlichen Wesen und Charakter ein Flecken angehängt wird. Übrigens ist der eigentliche Hauptgedanke bei dieser sittlich-religiösen, wie bei der levitischen Verunreinigung derselbe (nur eben so, wie überhaupt N. u. N. T., verschieden), nämlich: es macht unfähig für Gemeinschaft mit dem h. Gott. Der allgemeine Gegensatz aber, auf dem das „nicht das hinein- sondern das herauskommende“ ruht, ist der: nicht der sachliche und physische, sondern der ethische und persönliche Gesichtspunkt entscheidet. — τὸ ἐκπορευόμενον u. f. w., bei Mark. allgemeiner ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, also aus dessen Herzen, cf. unsern v. 18 u. 19, daher ist bei Mark. schon hier Reden und Thun gemeint. Bei Matth. hier zunächst speziell (ἐκ τοῦ στόματος) die Worte, cf. 12, 37. Böse Worte beweisen nicht bloß einen vorhandenen unreinen Sinn, sondern machen, resp. steigern solchen. Die beste Illustration hiezu bietet Jak. 3, 6. — Die Frage betreffend, ob Jesus hier direkt den alttest. Gesetzen über Verunreinigung entgegentritt, also eigentlich das σκανδαλίζονται der Pharis. v. 12 gerechtfertigt ist, ist zu sagen: für das pharis. jüdische Verständnis des Gesetzes war dies sicher der Fall, für das richtige Verständnis aber

¹⁾ Vgl. zu diesem Vers Luther „von Menschenlehre zu meiden“, Erl. A. 28, 321 ff.

einesteils insofern nicht, als die bloß theokratische Reinheit oder Unreinheit für Jesum gar nicht in Frage kommt, andernteils insofern doch auch, als in der That das alttest. Gesetz das Nahen zu Gott im Gottesdienst für levitisch Unreine verbietet, Jesus aber selbstverständlich indirekt mit diesem Wort dieses Verbot für die Ihm folgenden aufhebt. — B. 12. τότε προσελθόντες nach Mark. 7, 17 nachdem das Volk sich verlaufen hatte und die Jünger mit Jesu zu Hause allein waren. Übrigens beachte, daß Mark. sofort mit dem hier v. 15 ff. berichteten einsetzt; nur Matth. bringt die starken Worte gegen die Pharis. v. 13 u. 14 (Lukas betreffend, vgl. zu v. 14), vgl. Einl. § 2, 1. — τ. λόγον sc. v. 11. — ἐσκανδαλίσθησαν s. 3. 5, 29; 11. 6. Sie wurden durch dieses Wort Jesu als ein dem Gesetz zuwiderlaufendes, wie durch ein σκάνδαλον, zum Straucheln, ja Fallen gebracht, einmal in ihrem Urteil über Jesum insofern, als dieses nun vollends — und, wie sie glaubten, mit Recht — ein ungünstiges, abfälliges werden mußte, sodann aber auch in ihrer innern Stellung zu Jesu und dem in Ihm ihnen entgegentretenden Heil, sofern sie nun vollends gehindert waren, an ihn zu glauben und damit gerettet zu werden. Das folg. Wort Jesu zeigt, daß Er hauptsächlich an das letztere denkt, indem er sagen will: nun ja, so sollen sie nur zu Grund gehen. — B. 13. φυνεία kann unmöglich auf die Lehre (so auch Weiß) oder auf die ἐντάλματα ἀνθρώπων, Nöszgen) gehen, wozu ἐκριζωθήσεται nicht paßt, noch weniger der doch sicher das Bild unseres Verses erklärende, freilich mit einem neuen Bild erklärende v. 14, der beweist, daß φυνεία nur auf die Person der Pharis. und ähnlich stehende, besonders von ihnen geleitete Leute sich beziehen kann. Der Sinn kann nur sein: möge mein Wort ihnen ein Anlaß zum Fall sein, es sind Pflanzen, die mein Vater nicht gepflanzt hat, als solche doch verloren, ihr Verderben ist nicht aufzuhalten, also darf aus Rücksicht auf sie das Bezeugen der Wahrheit nicht gehemmt werden. Wie Keil erklären kann: Das Wesen und Treiben der Pharis. als religiöser Partei wird durch die von Christo aufzurichtende Gerechtigkeit ausgerottet werden, verstehe ich nicht. Daß aber mit dem φυνεία ἦν οὐκ ἐγὼ. ὁ πατήρ kein Prädestinatianismus gelehrt ist, kraft dessen solche Menschen zum voraus kraft göttl. Ratschlusses vom Heil ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst. Die Frage, wodurch sie dazu kamen, keine vom Vater gepflanzten Pflanzen zu sein — sc. durch eigene Schuld — ist ja wieder separat zu beantworten. — ἐκριζωθήσεται im Gegenbild: sie werden des Heils des Himmelreichs verlustig gehen und zwar kraft göttlichen Gerichts. — B. 14. ἄγετε αὐτούς sc. mit ihrem σκανδαλίζεσθαι, überhaupt mit all ihrem Denken, Thun und Ergehen, kümmert euch nicht um sie. Bedf S. 273: „ist das auch eine Heilandsprache, besonders da doch unter den Pharis. manche Schwache waren, nicht lauter boshafte Heuchler“? — ὁ δὲ ἵνα u. s. w. Jes. 9, 15. Als Blinde taugen sie nicht zum Leiten, und die von ihnen sich führen lassenden sind eo ipso selbst blind, so kann das Los beider nur sein, daß sie in die Grube fallen d. h. verloren gehen. Zur Sache cf. 23, 16. Lukas hat 6, 39 das Wort des v. 14 ohne Beziehung auf die Pharisäer, in einem nicht ganz klaren Zusammenhang. — B. 15. τ. παραβολήν den Maschal v. 11. — B. 16. καὶ ὑμεῖς sc. wie die Pharis. und das Volk. Ihr wenigstens, die ich so lang unterrichtet habe —

ἀκρὴν adhuc — solltet doch (cf. v. 17) zwischen äußerer und innerer Verunreinigung zu unterscheiden im stand sein. — B. 17. Bei den Speisen handelt es sich um einen leiblichen, sinnlichen Vorgang, der mit dem Herzen, der Gefinnung unmittelbar nichts zu schaffen hat. — B. 18. Was aus dem Mund kommt d. h. ausgesprochen wird, entspringt und entspricht der καρδιά, der Gefinnung, und hilft wieder dieselbe pflanzen und steigern, s. z. v. 11. Um sittliche Charakterverunreinigung handelt es sich. — B. 19. γόνοι u. s. w. Pluralis facit ad gravitatem, Bengel, es ist an die verschiedenen Arten und Fälle von solchen Sünden zu denken. Die Reihenfolge der hier aufgezählten Sünden, deren Liste natürlich nicht erschöpfend sein will, sondern Exemplifikationen im Sinn von „alles mögliche Böse“ gibt, entspricht von γόνοι an sicher dem Dekalog; βλασφημίαι ist wohl mit ψευδομαρτυρίαι ganz so, wie μοιχεῖται mit πορνεῖται, zusammenzunehmen, geht also auf Lästung des Nebenmenschen (cf. z. B. Eph. 4, 31). Das an der Spitze stehende διαλογισμοὶ πονηροὶ ist wohl zu all diesen Sünden zusammen, als der innere Voratz, die Lust dazu u. dgl., zu denken. Daß aber Jesus nur Sünden gegen die zweite Tafel nennt, ist gerade Pharisäern gegenüber bezeichnend; vgl. 19, 18. 19; 23, 23.

Meditation zu 15, 1—20.

Ganz außerordentlich streng und scharf tritt hier Jesus auf. Es handelt sich um den Kampf gegen das, was ihm das verhassteste ist, die Heuchelei, und für das, was ihm das wichtigste ist, den wahren Gottesdienst. Ähnlich seinerzeit Luther. Solcher Kampf ist heute noch nötig. Wie nun im N. T. die Weihe des Lebens an Gott besonders in zwei Ordnungen hervortrat, den Opfern und den Reinigkeitsgesetzen, so handelt es sich noch heute für den, der gottgefällig sein und leben will, um zwei Fragen: 1) welches ist das rechte Opfer? s. v. 1—9. 2) Wie werde ich rein? v. 10—20. ad 1: Die erste Frage zerfällt wieder in zwei: a) wer bestimmt, was das rechte Opfer, der wahre Gottesdienst sei? Nur Gott selbst, nicht Menschen. Auch wenn die letzteren in bester Absicht, etwa um einen schützenden Zaun um das Gesetz herumzuthun, Satzungen in dem Sinn treffen, daß diese für sich zu übertreten, Sünde sein soll, so ist Heuchelei da. Menschenatzungen, als zum Christentum notwendige Gebote aufgestellt, auf dem Gebiet, wo nur Gott und sein Wort, sodann das Gewissen gelten soll, heben immer Gottes Gebot auf, schaden diesem. Also halt dich frei von Menschenatzung. Vgl. Luther: „lieber verbeut nicht, was Gott nicht verboten, und gebeut nicht, was Gott nicht geboten“. Speziell gegenüber auch evangelischen Verirrungen: mach nicht zum Schibboleth des Christentums Dinge, in betreff deren es ein klares Gebot und Verbot Christi nicht gibt. b) Was ist denn nun das, was Gott als den ihm gefälligen Gottesdienst anordnet? Die Pharis. konnten sagen: eben das Opfer, das Korban ist ja von Gottes Gesetz vorgeschrieben; ähnlich im Christenleben, etwa: Gebet, Kirchengehen, sog. Arbeit für das Reich Gottes u. dgl.; und heißt es, was Gott unmittelbar gilt, geht doch allem andern vor. Nein, sagt hier Jesus, das vierte Gebot geht vor. Also: auch unter den Dingen, die in der That Gott geboten hat, ist ein Unterschied; einmal darf man nie trennen; sobald das eine so betont und getrieben

wird, daß das andere darunter leidet, die sein sollende Gottesliebe so, daß die Elternliebe, Nächstenliebe u. s. w. darunter leidet, so ist dies nicht das richtige Verhalten. Sodann, materialiter betrachtet: es gibt periphere und centrale Gebote, solche, die unmittelbare Pflicht sind, und solche, die mehr nur Mittel zum Zweck sind; die ersteren sind die, welche unserem Verhältnis, unserer Gemeinschaft zu Gott und den Nebenmenschen ganz von selbst entsprechen, sozusagen Naturpflichten z. B. gegen die Eltern; die letzteren sind die, welche teils nur äußere Übungen, teils Zeichen der sittlich-religiösen Gesinnung und Mittel, sie zu pflegen, sind; und als solche, aber auch nur als solche haben sie hohen Wert, z. B. Beten u. dgl. Wenn sie aber ohne das, ohne diese Gesinnung und diesen Zweck gepflegt und hochgehalten werden, so ist dies ein eitler, vergeblicher Gottesdienst; cf. Jak. 1, 26. 27.

— Dies führt sofort zum zweiten Punkt. ad 2: Da nur ein reiner Mensch Gott nahen und opfern kann, so fragt sich: wie werde ich rein, resp. unrein? a) Die pharis. Anschauung erwidert: durch Sachen, durch äußeres Verhältnis zu diesem und jenem, was befleckend, resp. Weihend auf mich einwirkt. In der That hatte das N. T. Reinigkeitsgebote, namentlich auch Gesetze über verunreinigende Speisen gegeben; umgekehrt erlangte der Israelit durch äußeres, z. B. die Beschneidung, die Passahfeier u. s. w. den Charakter der Zugehörigkeit zu Gottes Volk. Aber das war eben die Stufe der Vorbereitung, die pädagogisch vom Äußern aufs Innere führen sollte. Und auch das N. T. selbst meinte es gar nicht so, daß der, welcher nur diese äußere Reinigkeit habe, damit von selbst auch nach seinem innern Charakter vor Gott als rein dastehe. Vgl. was es über Beschneidung und Reinigung des Herzens sagt. Vollends sollen wir Christen ja nicht meinen, das Äußere sich enthalten von diesem und jenem, das Äußere Mitmachen von diesem und jenem — Kol. 2, 16. 21 — mache uns zu Christen, resp. stemple die Leute zu Unchristen. Vielmehr b) Jesus weist auf das, was aus dem Mund d. h. dem Herzen kommt, Worte und Thaten. Also darauf kommt es an, ob ich selbst rein oder unrein bin, meine Person, ob es ein reiner Geist ist, der mich beseelt und in meinem Leben und Benehmen sich kundthut. Danach beurteile dich und andere, das ist eine so wichtige Wahrheit, daß Jesus sie nicht bloß öffentlich dem ganzen Volk vorträgt, sondern sich auch nichts darum kümmert, ob sich die Pharis. ärgern. Ähnlich hat es Paulus und Luther gehalten. Aber freilich, diese innere Reinheit der Gesinnung gewinnen wir nicht aus uns selbst, sondern nur dadurch, daß wir Pflanzen werden, von Gott gepflanzt. Daher: reinige du mich Herr durch deinen h. Geist, schaff in mir Gott u. s. w.

15, 21—28.

Inhaltsübersicht: Die Bitte des Kananäischen Weibes (v. 21. 22) zuerst abgewiesen, ebenso die Intervention der Jünger (v. 23. 24) und die zweite Bitte des Weibes (v. 25. 26). Wie diese aber großen Glauben beweist, wird ihre Bitte gewährt (v. 27. 28).

Vgl. Mark. 7, 24—30. Die dreifache Zurückweisung und das Wort v. 24, sowie das vom großen Glauben v. 28 hat nur Matth., vgl. Einl. § 2, 1. Besonders köstlich

ist die Predigt Luthers über diesen Text in der Kirchenpostille, E. N. 11, 116 ff. — V. 21. ἀνεχώρησε cf. 12, 15; 14, 13. Jesus entzieht sich den aufdringlichen Pharis. und sucht Stille und Einsamkeit. S. bes. Mark., der das ganze Folgende in einem Haus vor sich gehen läßt. — εἰς τ. μέσην Τύρον u. s. w. gegen das Gebiet von T. hin (Weiß). Nach dem folgenden (v. 22 ἀπὸ τῶν ὁρίων) ist es das Grenzgebiet zwischen Palästina und Phönizien, wo Jesus, selbst noch auf israelitischem Boden befindlich, von dem Weib angerebet wird. — V. 22. Χαναναία = Phönizierin, Mark.: Syrophönizierin. Nicht speziell das, daß sie zu dem gottverfluchten Stamme gehörte, wohl aber (vgl. v. 24) zu einem von der Heilsgemeinschaft bis jetzt ganz ausgeschlossenen Volk, wird durch Χαναν. angedeutet. — ἐξελθοῦσα sie kam über die Grenze herüber. — με suam fecerat pia mater miseriam filiae, Bengel. — υἱὸς Δαυείδ: diese Anrede, überhaupt orat. dir. hier nur bei Matth. Woher sie wußte (auch Mark. nur ἀκούσασα περὶ αὐτοῦ), daß Jesus für den Messias galt und wie weit ihr Glaube in dieser Beziehung ging, können wir nicht sagen. Zu „Davidssohn“ vgl. zu 9, 27. — κακῶς δαίμονίζεται, nach Mark. von einem πνεῦμα ἀκάθαρτον, s. 3. 4, 24. Der nähere Charakter der Krankheit ist nicht angegeben. — V. 23. Das Verhalten Jesu hier und vollends v. 26 als bloß pädagogisches Verfahren in dem Sinn zu bezeichnen, daß er von Anfang an gewillt gewesen wäre, zu helfen, aber eben „sich stellet, als wollte er ihren Glauben und gute Zuversicht fehlen lassen“, daß er solchen „harten Puff“ thut, nur um das Weib im Glauben zu prüfen (vgl. Luther und die meisten), entspricht nicht wohl dem Eindruck des Textes. Jesu Auftrag ging in der That nur an Israel. Das lag in der göttlichen Pädagogik, welche wirklich erst durch Israel hindurch das Heil zu den Heiden gelangen lassen wollte; und da zum Heil auch die Heilwunder gehörten, so war damit auch für dieses Wirken Jesu eine Schranke gezogen, die er erst dann überschreiten, resp. ignorieren durfte, wenn sein Vater ihm zeigte, daß diese objektive Schranke subjektiv, sc. durch den Glauben der Betreffenden (vgl. Joh. 4) schon überschritten war. Vorher mußte er die Bitte ignorieren. Ebenso auch — dies der zweite, noch härtere „Puff“ (Luth.) — die Fürbitte der Jünger, denen er aber Aufschluß über sein, ihnen natürlich verwunderliches Verhalten gibt. — ἀπόλυσον metonym. consequentis i. e. juva ut soles. Sic solebat Jesus dimittere, Bengel. — ὅτι κράζει u. s. w., entweder: sie ist aufdringlich und macht Spektakel, was du doch nicht liebst (Weiß, Keil) oder: sie belästigt uns (de Wette), oder eher: sie läßt nicht nach, du siehst, wie ernst es ihr ist, sie ist gewiß hilfbedürftig und hilfemürdig. — V. 24 cf. zu 10, 6 und oben zu v. 23. — πρόβατα Israel grex domini Ps. 95, Jesus pastor. Bengel. Hauptsächlich beachte man, wie in diesem Wort die Hirtenliebe Jesu hervortritt, cf. 9, 36. Ohne Zweifel standen ihm auch Stellen wie Hesek. 34, 11 ff. vor Augen. — V. 26. οὐκ ἔστι καλόν. Diese L. A. ist gegen das nur von D, Cod. It. und R. B. bezeugte οὐκ ἔξεστι zu belassen. Die Vergleichen der Heiden mit Hunden wegen der Unreinheit war zwar unter den Juden gewöhnlich; aber hier liegt dieses gemein-jüdische Bild gar nicht vor, sondern ein von Jesu selbst geschaffenes, neues, andersartiges Bild, dessen tert. comp. gar nicht der die Ver-

achtung des einen Teils ausdrückende Gegensatz von reinen und unreinen, sondern etwas ganz anderes ist (so auch Rössgen); das Bild von Kindern, die am Tische setzen, und Hündlein — schon das Diminutiv zeigt, daß kein verächtlicher Ausdruck vorliegt —, die etwa unter dem Tisch oder vor der Thüre liegen. Das tert. comp. ist die Ausgeschlossenheit vom Tisch d. h. von den Gütern des Reiches Gottes. Die Heiden haben daran nun einmal (bis jetzt) keinen Teil und können nicht erwarten, dazu zugelassen zu werden. Zu τέκνων vgl. Bengel: Jesus ad Judaeos locutus est severe, de Judaeis ad externos honorifice Joh. 4, 22; sic nos de ecclesia evangelica. Endlich beachte man das ἄρχες πρῶτον u. s. w. bei Mark., womit angedeutet ist, es werde später schon auch an die Heiden die Reihe kommen. — B. 27. Luther: sie fähret Ihn an seinem eigenen Wort. καὶ Bestätigung dessen, was J. gesagt: es ist so und sei so, ich lasse mir die Vergleichung und was du daraus für eine Folgerung gezogen hast, gefallen, denn dieselbe ist zu meinen Gunsten, denn auch die Hündlein essen u. s. w., d. h. ich will ja keinen Kindesanteil, ich will nicht mehr, als was auch die Hündlein empfangen. — B. 28. ὡ γύναι Ausdruck der Verwunderung, cf. 8, 10. — μεγάλη u. s. w., groß wird ihr Glaube genannt, teils weil er durch die ihm entgegengesetzten Hindernisse sich nicht hat überwinden lassen, teils weil er verstanden hat, umgekehrt Jesum dadurch (wie Jakob den Herrn, Wich.) zu überwinden, daß er ihn an seinem Wort faßt und ebenso demütig wie zuversichtlich gerade dieses abweisende Wort sich nutzbar macht. — γεννηθήτω u. s. w. Da so das Weib bewiesen hat, daß nicht bloß die Grundforderung, die Jesus überhaupt für sein Wunderthun stellt (13, 58), vorhanden ist, sondern sie sich durch den Glauben geistlich dem wahren Israel zugesellt hat, so ist die Schranke relativ gefallen und J. göttlich berechtigt, ja aufgefordert, von dem Kanon v. 24 eine Ausnahme zu machen. — ἀπὸ τ. ὥρας ἐκείνης Heilung in die Ferne, cf. 8, 13; Joh. 4, 46 ff.

Meditation zu 15, 21—28.

Das Weib ein Gegenbild zu Jakob; sie ringt mit dem Herrn und siegt. Aber nicht bloß sie, sondern zuerst Jesus selbst zeigt hier, was echter Glaube ist. Echter Glaube ist 1) Gott gehorsam, 2) hält sich an das Wort des Herrn in demütiger, aber fester und anhaltender Zuversicht, 3) dringt durch zum Heil. ad 1: a) Jesu Verhalten ist nicht bloß scheinbare Zurückhaltung oder Hinausschiebung, sondern er ist wirklich nicht im stand, zu helfen, weil seines Vaters Sendung ihn vorerst nicht berechnigte, Heiden Heil zu spenden. Es hat gewiß seinem liebevollen Herzen weh gethan,¹⁾ das Weib — härter als seine Jünger — so schreien zu lassen. Aber des Vaters Wille geht allem vor. b) So sehen wir nicht bloß überhaupt, wie wesentlich dem Glauben der Gehorsam ist, sondern besonders, wie Gott seine feste Ordnung in allem, namentlich auch im Gang seines Reiches hat, wie er nichts übereilt und übertreibt, sondern vielleicht langsam, aber weise und

¹⁾ Gut sagt Rössgen unter Citat von Luk. 18, 7: „zwar lästig, wie den Jüngern, wird Jesu die unter lautem Flehen ihm folgende nicht, aber er kann seinem Erbarmen auch nicht sofort nachgehen.“

gerecht vorgeht. Darein sich zu finden und unsern Willen dem Seinen unterzuordnen, gilt es im Einzelleben und im großen Ganzen. — ad 2: a) Gottesordnung durchbricht auch das Weib nicht, sie erkennt Jesu Wort von den Hündlein u. s. w. ausdrücklich an, aber gerade dieses weiß sie für sich nutzbar zu machen. Innerhalb der göttlichen Ordnung bleibend findet sie den Punkt, von dem aus ihr geholfen werden kann, und von da aus geht sie demütig, anhaltend, mit unnachgiebiger Zuversicht vor. b) So ist also die Hauptsache die, Gott und Jesum an seinem Wort zu fassen. Der echte Glaube verlangt nichts besonderes und doch etwas besonderes, d. h. er fügt sich völlig in Gottes Wille und Ordnung, aber in diesem Willen Gottes selbst, weiß er, liegt mein Heil. Auch was scheinbar gegen mich ist, was macht, daß ich zurückstehen, warten u. s. w. muß, auch was herbe Wahrheiten für mich sind u. dgl., alles dient doch zu meinem Heil. Und das weiß ich kraft Gottes Wort, an das halte ich mich in allen Schwierigkeiten u. s. w. Der Grad des Festhaltens am Wort entscheidet über die Stufe des Glaubens, darüber ob dieser groß oder klein ist, cf. Abraham. — ad 3: a) Durch ihren Glauben, über den selbst Jesus sich wundern muß, ist das Weib eine Tochter Abrahams im Geist geworden und darf daher erfahren, daß für sie die Schranke wegfällt. Wie herrlich erweist sich sofort an ihr Jesu Liebe und Macht. b) Wir sind gottlob schon, wie Kinder, an den Tisch des Reiches Gottes gesetzt und haben wahrlich nicht bloß Brosamen zu genießen. Aber auch wir, wenn wir glauben, dürfen immer neu und immer herrlicher Seine Hilfe im Geistlichen und Leiblichen erfahren.

15, 29—39.

Inhaltsübersicht: Jesu Heilungen (v. 29—31), die zweite wunderbare Speisung (v. 32—39).

Vgl. Mark. 7, ³¹ — 8, ¹⁰. Statt des allgemeinen Heilbildes Matth. 15, ^{29—31} hat Mark. die ihm eigentümliche Erzählung von der Heilung des Taubstummen. Beachte, daß bei Luk. die Par. zum Ganzen, also besonders auch zur zweiten Speisung fehlt. — B. 29. *ἐκεῖθεν* s. v. 21. — *παρὰ τ. θάλασσαν* sehr unbestimmt. Die Ortsbestimmungen hier, sodann v. 39 u. 16, ⁵ können mit Mark. 7, ³¹; 8, ^{10. 13. 22} so vereinigt werden, daß an unserer Stelle (v. 29) Jesus — ob durch Umgehung des Sees oder durch Benützung eines Schiffes? — an die Ostseite des Sees (Mark. 7, ³¹ Gebiet der Dekapolis) kommt, er sodann v. 39 (Mark. 8, ¹⁰) auf die Westseite fährt (s. z. b. St.), also 16, ¹ ff. auf der letzteren spielt. Sodann 16, ^{4. 5} (Mark. 8, ^{13. 14}). Bei beiden Evang. *εἰς τὸ πέραν* geht er wieder auf die Ostseite und das Mark. 8, ²² genannte Bethsaida ist dann das auf der Ostseite gelegene (Julias). Ganz anders Weiß, nach welchem keine Ausgleichung zwischen beiden Evang. möglich ist und Matth. 15, ^{29—38} auf der West-, 15, ³⁹ ff. auf der Ostseite spielt. — *τὸ ὄρος*, Artikel wie 14, ²³. — B. 30. *κυλλοὺς* Kontrakte. *ἔρριψαν* drückt teils die Eile, teils das Bestreben aus, womit jeder mit seinem Kranken möglichst nahe zu Jesu hinkommen und seine Augen auf sich ziehen will. — B. 31. *θεὸν Ἰσραὴλ* vgl. v. 24. Sie sahen in diesen herrlichen Thaten die Erfüllung der Verheißungen, daß Gott sein Volk heimsuchen werde, vgl. Luk. 1, ⁵⁴.

68. 78; 7, 16. Der Ausdruck „Gott Israels“ im N. T. außer hier nur noch Luk. 1, 68. — B. 32. Zur zweiten, nur von Matth. u. Mark. berichteten Speisung vgl. Steinmeyer ap. Beitr. I S. 236. Auch wir bleiben bei der Annahme zweier Speisungen, vgl. zu v. 33. — *Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος* u. s. w., Jesus ergreift hier (auch bei Mark.) die Initiative, vgl. zu 14, 15. — *οὐκ ἔχουσι* weil in den drei Tagen ihr Vorrat ausgegangen ist. — *μῆποτε ἐκλυθῶσι* das Hirtenmitleid 9, 36. — B. 33. *ἡμῖν*, Bengel: jam intellegebant suas in ea re fore partes aliquas. Hienach findet B., wie es scheint, in den Worten der Jünger eine leise, bescheidene Andeutung, ob wohl der Herr ähnlich wie 14, 15 ff. eingreifen werde, etwa wie wenn sie sagen wollten: ja freilich wir können diese Masse nicht versorgen, willst du nicht wieder thun? Diese Auffassung ist nicht unmöglich, aber gezwungen. Die Worte der Jünger machen doch eher den Eindruck, daß sie, ganz wie 14, 17, an nichts als eine Versorgung mit Speise auf gewöhnlichem Weg denken und diese für unmöglich erklären. Das *ἡμῖν* begreift sich daraus, daß Jesus v. 32 sich an sie gewendet, sie also mit in die Sorge dafür, daß diese Menschen nicht *νήστεις* davongehen, hereingezogen hatte. Wenn man nun aber dann es für ganz unbegreiflich erklärt, daß die Jünger nicht sollten an die erste Speisung gedacht und Jesu ähnliches zugebraut haben, und wenn man dies mit als Grund benützt, die zweite Speisungsgeschichte für einen bloßen zweiten Bericht des Einen selben Vorgangs wie 14, 14 ff. zu deklarieren (so auch Weiß und Beysslag), so ist dies nur ein Beweis, wie wenig man das Leben des Glaubens und seine Schwankungen, Schwächen und Kämpfe mit dem Unglauben kennt. Die Stelle Mark. 6, 52 vgl. Matth. 16, 8 ff. zeigt klar, wie es mit Glauben, resp. Un- und Kleinglauben der Jünger stand. Vgl. Wichelhaus z. u. St. Zudem vgl. 16, 9. 10. — B. 34. *ὀλίγα ἰχθύδια* extenuant apparatus, Bengel. — B. 35 ff. vgl. die Erkl. von 14, 15 ff. — B. 39. *Μαγδαλ*; so, nicht *Μαγδαλα*, ist sicher zu lesen. Doch bezeichnet wohl beides dieselbe Stadt = Migdal El, jetzt Medschel am Südenbe der Ebene Genesareth (s. z. 14, 34); s. Riehm S. 937. Vgl. übrigens auch zu v. 29.

Meditation zu 15, 29–30.

Helfen und Sorgen ist Jesu Geschäft. Not durch Krankheit, Not durch Hunger hebt Er, unser Arzt, unser Versorger. (Das weitere ähnlich wie zu 14, 13 ff.)

Kapitel 16.

16, 1–12.

Inhaltsübersicht: 1) Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer abgewiesen durch Hindeutung auf die Zeichen der Zeit und das Zeichen des Jona (v. 1–4). 2) Warnung der Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer; Mißverständnis der Jünger (v. 5–7); Jesus weist ihren Unglauben unter Hinweisung auf die Speisungswunder zurück (v. 8–11). Richtiges Verständnis der Jünger (v. 12).

Vgl. Mark. 8, 11–21. Zu v. 2 u. 3 cf. Luk. 12, 54–57; zu v. 6 Luk. 12, 1. Sodann vgl. Matth. 12, 38 u. d. Bem. daselbst. — B. 1. Mark. nennt nur die

Pharis. Zu der Verbindung derselben mit den Sadducäern (s. z. 3, 7 u. Einl. § 4, 1) gegenüber dem gemeinsamen Feind vgl. Luk. 23, 12. — *σημεῖον ἐκ τ. οὐρανοῦ* vgl. zu 12, 38. Warum nicht eine solche Zeichenforderung mehrmals soll vorgekommen sein, da ohnedies nichts andeutet, daß es beidemal dieselben Personen gewesen seien, ist nicht einzusehen. „Zeichen vom Himmel her“, ein von Jesu bewirktes Vorkommnis am Himmel, in der Sternenwelt u. dgl., womit er sich als den vom Himmel gekommenen und über die Himmelskräfte verfügenden Menschensohn (Dan. 7) auswies. Vielleicht schwebten den Fragern speziell Stellen wie Joel 3, 3 vor. — B. 2. Die Worte Jesu in v. 2 u. 3, die Mark. nicht hat (aber cf. Luk. 1. c.), fehlen in *ABVXI*, *Drig.*, *Hier.*, stehen aber nicht bloß in *CDGH* u. s. w., sondern auch *Vulg.* und *Syr.*, sodaß sie wohl belassen werden können. Auch innere Gründe nötigen nicht zu ihrem Ausschluß. Wenn auch erst v. 4 (vgl. Mark.) die direkte Antwort auf v. 1 folgt, so widerspricht es doch der Art Jesu nicht, zuerst eine allgemeinere Lehre resp. Rüge mit Bezug auf die von den Betreffenden geäußerte Gesinnung zu geben. Das Verhältnis der Gedanken in v. 2 u. 3 zu v. 4 ist dann dieses: 1) wie schände, daß ihr ein besonderes Zeichen verlangt, während doch die allgemeinen Zeichen der Zeit euch genug Zeichen sein sollten und könnten; 2) das einzige besondere Zeichen, das euch zu teil werden wird, ist ganz anders geartet, als was ihr wünschet. — *ὁψίας* u. s. w. *duo prognostica omnium communissima et maxime popularia*, Bengel. Bei Luk. 12, 54 ff. richtet sich diese Rede (ohne daß ein besonderer Anlaß derselben erzählt ist) an das ganze Volk. In unserem Zusammenhang will Jesus sagen: nicht besonderer großartiger einzelner Vorkommnisse bedarf es, um zu sehen, welche Zeit (sc. jetzt die messianische) ist; sondern wie ihr alle Tag für Tag die Morgen- und Abendröte als Handhabe benützt, um auf das Wetter zu schließen, wie also — ob die Sache jedesmal zutrifft, kommt nicht in Betracht — die vorhandene Wetterkonstellation sich durch regelmäßige, ordentliche Zeichen andeutet, so liegen in der Geschichte des Reiches Gottes die Zeichen der Zeiten d. h. die Hindeutungen auf die Periode, in der man jetzt steht, und auf die Dinge, die jetzt vor sich gehen, klar, offen und regelmäßig, im ganzen Tenor der Entwicklung, im ganzen Charakter der Zeit- und Geschichtskonstellation, auch ohne besondere einzelne, äußerlich zwingende Begebenheiten vor. *συνεῖα καὶ ὧν* heißt also allgemein alles, was in der Geschichte des Reiches Gottes je für den Charakter der betreffenden Gottesbezeugung bezeichnend ist; jede Offenbarungsstufe und Periode hat ihre spezifische Art an sich und diese tritt an allem möglichen hervor. So vor allem die des Messias; die konkreteste Beleuchtung der Zeichen derselben gibt M. 11, 2; ähnlich gibt Jesus für die Endperiode M. 24 *συνεῖα* an. Unser Wort ist wichtig nicht bloß als Mahnung, die Zeitverhältnisse prüfend im Auge zu behalten, um daran zu sehen, welche Uhr gleichsam im Reich Gottes geschlagen hat; sondern namentlich wird dadurch auch die Einheitlichkeit der den Charakter einer Periode, besonders der Zeit Jesu bildenden Erscheinungen deutlich, hauptsächlich das Eingereichtsein der Wunder Jesu in diesen einheitlichen Charakter. Jesu Wunder sind nichts apartes, für sich sonderlich dastehendes, sondern ein integrierendes Stück der Einen Gesamt offenbarung seiner *δόξα*. — B. 4. *γενεὰ*

πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς cf. 12, 39. Die Pharis. und Sadd. sind die Repräsentanten des damaligen Volkscharakters nach seiner Majorität. — *σημεῖον οὐ δοθήσεται* u. s. w. s. zu 12, 39. — *καταλιπὼν*, Bengel: *justa severitas* Tit. 3, 10, *populum nunquam ita reliquit* Jesus. — *ἀπῆλθε* v. 5 u. Mark. *εἰς τὸ πέραν*, s. 3. 15, 29. — B. 5. *ἐλθόντες* scil. mit Jesu s. Mark. 8, 13. 14 und zu 15, 29. Nach Weiß kommen hier bei M. die Jünger erst dem allein 15, 39 abgefahrenen Jesu nach. Allein davon steht nichts im Text. Daß hier die Jünger allein genannt sind, hat seinen Grund darin, daß nur von ihnen das *ἐπελάθοντο* u. s. w. gilt. Nur das ist zuzugeben, daß M. ungenau erzählt. — *ἐπελάθοντο* als Plusquamperf. zu fassen. — *ἄρτους* victus in familia Jesu valde simplex et frugalis fuit, Bengel. Der ganze Vers hat nur die Bedeutung, die Bem. in v. 7 zu begründen, nicht die, daß Jesus selbst mit seinem Wort v. 6 an dieses Verfümmnis der Jünger hätte anknüpfen wollen. Vielmehr geht B. 6 auf v. 1 ff. zurück. — *ζύμης* u. s. w.: nach dem Zusammenhang meint Jesus die Gesinnung und Lehrauffassung der Ph. und S., wie sie v. 1 ff. hervorgetreten war, die echt jüdische, daher auch den Jüngern nicht fernliegende Manier des Zeichenforderns 1 Kor. 1, 22. Diese Auffassung und Neigung ist in Gefahr, wie ein Sauerteig (cf. Gal. 5, 9; 1 Kor. 5, 6) die Denkweise auch der Jünger zu durchdringen. Allgemeiner ausgedrückt handelt es sich um jene — auch zum Wesen der *ὑπόκρισις* (s. 3. 6, 2) gehörende (daher Luk. 12, 1 *ὑπόκρισις* statt *διδασχῇ* v. 12) — Auffassung, Lehr- und Sinnesweise, welche das geistliche ins sinnliche zieht. Und diese liegt sowohl dem falschen Glauben, resp. Aberglauben nach Art der Pharis., als dem Unglauben, dem Rationalismus nach Art der Sadducäer zu Grund. — B. 7. *ἐν ἑαυτοῖς* in ihrem Innern. Möglich übrigens auch: unter einander, cf. Mark. — *ὅτι* „weil“; als Nachsatz ist zu ergänzen: „sagt er dies“. Daß die Jünger so stupid gewesen sein sollen, im Ernst zu meinen, Jesus habe ihnen das Annehmen oder Einkaufen von Brot resp. Sauerteig bei Pharis. und Sadd. verbieten wollen (so selbst Weiß und Keil), ist gewiß nicht anzunehmen, liegt auch nicht in dem *ὅτι ἄρτους* u. s. w. Aber sie haben Jesum gar nicht verstanden, besinnen sich auch zunächst nicht weiter über den Sinn des Wortes, sondern halten sich nur an den Ausdruck *ζύμη*. Bei diesem fällt ihnen ihr Brotverfümmnis ein; und so nehmen sie das rätselhafte Wort nur von dem Punkt aus, womit es ihnen eine Anspielung und Rüge in betreff dieses ihres Verfümmnisses zu sein schien. Daß dies die richtige Auffassung ist, beweisen die folgenden Worte Jesu. In diesen geht ja Jesus auch nicht auf die sein sollende Meinung der Jünger, er verbiete ihnen das Brotkaufen bei den Ph., ein. B. 11. *ἄρτων* ist nicht „Brot von den Ph.“, sondern das von den Jüngern mitzunehmende Brot —, geht also nur auf die Meinung, er rüge ihr Brotverfümmnis. — B. 8. *ὀλιγόπιστοι* über diese ihre Gedanken, Jesu rüge ihr Brotverfümmnis, wären sie hinausgekommen, sie hätten dem Brotmangel gar keine solche Bedeutung zugeschrieben, wenn sie mehr Glauben an Jesu durch helfende Macht gehabt hätten. — B. 9. Betreffend den geringen geistlichen Stand der Jünger vgl. die Bem. zu 15, 33. — B. 11. *προσέχετε δὲ* (δὲ ist sicher zu lesen) ernstliche Wiederholung seiner Warnung, etwa: in der That aber nochmals, hütet euch. — B. 12 s. 3. v. 6.

Meditation zu 16, 1—12.

Nach Luf. 17, 20 f. steht das Reich Gottes mit Christo da in der Welt, ohne daß großartige, in die Augen fallende Dinge die Menschen nötigen zum Glauben; aber es bezeugt sich an Herz, Gewissen und Verstand derer, die seine Kraft auf sich wirken lassen. Fast noch mehr als zu Jesu Zeit gilt dies heutzutage, wo vollends das N. G. nicht in sinnlicher Großartigkeit dasteht, sondern nur mit Geistesmitteln still und unscheinbar, aber mächtig wirkt. Das aber versteht nicht pharis. Aberglaube, sadduc. Unglaube, auch nicht der Kleinglaube der Jünger. Vor all dem hüte sich, wer Jesu und seinem Reich angehören will. Sei gläubig, nicht (1) abergläubisch und ungläubig, wie die Pharis. und Sadd., auch nicht (2) kleingläubig, wie die Jünger. ad 1, v. 1—4. 11. 12. a) Die Juden fordern Zeichen, 1 Kor. 1, 22. Der sinnlich gerichtete Mensch will auch das göttliche und heilige in sinnlich imponierender Weise haben. Und wie ein Sauerteig durchbringt ein solcher Sinn alles Urteilen und Verhalten und bringt entweder Aberglauben und Heuchelei, bloßes sich halten ans äußere, oder, wo dies eben nicht mit den selbstgemachten Erwartungen stimmt, Unglauben hervor. Noch jetzt ist unter den Christen diese Gefahr da vorhanden, wo man nicht das geistig innere Leben, das ewige Lebensbedürfnis und dessen Befriedigung durch Christum, sondern irgend welche irdisch imponierende oder beglücken sollende Wirkungen auch vom Christentum erwartet, äußere Machtstellung, Weltkultur u. dgl. b) Solchen Leuten wird höchstens ein Jonaszeichen gegeben (vgl. zu 12, 39), der Auferstandene beweist Seine Herrlichkeit Ihnen zum Gericht. Dagegen halten die, die glauben, sich nach Jesu Wort an die Zeichen der Zeit, d. h. statt außergewöhnliches und sinnlich großartiges fassen sie die gewöhnlichen Bezeugungen der Geistesmacht des Herrn und seines Worts ins Auge, lassen dies auf sich wirken und erkennen so Seine Herrlichkeit. Sie werden auch immer mehr fähig, die Zeichen besonderer Zeiten und Perioden im Reich Gottes zu erkennen, sie wissen z. B. nach Matth. 24, was das nahende Ende ankündigt. Mit all dem halten sie sich frei von schwärmerischen, seis optimistischen seis pessimistischen Vorstellungen, ebenso vor Ungebuld u. f. w. und bleiben in der Zucht des Geistes und Wortes Christi. Aber — ad 2, f. v. 5—10 — auch Gläubige haben sich vor Kleinglauben zu hüten. a) Die Jünger hatten große Zeichen erlebt, besonders die beiden Speisungen. Und doch genügt Jesu Warnung vor dem Sauerteig der Ph. und S. zusammen mit ihrem eigenen Vergessen des Brots, sie in kleimütige Angst, betreffend ihre leibliche Versorgung, zu versetzen. Auch hier noch das Haften am irdischen. Auch sie sind noch nicht so fest im Glaubens- und Geistesleben, daß sie kleinen Verlegenheiten des sinnlichen Lebens gegenüber ruhig und getrost blieben. Zugleich wie bezeichnend, daß gerade für eine unbedeutende irdische Pflicht ihr Gewissen geschärfter ist als für die Hauptsache. Alles das ähnlich bei vielen Christen. b) Jesus tadelt sie und weist sie auf die bisherige Erfahrung seiner Liebe und Macht hin. Gegen Kleinglauben ist das beste Mittel die Erinnerung an schon erlebte Wunder Seiner Durchhilfe und an die Gegenwart Christi. Sein Nahesein ist das sicherste Zeichen, daß das Reich Gottes da ist; und denen, die nach diesem streben, soll ja das übrige zufallen.

16, 13—20.

Inhaltsübersicht: Auf Jesu Frage, für wen ihn die Leute halten, teilen die Jünger die verschiedenen Ansichten mit (v. 13. 14). Auf die Frage nach ihrer eigenen Anschauung erfolgt Petri Bekenntnis (v. 15. 16). Dem antwortet Jesus mit Seligpreisung Petri und der Zusage der Gründung der Gemeinde auf ihn und mit der Verheißung der Schlüssel (v. 17—19), aber auch mit dem Verbot der Ausbreitung seiner Christuswürde (v. 20).

Vgl. Mark. 8, 27—30; Luk. 9, 18—21; bei beiden fehlt die Par. zu M. v. 17—19. Ob und wie auch Joh. 6, 67—71 als Parall. beizuziehen ist, können wir hier nicht untersuchen.¹⁾ — B. 13. *Καيسαρειας τῆς Φιλιππου* Paneas (jetzt Banias) am Fuß des Hermon; den Zunamen „Philippi“ erhielt die Stadt, weil sie durch den Tetrarchen Philippus erweitert und verschönert worden war. Niehm S. 213. — *ἡρώτα* Jesus will die Jünger zur Entschiedenheit und Klarheit bringen, je mehr es dem Leiden, also dem Abbruch seiner irdischen Thätigkeit entgegengeht. Vgl. den Zusammenhang von Joh. 6, 67 ff. — *οἱ ἀνθρώποι*: natürlich die außerhalb des Jüngerkreises stehenden, Luk. *οἱ ὄχλοι*. Daher ist das folgende, wo (v. 14) nicht auch angeführt wird, daß etliche ihn für den Messias halten, nicht im Widerspruch mit vorgekommenen Bekenntnissen, wie 14, 33. — *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* einfach Selbstbezeichnung Jesu, s. z. 8, 20. Daher bei Mark. und Luk. (wie bei Matth. v. 15) bloß *με*, was mit Unrecht aus diesen Stellen in die unsere neben *τ. υἱὸν τ. ἀνθρ.* hineingekommen ist. — B. 14 cf. Joh. 1, 21. All diese Ansichten kommen darauf hinaus, daß er der Vorläufer des Messias sei. Für den Messias selbst mochte ihn die Masse wohl deswegen nicht halten, weil ihm die Requisite des vollendeten davidischen Königs zu fehlen schienen. Erst (21, 9) der Einzug in Jerus. schlug in dieser Beziehung durch. — *Ἰωάννην* cf. 14, 2. — *Ἠλίαν* cf. 11, 14 gemäß Mal. 3, 23. — *Ἰερεμίαν* war damals besonders hochangesehen. Vielleicht lag 2 Makk. 15, 14 dieser Erwartung zu Grund. — *Ἐνα τῶν προφητῶν* sc. der alten, vom Tod erstandenen. — B. 15. *ὁμεῖς δὲ* im Gegensatz zu den Leuten. Der Herr erwartet, daß die Jünger ihn anders tagieren. — B. 16. *Σίμων Πέτρος* als Führer der andern, cf. Joh. 6, 68, auch Matth. 17, 4 u. ähnl. — *ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος*, bei Mark. nur *ὁ Χριστός*, bei Luk. *Χριστὸς τοῦ Θεοῦ*. Joh. 6, 69 wahrscheinlich: *ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ*. „Christus“ hier zum erstenmal (außer wo der Evangelist selbst redet, cf. 11, 2) von Jesu bei Matth.; bei Joh. von 1, 42 an oft. Über *υἱὸς Θεοῦ* s. z. 8, 29, auch 11, 27. Die Frage, ob Petrus hier die beiden Namen „Christus“ und „Sohn Gottes“ parallel gebraucht oder ob der zweite eine Gradation gegenüber dem ersteren: „du bist der Messias, ja sogar du bist der Gottessohn“ ausdrückt — cf. Bengel: *cognitio de Jesu ut est filius sublimior est quam de eodem ut est Christus* — wird wohl in ersterem Sinn zu beantworten sein, hauptsächlich wegen der Parallelen.

¹⁾ Vgl. Weiß L. J. II S. 263 ff., dieser nimmt Syn. und Joh. zusammen. Anders Beshlag L. J. II S. 274 ff., 283 ff. Vgl. auch zum ganzen Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 177 ff. und meine Rezension dieser Schrift in Luthardts theol. Literaturblatt 1889 Nr. 11.

Daß aber damit nicht, wie man (auch Beyschlag a. a. O. S. 284) allzusehnell schließt, der Inhalt beider Begriffe als sich deckend gegeben, daß „Sohn Gottes“ nicht lediglich nur ebenso Amtsbezeichnung, wie „Messias“ ist, wurde zu 8, 29 gezeigt. Sohn Gottes heißt dieselbe Person, die wegen ihres Amtes Messias heißt, wegen ihrer persönlichen spezifischen, über alle Gottesmänner (v. 14) erhabenen Gemeinschaft mit Gott, einer Gemeinschaft, in welche nicht, wie bei andern Frommen, Gott mit dieser schon existierenden Person erst tritt, sondern die eben das Sein und Wesen dieser Person ausmacht. Wie weit aber nun in Beziehung auf dieses Wesen des Messias Petri Erkenntnis damals ging, können wir nicht sagen. — τοῦ ζῶντος, ὁ θεός; der Gott, dessen Sohn Jesus ist, soll hiemit als der allein wahre bezeichnet, also auch so Christi Würde hervorgehoben werden. Nimmt man Joh. 6, 68. 69 mit hinzu, so kann zugleich in dem Ausdruck die Andeutung darauf gefunden werden, daß eben in Christo die Jünger die Lebenskraft dieses Gottes erfahren haben und erfahren. — V. 17. μακάριος εἶ ist nicht mit dem ὅτι u. s. w. so eng zusammenzunehmen, daß das letztere das bezeichnen würde, worin das Seligsein des P. besteht: „selig bist du in dem, daß —“; dann also wäre gerade das Empfangen solcher Offenbarung die Seligkeit. Hierzu paßt nicht, daß nach ὅτι zunächst ein negativer Satz folgt. Vielmehr steht μακάριος εἶ für sich: „heil dir“ oder „du hast ein besonderes Glück, ein besonderes Maß göttlicher Segnung empfangen“, ὅτι „denn“, Erkennungsgrund: daß du so selig bist, geht daraus hervor, daß dir eine Offenbarung zu teil wurde, die nicht Fleisch und Blut, sondern nur Gott geben konnte. — Σίμων Βαριωνᾶ volle Namensnennung, der Feierlichkeit und dem tieferen Eindruck zuliebe. — σὰρξ κ. αἷμα = menschliches Wesen, sowie es in sich, kraft seiner irdisch-sinnlichen Natur ist, im Unterschied von Gott dem Geist und dem, was Er uns mitteilt. Je nach dem Zusammenhang kann damit ein anderer Mensch, als der betreffende selbst, Gal. 1, 16; Eph. 6, 12, oder dieser selbst nach seiner bloß menschlichen Natur 1 Kor. 15, 50; Hebr. 2, 14 gemeint sein. An unserer Stelle wird wohl beides verneint sein sollen, d. h. sie besagt überhaupt: diese Offenbarung kam dir nicht aus menschlicher Kraft, und hierin liegt: weder aus deiner eigenen, noch einer fremden. Die Verbindung des Verbs ἀπεκάλυψε aber, das an sich auf göttliche Offenbarung geht, mit σὰρξ κ. αἷμα ist zeugmatisch. — ὁ πατήρ μου, man beachte das μου, nicht σου oder ὑμῶν, ἡμῶν u. dgl. cf. zu 8, 29. — ὁ ἐν τ. οὐρανοῖς aber ist hinzugefügt, um den Gegensatz gegen das menschliche noch mehr zu markieren. — ἀπεκάλυψε, Objekt: das daß ich Ch. der S. G. bin. Zur Bedeutung von ἀποκαλύπτειν s. z. 11, 25, als modus des hier gemeinten Offenbarens ist die innere Einsprache, die Geisteserleuchtung zu denken.

Betreffend die hier bezeichnete Offenbarung sind noch mehrere Fragen zu beantworten: 1) will Jesus nur, ausschließlich dem Petrus, nicht auch den übrigen Jüngern, in deren Namen doch P. redet, den Empfang solcher Offenbarung zugeteilt haben? Daß überhaupt etwas ähnliches auch in den Seelen der andern Apostel vorgegangen sei, will J. gewiß nicht leugnen, und indirekt kommt auch ihnen Teilhaben an dieser göttlichen Offenbarung insofern zu, als auch ihr Glaube in Petri Bekenntnis wie eine Knospe zur Blüte und Frucht aufbricht. Aber direkt ist es doch nur Petrus, der hier eine derartige göttliche Einwirkung erfährt, daß die Erkenntnis in solchem entschiedenem und klarem, alle etwaigen Bedenken, Zweifel u. s. w. durchbrechenden Bekenntnis sich

ausprechen muß. 2) Wie verhält sich dieses ἀπεκάλυψε oder das, daß J. das Bekenntnis des P. zu Ihm als Messias und Gottessohn auf eine besondere Offenbarungsthat (Aor.) Gottes zurückführt, dazu, daß einesteils J. selbst doch schon bisher, wenn er auch den Namen Christus von sich nicht gebrauchte, sich ganz deutlich den Jüngern als den Messias bezeugt hat — vgl. „Menschensohn“, mein Vater im Himmel“, die ganze Bergpredigt besonders mit ihrem „Ich aber sage euch“, vollends Stellen wie 9, 14 ff.; 11, 2 ff. 25 ff. —, so daß diese ihn als solchen kennen lernen mußten, wie denn auch andernteils in der That, auch abgesehen von johanneischen Stellen wie Joh. 1, 42. 49 u. f. w., Gläubige Jhn schon bisher als Messias anerkannt haben, cf. 8, 29; 14, 33? Das ἀπεκάλυψε geht allerdings auf einen göttlichen Offenbarungssakt, der eben jetzt zum Zweck dieses Bekenntnisses erfolgt ist, aber dieser ist doch andererseits auch nur der krönende Abschluß oder das göttliche Siegel für die ganze bisherige Entwicklung, für das Lernen in Jesu Schule dessen Frucht auch bisher schon da und dort in Bekenntnissen hervortrat, aber jetzt erst zur vollen Reife und zwar eben durch göttliches ἀποκαλύπτειν gekommen ist. Wenn man besonders bedenkt, daß dieses Bekenntnis Petri hier in Gegensatz zu den Volksanschauungen v. 14 steht und mit all dem, was in diesen und ähnlichen Meinungen von Christo lag und wohl auch da und dort noch in dem Jüngerkreis sich geltend zu machen suchte, definitiv bricht, so muß man sagen: in der That ist hiemit erst der Höhe- und Entscheidungspunkt im Glaubensleben der Jünger erreicht; der Bruch mit aller Halbheit, Unklarheit u. f. w. ist nun erst vollzogen, dieses Bekenntnis ist also in der That ein neues, nur durch göttliche Offenbarung zu erklärendes.

B. 18. καὶ γὰρ wie du mir den rechten Namen gegeben hast, so nun ich dir. — σὺ εἶ Πέτρος cf. 10, 2; Joh. 1, 42. Der Name Petrus wird hier nicht erst erteilt (es heißt nicht κληΐσην wie Joh. 1. c.), sondern als mit Recht ihm zukommend bezeichnet; und zwar mit unmittelbarer Beziehung auf das folgende: wie und weil du Petrus bist, werde ich u. f. w. Hierin liegt sofort auch, daß es nicht richtig ist, bei dem Namen Petrus hier wesentlich an die subjektive Eigenschaft der Festigkeit des Glaubens, die christliche Charakterentschiedenheit des Mannes u. dgl. zu denken. Glaubensentschiedenheit des P. tritt ja hier freilich hervor und sie ist die cond. s. q. n. für diese Verheißung; aber nicht solch eine subjektive Eigenschaft, um welche es ja ohnedies bei P. vor Pfingsten teilweise dubiös stand, will Jesus von P. aussagen; das „du bist P.“ heißt nicht: „du bist deiner Gesinnung nach u. f. w. so fest und stark wie ein Fels“, sondern auf die Stellung weist er damit hin, welche P. als der hat, resp. bekommt, auf welchen die Kirche gebaut wird. Er führt den Namen Petrus mit Recht, weil er für die Gemeinde das werden soll, was der Fels für ein Haus ist, das Fundament. Inwiefern das, sagt das folgende. Was aber das Verhältnis von πέτρος und πέτρα betrifft, so ist ja freilich außerhalb des N. T. manchmal πέτρος einfach identisch mit πέτρα = Fels; im N. T. selbst aber erscheint πέτρος nur als Name; und wo von „Fels“ die Rede ist, steht nur πέτρα. Ob und wie nun Jesus auch im aramäischen den an unserer Stelle mit πέτρος und πέτρα gegebenen Wechsel angedeutet hat, können wir gar nicht sagen; wir müssen uns eben an den griechischen Text halten, und in diesem kann der Wechsel von πέτρος und πέτρα unmöglich ohne alle Absicht und Bedeutung sein. Sollten beide Worte ganz nur identisch sein, so sähe man nicht ein, warum nicht ἐπὶ τούτῳ τῇ πέτρῳ oder geradezu ἐπὶ σοὶ stünde. Andererseits kann J. mit ταύτῃ τῇ πέτρῳ unmöglich (Augustin zum Teil, ebenso Luther in Leipzig 1519 f. Köstlin 1 A. I S. 260) auf sich selbst deuten; auch die von Luther sonst meistens vertretene Ansicht, πέτρα sei der Glaube des πέτρος = Glaubensmannes, obgleich

sie das richtige sachlich ahnt, kann exegetisch nicht für unmittelbar richtig gehalten werden; denn direkt ist nun eben einmal vom Glauben nicht die Rede. Was endlich die von Drig., Hier. u. a., sowie ebenfalls von Luther oft gegebene Fassung betrifft, das Wort Jesu gelte nur Petrus zusammen mit den andern Aposteln, dem Apostolat und dem Wort desselben, cf. Melancthon im Tract. de potestate et primatu papae 23: quatenus sustinet personam communem totius coetus apostolorum, so ist auch diese zwar sachlich, wie wir gleich sehen werden, richtig; aber für die unmittelbare Exegese muß es dabei bleiben, daß τῇ τῇ πέτρῃ auf σὺ εἶ πέτρος zurückweist, also auf Petrum selbst geht. Und doch heißt es nun ebenmal πέτρῃ, nicht πέτρῃ, und wechselt Jesus die Person, setzt die zweite (σὺ εἶ), die er dann v. 19 wieder aufnimmt, in die dritte (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ) um. Also muß auf der einen Seite, sit venia verbo, der πέτρος die πέτρῃ sein, auf der andern nicht; die πέτρῃ zwar etwas, was in dem vor Jesu stehenden Petrus repräsentiert ist, aber doch etwas mit seiner Person als solcher nicht identisches. Wird ja doch auch in v. 19, wo Petrus wieder direkt mit σοὶ angeredet ist, er nicht mehr als der Felsengrund, sondern als der Verwalter des auf die πέτρῃ gegründeten Hauses geschildert. So kann denn das ἐπὶ ταύτῃ τ. πέτρῃ u. s. w. (vgl. Luther bei Köstlin a. a. O.) von Petrus nur gelten als dem, der — und wie er kraft göttlicher Offenbarung Jesum als den Christ bekennet. Nicht so meinen wir dies, daß das Bekenntnis Petri als solches, gelöst von seiner Person, die πέτρῃ sei; aber noch weniger ist es Petrus selbst für sich, gelöst von seinem Bekenntnis oder vollends kraft eines sonderlichen Amtscharakters u. dgl. Sondern Petrus als dieser Bekennende, sein Bekenntnis, sein Wort als von ihm lebenskräftig bezeugt ist der Fels. Unsere Stelle enthält speziell für Petrus ganz dieselbe Anschauung, die für alle Apostel Eph. 2, 20 enthält. Nun ist ja auch an unserer Stelle klar — ὑμεῖς v. 15 — daß P. im Namen aller Apostel geredet hat; das Prärogativ oder, wenn man will, der Primat, der hier dem P. dadurch zugeteilt wird, daß J. gerade ihm und nur ihm diese Verheißung gibt, kann also nur der des Führers und Vertreters des ganzen Apostelkreises sein, dieser aber entschieden. Eine Herrscherstellung des P. gegenüber den andern Jüngern ist durch den ganzen Zusammenhang der Stelle — von andern wie 18, 18; Joh. 20, 22 f. noch ganz abgesehen — geradezu ausgeschlossen; die Führerschaft Petri ist eine pneumatische, ist die des Mannes, der das, was alle beseelt, zuerst mit voller Entschiedenheit ausgesprochen, zum Bekenntnis aller gemacht hat. Weil es aber dies ist, kommt mit ihm allerdings auch den andern die Stellung des θεμέλιον zu. Fragen wir aber konkret: was ist es denn nun eigentlich, worin die Aufbaueung der Gemeinde auf Petrus (und die Apostel überhaupt) beruht und besteht? so müssen wir nach dem Zusammenhang sagen: nur durch Petrus und die Apostel, vor allem durch das Bekenntnis, das Wort Petri und der Apostel kommt überhaupt eine Kirche zu stand; nur wer durch das Wort der Apostel, also des Petrus als ihres Führers und ersten Sprechers gläubig wird, ist nach Joh. 17, 20 überhaupt ein Gläubiger; nur wer mit den Aposteln Gemeinschaft hat, hat nach 1 Joh. 1, 3 mit Christo und Gott Gemeinschaft; und nur eine an das Apostelwort, vor allem an das Petrusbekenntnis, daß

Jesus der Christ und Sohn Gottes ist (cf. 1 Joh. 4, 2. 15; 5, 1) sich bindende Gemeinde ist eine Christuskirche. Dabei darf man weder mit dem Katholizismus einseitig die Person resp. die Amtsvollmacht des Petrus und der Apostel, noch mit dem modernen liberalen Protestantismus bloß das Wort d. h. dessen sein sollenden religiösen Kern, das christliche Gemeinbewußtsein u. dgl., losgeschält von den „Vorstellungen“ dieser Männer zum einzig entscheidenden machen; sondern die Apostel und ihr Wort, so wie sie es geglaubt, verstanden, gelehrt haben, zusammen, für uns: das neutestamentliche Wort als solches ist das *θεμελίον*.

Was speziell die römisch-katholische Benützung des tu es Petrus betrifft, so sei zuerst Bengel angeführt: tute haec omnia dicuntur, nam quid haec ad Romam? videat Petra romana, ne cadat sub censuram versus v. 23. Des näheren heben wir, da es leider in moderner Zeit wieder sehr nötig geworden ist, gegen Rom zu streiten, wenigstens folgendes hervor: 1) selbst wenn hier Petrus kraft eines spezifischen Amtscharakters, ja seines sein sollenden römischen Bistums der Fels genannt wäre, was berührt dies die folgenden römischen Bischöfe? Wo im N. T. ist die minimalste Handhabe für die successio apostolica derselben? Wenn je P. als Oberbischof der Fels war, so war nur Er es, und hat diese Stellung mit seinem Tod aufgehört d. h. dauert nur in seinem Wort fort.¹⁾ Nun aber ist nie im N. T. von einem solchen Oberbischöfsamt des P. die Rede. Wenn je P. in Rom war, Papst war er da jedenfalls nicht, geschweige daß er oder Christus selbst für gleichberechtigte Nachfolger in diesem Papat gesorgt hätte. 2) Unbestreitbar nehmen im Apostelkreis mindestens Johannes und Paulus eine dem P. koordinierte Stellung ein. Ja wenn die Heidentirche auf einen Apostel für sich gebaut wäre, so wäre es Paulus. Diesem fällt so wenig wie einem andern (cf. 1 Joh. 1, 1 ff.; apoc. 21, 14) jemals bei, eine amtliche Überordnung des Petrus nur auch anzudeuten; nach Matth. 18, 1; Luk. 22, 24 streiten die Jünger noch nach längst ergangener, sein sollender Einsetzung des Petrus in seinen Primat darüber, wer der erste sei (Nösgen); sodann Gal. 1 u. 2 ist die eklatanteste Verwerfung einer Überordnung des Petrus, die sich denken läßt. Und vollends sollen die sich Nachfolger des Petrus nennenden römischen Bischöfe eine solche Oberhoheit haben? 3) Wie vollends die ganze papistische Anschauung mit der prinzipiellen Anschauung des N. T. vom Reich Christi und seines Wortes, mit dem pneumatistischen Charakter auch der hier dem Petrus zugewiesenen Führerschaft direkt streitet, braucht nicht bewiesen zu werden. Wo ist an unserer Stelle und sonst im N. T. eine minimale Andeutung von einem regnum visibile, einer externa politia u. s. f., wie es nach römischer Ansicht die Kirche sein soll?

οἰκοδομήσω. Das Fut. ist sehr zu beachten. Die Gemeinde ist eine erst in der Zukunft zu gründende. Jesus hat aber nicht einen einzelnen zukünftigen Akt im Auge, womit er die Kirche gründen werde, sondern im allgemeinen die Vollendung seines Werkes, deren Frucht dann die Kirche sein wird. Wie dann dieses *οἰκοδ.* auf Grund Petri zu denken ist, ist durch das zu *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* gesagte deutlich. Das Wort Christi und der Apostel von Christo führt die Gläubigen zur *ἐκκλ.* zusammen; der Abschluß des Werks Christi aber und insofern die faktische Erfüllung dieses Wortes war Pfingsten. — *μου τὴν ἐκκλησίαν* magnifica de Jesu locutio, in evangelistis non alibi occurrens, Bengel. Bekanntlich erscheint *ἐκκλησία* in den Evang. nur hier und 18, 17. *ἐκκλησία* (cf. Cremer), im klass. Griech. = Volksversammlung, gebrauchen die LXX, abwechselnd mit *συναγωγή*, teils

¹⁾ Dies unsere einfache Antwort auf die eine ganz handgreifliche *petitio principii* enthaltende Frage von Schanz S. 379: „wenn Petrus der Fels war, welcher der Kirche menschlicherseits Halt und Bestand gab, wo soll diese nach dem Tod des Petrus ihren Halt haben, und wenn die römischen Päpste nicht seine Nachfolger waren, wer ist es dann?“

für קהל , teils für עדה , nie für עדה קהילה , was sie durch $\kappa\lambda\eta\tau\eta$ oder $\epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ geben. Von den beiden erstgenannten hebr. Ausdrücken bedeutet קהל eigentlich die zusammenberufene Versammlung ad hoc, עדה die als Versammlung gedachte Volksgesamtheit an sich, allein beide Begriffe gehen in einander über, wie bei LXX $\epsilon\kappa\kappa\lambda.$ und $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma.$ Im Neuen Testament wird — abgesehen von Jak. 2, 2, vgl. auch Hebr. 10, 25 — $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ für die christl. Gemeinde und ihre Versammlung gar nicht gebraucht, sondern nur $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$. In unserer Stelle entspricht, wie $\mu\omicron\nu$ und $\tau\eta\nu \epsilon\kappa\kappa\lambda.$ zeigt, $\epsilon\kappa\kappa\lambda.$ jenem ursprünglichen Begriff von עדה und ist die Gesamtheit der an Christus glaubenden als Einheit, ein neues Gottesvolk, aber — wie dann besonders in Eph. — als ein Haus gedacht, somit nicht bloß subjektiv als Gemeinschaft von Menschen, und zwar eine spezifische, von andern, namentlich der jüdischen, verschiedene Gemeinschaft ($\mu\omicron\nu$), sondern zugleich objektiv als ein in sich zusammengeschlossener, von Christo beherrschter, geordneter, irgendwie anstaltlich verfaßter Organismus, der gegenüber dem Reich der Finsternis, den $\pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota \alpha\delta\omicron\nu$ die Sache, das Reich Christi, repräsentiert. Dagegen 18, 17 ist $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$, der ursprünglichen Bedeutung von קהל entsprechend, die Versammlung der $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$; daher zugleich dort die Lokal-, hier die Gesamtgemeinde. — $\pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota \alpha\delta\omicron\nu$ artifellos, weil die Kategorie hervorgehoben werden soll: „selbst Hadespforten“, wir würden etwa sagen: „auch Höllenmächte nicht“. Also beweist die Artifellosigkeit nicht, daß „die Hadespforten hier überhaupt nur als das Bild des festesten, was es gibt, in Betracht kommen“ (Weiß) und der Sinn bloß sein soll: fester als das festeste wird meine Kirche stehen. Jesus hat gewiß die Hadespforten nicht bloß in rhetorischem Interesse, ohne um das, was sie eigentlich bedeuten, sich zu kümmern, hier genannt. In $\pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota \alpha\delta\omicron\nu$ liegt das Bild des Hades als Palastes mit Thoren vor cf. Hiob 38, 17; Jes. 38, 10; Ps. 107, 18. Natürlich aber tritt im folg. das Bild der Thore zurück und nur noch die durch sie symbolisierte Anschauung von der Macht des H. hervor. Nun kann der Hades hier in Betracht kommen entweder als Totenreich, cf. Luk. 16, 23; act. 2, 27. 31; 1 Kor. 15, 55; apoc. 20, 13 oder als Höllenreich, Sitz des Satans, cf. Hebr. 2, 14; vgl. auch zu Matth. 11, 23. Nach dem ersteren Gebrauch des Hades, der allerdings der gewöhnliche ist, findet Mey in unserer Stelle den Gedanken: die Christen werden nicht im Tod bleiben, sondern auferstehen, weil: der Hades wird die in seinem Verschuß gehaltenen Toten herausgeben müssen. Allein diese Deutung paßt weder zum Ausdruck, noch in den Zusammenhang, wo doch, wie Weiß mit Recht sagt, nicht von dem Schicksal der einzelnen Christen, sondern von der Gemeinde als solcher die Rede ist; der Sinn ist so auch viel zu matt für diese feierliche Zusage; und wenigstens indirekt setzen die $\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma \tau. \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \tau. \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omega\acute{\nu}$ in v. 19 den Gegensatz der Hölle v. 18 voraus. Ferner $\kappa\alpha\tau\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu \tau\iota\nu\omicron\varsigma$ heißt „im Kampf jemandes mächtig werden, ihn besiegen“. Jesus setzt also einen Kampf zwischen der Höllenmacht — der Einwand, daß „Thore“ nicht angreifen, ist durch das zu $\pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota$ gesagte schon zurückgewiesen — und seiner Gemeinde voraus, in diesem wird letztere nicht unterliegen, sondern siegen. Daß negativ „nicht überwältigen“, nicht positiv „siegen“ gesagt ist, hat seinen Grund darin, daß die Hadesmacht der angreifende Teil ist und die Gemeinde

nur die Aufgabe hat, nicht zu unterliegen, vielmehr zu bestehen, eo ipso siegt sie. Der großartigste Kommentar zu dieser Stelle ist die Apokalypse.

B. 19. *δῶσω σοι* *Ἀσυνδeton* lebhaft versichernd, steigend: ja ich gebe dir u. s. w. Das sachliche Verhältnis dessen, was hier dem P. — und zwar nun direkt *σοι*, vgl. zu *πέτρα* v. 18 — übertragen wird, zu dem v. 18 gesagten, ist dies, daß „von dem habituellen Verhältnis des Jüngers auf seine dadurch bedingte künftige Befugnis“ (Weiß) übergegangen ist. Vielleicht noch schärfer ausgedrückt: v. 18 handelt von der sachlichen Stellung, v. 19 von der persönlichen Funktion des P.; in v. 18 ist durchaus Christus selbst der handelnde, der bauende, Petrus und sein Wort die vom Herrn benützte Grundlage, also — mit Verlassung des Bilds — das Organ, dessen Er sich bedient, um seinen Zweck, den Hausbau zu erreichen. In v. 19 dagegen bekommt P. Kraft und Auftrag, selbst zu handeln, in dem vom Herrn auf ihn gebauten Haus zu walten, zu funktionieren, und zwar als *οἰκονόμος*, Hausverwalter. Darauf geht das Bild der *κλεῖδας τῆς βασιλείας τ. οὐρανῶν*. Zum Bild als solchem ist auch Luk. 11, 52 zu vergleichen. Zu Grund liegt wohl Jes. 22, 22, wo es sich um Übertragung des Amts des königlichen Haushofmeisters handelt, welcher das Recht hat, zu öffnen und zu schließen d. h. den Eintritt zum König zu gestatten oder nicht. Das jesaj. Bild ist apoc. 3, 7 ganz aufgenommen und zwar für Jesum selbst, der in einzig originaler Weise, als der Herr, über Zulassung oder Nichtzulassung ins Himmelreich verfügt. Wohl gerade, um nicht P. direkt als den Herrn erscheinen zu lassen, verläßt Jesus sofort das Bild der Schlüssel und fährt statt mit „zuschließen und aufthun“ in einem andern Bild „binden und lösen“ fort. Aber die beiden Bilder müssen verwandtes bezeichnen; das „binden und lösen“ muß sachlich eine Explikation oder Konsequenz der in Übertragung der Schlüssel liegenden Vollmacht sein. Das fordert der unmittelbare Anschluß von *καὶ ὁ ἐγὼ* u. s. w. an das vorangehende, und besonders die offenbare Zurückbeziehung des *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf *βασιλεία τ. οὐρανῶν*. Der Haushofmeister, welcher als Schlüsselinhaber die Vollmacht hat, das Haus dem einen zu öffnen, dem andern zu verschließen, hat auch die Vollmacht, den einen (s. u.) in Fesseln zu schlagen, den andern loszugeben, von Fesseln zu befreien: die beiden Bilder gehen, aber jedes von einer andern Seite aus, darauf, daß durch den P. als Beauftragten und Vertreter des Herrn das einmal das Anrecht an das Haus und seine Güter erteilt, das anderemal genommen, resp. abgesprochen wird. Das Haus aber, für welches P. diese Vollmacht erhält, ist das Himmelreich; ganz klar tritt hier der Unterschied von Kirche (Gemeinde) und Himmelreich hervor, s. z. 3, 2. Für die erstere ist P. die Grundlage, auf der sie aufgebaut ist, für das letztere nicht im geringsten; da ist er nur der, wenn auch oberste Diener. Das Himmelreich ist das der Gemeinde anvertraute und in ihr sich darbietende himmlische Lebenssystem, der Organismus der Güter, Ordnungen u. s. w., der mit Christo objektiv sich den Menschen „genah“, dargeboten hat. Die Kirche ist die Gemeinschaft, die sich unter denen, die dieses Himmelreich sich aneignen = glauben, bildet, und dann auch die Anstalt, das Organ, dessen sich das Himmelreich bedient, um sich Menschen zuzueignen. Petrus nun (mit den andern Aposteln s. o.) darf, seinerseits natürlich

strengstens an den Willen seines Herrn gebunden, als οἰκονόμος bestimmen, wer in das Himmelreich eingehen darf und wer nicht. Wie er diese Vollmacht übt, wodurch er zuläßt und ausschließt, löst und bindet, das ist in unserer Stelle direkt nicht gesagt. Daß auch hiefür das Wort das wesentliche Mittel ist, versteht sich von selbst, ebenso aber auch, daß hier dem Wort Petri, allgemeiner: der Apostel keine bloß deklaratorische, sondern effektive Bedeutung, aber in der Voraussetzung zugeschrieben ist, daß dieses ihr Wort ganz genau dem Willen ihres Herrn entspricht. — ὁ ἐὰν δήσῃς u. s. w. Das neutrale ὁ könnte zwar auf Personen gehen: „was“ statt „diejenigen welche“ nicht bloß der Verallgemeinerung wegen (cf. Krüger § 43, 4, 17), sondern hauptsächlich deswegen hier gesetzt, weil die Ausdrucksweise, die betreffenden Menschen seien auch im Himmel gebunden, kaum möglich war. Und in der Sache wird sicher, wie gleich deutlich werden wird, an etwas, unmittelbar Personen betreffendes, gedacht werden müssen; vgl. oben zu den κλεις. Doch legt der neutrale Ausdruck es näher, als das mit ὁ gemeinte Objekt unbestimmter eine Last (vgl. 23, 4) oder geradezu eben Fesseln, Bande anzusehen, ὁ ἐὰν δήσῃς u. s. w. = die Bande, die du anlegst, gelten auch im Himmel als angelegt, nicht gelöst u. s. w. Die Parallele 18, 18, obgleich sachlich sicher, wie auch Weiß zugibt, auf Sündenvergebung, resp. Nichtvergebung gehend und diese Beziehung auch für unsere Stelle fordernd — wie sollten so zwei wörtlich gleichlautende Stellen inhaltlich gar nichts mit einander zu schaffen haben? — nötigt und berechtigt nicht, unter dem ὁ unmittelbar die Sünde zu verstehen; auch dort ist die Last oder sind die Bande unter dem ὁ gemeint, und erst im Gegenbild sind das die Sünden. Andererseits, daß bei den Rabbinen binden und lösen, קשר und פתור sehr oft für „verbieten und erlauben“ steht, kann doch für unsere Stelle nichts entscheiden und dazu zwingen, dieselbe sei auf die sittlich-religiöse Gesetzgebungsmacht (Mey, auch Beyßschlag), sei auf „Anordnung alles dessen, was die Lebensordnung des Hauses und ihre Bedürfnisse mit sich bringen“ (Weiß), zu beziehen.¹⁾ Bei der letzteren Auffassung, die wohlgemerkt viel mehr, als die altherrschende, auf katholische Konsequenzen führt, müßte uns doch zuerst auch gesagt werden, was denn unter dieser „Gesetzgebung“, diesen „Anordnungen“, betreffend die „Lebensordnung und Bedürfnisse des Hauses“ (sc. der Gemeinde) verstanden sein soll. Da man hiebei das sittlich-religiöse unmöglich ignorieren kann, so wird auch die Beziehung auf die Sünde, auch Sündenvergebung irgendwie doch hereingenommen werden müssen. Wenn nun vollends zu 18, 18 Weiß selbst es für absolut unmöglich hält, an etwas anderes, als an „die wegen der Unbußfertigkeit des Sünders festgebundene Sünde“, resp. „Lösen der Sündenschuld“ zu denken, und wenn, wie zu den κλεις gezeigt, das Verhältnis unseres ὁ ἐὰν u. s. w. zum vorangehenden diesen Gedanken nicht nur nicht ausschließt (Weiß), sondern fordert, so kann Jesus hier nur meinen: wenn du (Petrus

¹⁾ Vgl. dagegen Luther, E. A. 31 S. 128: „laß doch hören, in welchen Schulen lernt man solch Latein oder Deutsch, daß binden soll gebieten oder Gesetz stellen heißen“? Daß Matth. 23, 4, was auch Beyßschlag anführt, daß „binden von unerträglichen Lasten“ als Bild für die unerfüllbar schweren Sagen der Pharisäer steht, kann doch nicht als Beweis für diese Fassung u. St. gelten.

in dem oben besprochenen Sinn) die Bande, in denen Einer durch die Sünde gefangen liegt, lösest d. h. durch das in meiner *ἐξουσία* gesprochene Wort von der Vergebung ihn davon befreist, und wenn du diese Bande festbindest d. h. den Betreffenden nicht nur nicht lösest (Joh. 20, 23 *ἀγλέραι*), sondern hingibst (*παράδιδόναι*, 1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20) in die Macht und den Fluch, das Gericht der Sünde, wenn du auf die eine oder andere Weise deine Vollmacht, über den Zutritt zum Himmelreich zu entscheiden, gebrauchst, so gilt das im Himmel, vor Gott selbst. Wir teilen also auch die Ansicht von Wich. nicht, welcher allgemein sowohl das Gesetzgebungsrecht oder, wie er sagt, „die Auslegung und Anwendung meines Gebots und meiner Lehre“, als „die Freisprechung von Sünden“ unter dem Lösen und Binden versteht, ähnlich Bengel: *omnia ea quae P. in virtute nominis Jesu apostolica potestate gessit docendo, convincendo, hortando, prohibendo, consolando, remittendo*; sondern wir beziehen die Stelle wie die Alten, wie Luther und Calvin, unter den neueren besonders Keil und Schmid,¹⁾ auf das „Behalten und Erlassen von Sünden“, nur mit dem Unterschied, daß wir unter *ὁ* nicht unmittelbar die Sünde selbst verstehen. Die allgemeinere Anschauung von der hier den Aposteln gegebenen Machtstellung ist in Stellen wie 2 Kor. 2, 16 enthalten. Von 18, 18 aber unterscheidet sich unsere Stelle dadurch, daß es sich hier nicht um das Gemeinde—schlüsselamt, nicht darum handelt, wie gegenüber den in der Gemeinde Christi schon befindlichen Absolution und Retention, zugleich eben mit Bezug auf Gemeindeangehörigkeit, geübt wird — dies ist die 18, 18 gezogene Konsequenz —, sondern um Aufnahme, resp. Ausschliefung, Abweisung von Leuten, die vorher nicht Bürger des Himmelreichs waren. So stimmt das über das Lösen u. s. w. gesagte ganz genau mit den *κλεις* und mit v. 18 zusammen. Wie Petrus und die Apostel nach v. 18 mit ihrem Bekenntnis, ihrem Wort die Basis gelegt haben, ja selbst geworden sind, auf welcher überhaupt erst eine Kirche zustand kommt, so sind sie mit ihrem Wort auch die, die darüber entscheiden, wer in dieses Haus eingehen darf und wer nicht, wer eo ipso von Sünden los wird und wer nicht. Wie aber Schanz das Futurum *δώσω* gegen die evangelische Ansicht, daß die Apostel diese Vollmacht hauptsächlich durch ihr Wort üben, ins Feld führen kann, ist uns unverständlich. Erst nach der Erhöhung Christi, ja nach Pfingsten beginnt doch dasjenige Predigen und sonstige Wirken der Apostel, das in der ganzen *ἐξουσία Χριστοῦ* vor sich geht. — *ἔσται δεδεµένον ἐν τ. οὐρανοῖς* d. h. es ist damit in der That über den Anteil am Himmelreich entschieden. Du thust es auf Erden, diese ist nach 9, 6 der Schauplatz der Sündenvergebung; der aber, der im Himmel wohnt, erkennt dein Thun als vor Ihm, fürs ewige Leben gültig an. — B. 20 vgl. zu 8, 4. Die Volksmenge ist noch nicht reif für den echten Christenglauben; und dem fleischlich-jüdischen Glauben (vgl. Joh. 6, 15) will der Herr nicht entgegenkommen.

¹⁾ Vgl. Schmid, die Kirche, S. 28. Auch Steinmeyer, Parabeln S. 62 tritt gegenüber der legislatorischen Fassung für die Deutung auf richterliche Gewalt ein.

Meditation zu 16, 18—20.

Je trüber in mancher Beziehung die Lage der Kirche in der Welt ist, je mehr gegen sie die Pforten der Hölle anstürmen, sodaß ja gegenwärtig manche Feinde schon meinen, ihr Totenlied singen zu dürfen, um so nötiger ist es, zur Ermunterung, Prüfung und Mahnung immer neu in den Anfang, in das Stiftungswort der Kirche hineinzusehen, das zeigt, was denn die Kirche ist, was ihr Leben und Lebensgrund und was ihre Hoffnung. Unser Text sagt uns: Petri und der Apostel Wort ist der Lebensgrund der Kirche: 1) das Wort oder Bekenntnis des Petrus, v. 13—17. a) Bedeutung desselben in der damaligen Situation. Jesus will seine Jünger, im Unterschied von der Volksmenge, zur Klarheit, zum offenen Ausprechen ihres Glaubens bringen. Petri Entschiedenheit, Vorbildlichkeit derselben. Nur wo Glaube und Glaubensbekenntnis ist, kann überhaupt eine Kirche sein. b) Inhalt dieses Bekenntnisses: keine verschwommenen unbestimmten Aussagen über Christum als Gottgesandten, Propheten u. s. w., wie beim Volk, sondern: Jesus als der Christ und Gottesohn, s. d. Exegese, cf. 1 Joh. 2, 22; 4, 2. 15; 5, 1; 2 Joh. 7. 9. Wo dieses Glaubensbekenntnis nicht ist und gilt, da ist keine echte Kirche Christi. c) Petrus hat diesen Glauben und dessen Bekenntnis nicht selbst gemacht, noch von andern überkommen, sondern durch göttliche Offenbarung erhalten. Wir Christen stehen nicht auf Menschen-, sondern auf Gottes Wort. Welcher Trost, aber auch welche ernste Mahnung! — 2) Auf diesem Wort steht die Kirche, v. 18—20. a) P. kommt nicht als das, was er selbst ist oder kraft einer objektiven Amtsprärogative, geschweige für seine sein sollenden Nachfolger, sondern eben als Aussprecher des apostolischen Bekenntnisses in Betracht. Auf das Wort der Apostel, auf diese als mit seinem Geist ausgerüstete Zeugen hat Jesus mit dem Pfingstfest seine Kirche gebaut, cf. Eph. 2, 20. Nur durch ihr Wort wurden und werden Leute christgläubig, Joh. 17, 20; 1 Joh. 1, 2 f. Also muß auch das Apostelwort und nur dieses in der Kirche unbedingt gelten; und unter den vorhandenen Kirchen ist diejenige die reinste, welche kein anderes Gesetz kennt, als dieses. b) Mit diesem Wort üben auch die Apostel das Schlüsselamt, die Gewalt zu binden und zu lösen, sie bestimmen — und wir wissen aus dem N. T.: wie — wer Bürger des Himmelreichs werden kann, wer in den Banden des Sünden- und Weltverderbens bleibt, ja noch mehr darin verstrickt, und wer davon frei wird. Wenn wir das Schlüsselamt auch unserem Pfarramt beilegen, so ist dies richtig, sofern dasselbe in der That nur die Auslegung und Anwendung des Wortes Christi und der Apostel ist. Und auch jeder wahre Christ kann das Wort Christi andern gegenüber zu Trost und Warnung, Bestrafung gebrauchen. c) Und gottlob, was so auf Erden gelöst ist, ist auch im Himmel u. s. w. Es ist wirklich ewige Lebenskraft, die sich uns in diesem Wort bezeugt. Und die Kirche, die hierauf steht, die aber auch keine andere, als diese geistliche Gewalt anstrebt, hat die Verheißung unseres Textes. So schauen wir getrost in die Zukunft, halten aber auch treu zu dieser Kirche des Geistes und Wortes Christi.

16, 21—28.

Inhaltsübersicht: Erste Leidensankündigung (v. 21), Petri Verwahrung (v. 22); scharfe Abweisung desselben (v. 23) und Ankündigung, daß zu Jesu Nachfolge das Kreuz gehöre (v. 24, 25) und davon die Erlangung des Lebens abhängen, das der in Herrlichkeit wiederkommende Menschensohn bringt (v. 26—28).

Vgl. Mark. 8, 31 ff.; Luk. 9, 22 ff. Der Anschluß der ersten Leidensankündigung an das Bekenntnis Petri ist allen drei Synoptikern gemeinschaftlich. — B. 21. ἀπὸ τότε: Nachdem durch das Bekenntnis, das P. in aller Namen abgelegt, die Apostel sich als auf eine gewisse Höhe des Glaubens gekommen ausgewiesen, hält J. es für nötig und sie nun auch für relativ reif, um — und zwar nun direkt, nicht mehr bloß indirekt, wie 10, 38 — sie nun auch die entscheidende Wahrheit ihres Glaubens, seinen Kreuzestod, und damit auch die schwerste Aufgabe ihres Glaubenswegs hören zu lassen.¹⁾ Schon das Verbot v. 20 konnte sie hierauf vorbereiten. Der mit dem Namen Christ und Gottessohn verbundenen Herrlichkeitserwartung und der ihnen selbst v. 18 ff. gegebenen hohen Verheißung tritt nun eine andere Seite, die Erkenntnis gegenüber, daß der Weg zur Herrlichkeit Leiden und Selbstverleugnung sei. Die Pädagogik Jesu tritt hier aufs schönste hervor, eines teils an dem ἀπὸ τότε, cf. Bengel antea non dixerat, nisi tectis verbis Joh. 2, 19, andernteils an der in drei Stufen aufsteigenden Wiederholung der Leidensankündigung (17, 22 f.; 20, 17 f.). Vgl. auch Bengel: evang. in duas partes potest dividi, ex quibus divina Jesu methodus elucet: prior propositio est: Jesus est Christus; altera: Christum oportet pati, mori. — δεῖ cf. Luk. 17, 25; Matth. 24, 6; 26, 54 u. f. w., das Muß des göttlichen Rathschlusses, wie es seinen Ausdruck in den alttestamentl. Weissagungen, besonders Jes. 53, seinen innern sachlichen Grund in der Notwendigkeit der Sühne der menschlichen Sünde durch den Tod des neuteft. Hohenpriesters und Opfers hat. — Ἰεροσόλυμα cf. Luk. 13, 33. Die Stätte der alttest. Schekina, namentlich auch der vorbildlichen Opfer soll auch die der vollendeten Heilsbeschaffung durch das neuteft. Opfer werden. — πρεσβυτέρων u. f. w. feierlich wehmütige Bezeichnung des Synedrion nach all seinen Bestandteilen (s. z. 5, 22); gerade diese höchste geistliche Behörde Israels und zwar in ihrer vollständigen Zusammensetzung ist, die den Messias verwirft und tötet. — ἀποκτανθῆναι die nähere Art der Tötung wird erst in der dritten Leidensankündigung (20, 19) bezeichnet, obgleich das σταυρός v. 24 (cf. 10, 38) verblümt darauf hinweist. — τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ wörtlich gemeint, nicht symbolisch = in Bälde; letzteres z. B. bei Beschlag mit Berufung auf Hos. 6, 2; ἐγερθῆναι die Ankündigung des Siegs nach und über den Tod überhören die von der Todesankündigung ganz überwältigten Jünger. Gewiß psychologisch sehr begreiflich, vollends wenn man Stellen wie Mark. 9, 32; 10, 32; Luk. 18, 34 hinzunimmt. So ist es auch

¹⁾ Wenn Beschlag R. J. II S. 298 die Verlegung der Todesweissagung vor die Verklärung für ungeschichtlich hält, weil doch Jesus nicht könne zu den Jüngern über etwas geredet haben, womit er selbst noch nicht im reinen war (was eben in der von B. für Jesum selbst nur als psychologischen Vorgang gefaßten Verklärung eintrat), so beweist das nur, wie unrichtig seine Auffassung der Verklärung ist.

kein Wunder, daß die Jünger, als der Tod Jesu eintrat, die Ankündigung der Auferstehung so sehr entweder geradezu vergessen oder als einen nicht festzuhaltenden Hoffnungsraum aufgegeben hatten, daß sie zum Grabe gehen, ohne an Auferstehung zu denken (28, 1 ff.; Joh. 20, 2 ff.), die Botschaft von dieser nicht glauben (Mark. 16, 11. 13; Luk. 24, 11. 21 f. 41; cf. übrigens auch Joh. 20, 8). Die Erklärung des Johannes, daß sie die Schrift nicht verstanden (20, 9), ist sicher richtig, und man darf nicht sagen, sie hätten doch zuerst an Jesu Wort, nicht an die alttest. Weissagung sich halten sollen; beides gehörte zusammen. Wenn man aus der sein sollen den Unglaublichkeit solchen Vergessens oder Unglaubens der Jünger folgert, Jesus werde hier nur ganz verblümt von der Auferstehung geredet und seine Worte erst durch den Evangelisten diese Gestalt erhalten haben (Neander, de Wette, Meyer u. a. — cf. dagegen Weiß, L. J. II S. 293 f.), so beweist man wieder nur (cf. zu 15, 33), wie wenig erfahrungsmäßige Kenntnis von der Macht des Unglaubens und seines Kampfes mit dem Glauben man hat. Auch weist Weiß gut darauf hin, daß die Auferstehung in der Weise, wie Jesus hier von ihr redete (nach kurzer Zeit, Rückkehr ins Leben u. s. w., nicht Auferweckung am jüngsten Tag, cf. Joh. 11, 24) den Jüngern etwas völlig neues, fremdartiges war. — V. 22. *προσλαβόμενος* separativ cf. Bengel: *familiarius agit post agnitionis editum specimen*. Zum folgenden bem. Bengel: *facilius locum de persona Christi fert ratio, quam verbum crucis*. *Ceteras doctrinas sine exceptione Petrus acceperat*. — *ἵλεώς σοι* sc. εἴη ὁ θεός; bei LXX für חַיִּיךָ 2 Sam. 20, 20 u. sonst (Nösg.); vgl. das lateinische *dii meliora*. — *οὐ μὴ ἔσται* Fut., nicht imperativisch, sondern: behüte, nein, dazu wirds gewiß nicht kommen! — V. 23. *στραφεὶς* Bewegung heiligen Unwillens, der von dem Betreffenden sich abwendet und damit zeigt, daß er mit dessen geäußelter Gesinnung und Ansicht, seinem Rat u. s. w. nichts zu schaffen haben will. Zugleich zeigt wohl die innere Erregung Jesu, daß er eine wirkliche Versuchung an sich herantreten fühlt; vgl. Luk. 4, 13; Hebr. 4, 15. — *ὑπάγεις* u. s. w. Dasselbe Wort wie 4, 10. — *σατανᾶ* „du Satan“. Da im folg. Petrus selbst angerebet wird, so geht auch dieses „du Satan“ nicht etwa auf den Teufel selbst als gleichsam durch Petrus redend, sondern ist Benennung Petri selbst. Dieser wird — was freilich sehr sonderbar wäre, wenn v. 17. 18 die katholische Ansicht recht hätte — ein (wahrer) Satan genannt, weil er Jesum als *πειράζων* (4, 3) zu etwas bringen will, was nicht bloß überhaupt gottwidrig wäre, sondern geradezu den göttlichen Heilsrat vereiteln würde. Zu dem Wechsel in Petri Äußerung Christo gegenüber sagt Nösgen gut: dem Menschen ist gerade dann die Versuchung am nächsten, wenn er so eben eine neue Stufe geistlichen Wachstums erreicht hat, 1 Kor. 10, 12. — *σάραψαλον* s. z. 5, 29; Petrus mit seiner Abwehr des Leidens stellt Jesu eine Falle, in welcher sich fangen lassend d. h. seinem Rat folgend J. nicht mehr den Weg Gottes gehen, sein Werk nicht gottgemäß vollenden, also in seinem Erlösersberuf zu Fall kommen würde. — *ὅτι οὐ φρονεῖς* u. s. w. Zum Gebrauch von *φρονεῖν τὰ* . . . cf. Röm. 8, 5; Phil. 3, 19; Kol. 3, 2: „gesinnt, gerichtet sein auf —“. — *τὰ τοῦ θεοῦ* das was Gott angehört = Gottes Sinn entspricht, gottgemäß ist, *τὰ τῶν ἀνθρώπων* was der menschlichen Denk- und Willensweise entspricht.

Zu dem scharfen Gegensatz des göttlichen und menschlichen, wobei das letztere geradezu satanisch wird, vgl. Jak. 3, 15, auch (in anderer Beziehung) M. 15, 9. P. redet und handelt und will Jesum zum Handeln nach dem bringen, was nicht Gottes, sondern der Menschen Sinn entspricht, dem Fliehen des Kreuzes, dem Gegenteil von dem, was v. 24 geschildert ist. Statt zuerst zu fragen: was will Gott? fragt er zuerst: was halte ich, überhaupt der Menschen Geist für das richtige? Ist nun überhaupt (cf. 15, 9) der Menschen meinen, auch wohlmeinen dann, wenn es für sich zur geltenden Norm gemacht wird, Gegensatz zu Gott, so vollends in betreff des Weges und Werkes des Messias. Ein leidender Messias ist gegen τὰ τῶν ἀνθρώπων, weil der menschliche Sinn Leiden und Gottesohnschacht nicht zusammenreimen kann (cf. schon Jes. 53, 2. 3). Dazu kam bei P. theils ein gutmütiges Verschonenwollen seines geliebten Meisters, also falsche Liebe, theils wohl auch (daher Jesu Wort v. 24) die Ahnung, wie der Meister müsse auch der Jünger leiden, also eigene Leidenscheu. — B. 24. τ. μαθηταῖς Mark. 8, 34 τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς; zu dieser allgemeineren Bestimmung paßt das folgende εἴ τις θέλει u. s. w. besser. — ὁπίσω μου ἐλθεῖν cf. 4, 19 = mich als Führer anerkennend, zu mir sich halten, in meine Gemeinschaft eintreten und für sein Leben meine Grundsätze zu dem seinigen machen. — ἀπαρνησάσθω ἐαυτὸν dieser Ausdruck nur hier und in der Par.; ähnlich ist μισεῖν τ. ἐαυτοῦ ψυχὴν Luk. 14, 26; Joh. 12, 25, auch (s. 10, 39) ἀπολέσαι τ. ψυχὴν v. 25, bei Paulus ähnlich das Sterben mit Christo, das Kreuzigen des Fleisches, den alten Menschen ablegen, die Lüste verleugnen Tit. 2, 12 u. dgl. Die Selbstverleugnung ist diejenige That, womit der Mensch sich als den, der er bisher war, principiell als nicht mehr vorhanden setzt, die seiner bisherigen entgegengesetzte Gesinnung, Charakter- und Handlungsweise sich so aneignet, daß der καινὸς ἄνθρωπος, die καινὴ κτίσις da ist, jenes Ich, welches Ich zu sein aufgehört hat und nicht mehr als ἐγώ, sondern Χριστὸς ἐν ἐμοὶ lebt Gal. 2, 20. Diese That ist die Bekehrung; und sie begründet einen Zustand und einen fortwährenden Lebenserweis der Selbstverleugnung, das nicht sich selbst, sondern Christo leben, das paulinische ἀναγεοῦσθαι u. s. w. Eph. 4, 22 ff. — ἀράτω τ. σταυρὸν s. 3. 10, 38; auch hier ist der Ausdruck nicht an sich zu verallgemeinern, etwa „er weigere sich der Leiden nicht, die ihm auferlegt werden“ (Weiß) — als ob alle Leiden dieses Lebens ein „Kreuz“ wären! —, sondern: er sei bereit, auch um meinetwillen den Verbrecherstod zu sterben; diese Bereitheit zeigt sich aber, auch ehe es — oder wenn es gar nicht zum Kreuzestod kommt, darin, daß man mit Jesu der Welt gekreuzigt ist Gal. 6, 14, seine Schmach trägt u. s. w. Dies, nicht jedes Leiden, auch nicht jedes geduldig getragene Leiden, ist das Kreuz Christi, cf. 1 Kor. 4, 9 ff.; 2 Kor. 4, 10; 6, 4 ff.; Hebr. 13, 13. — καὶ ἀκολουθεῖτω μοι verhält sich zu εἴ τις θέλει ὁπίσω μου ἐλθεῖν so, daß letzteres den Betreffenden ins Auge faßt, wie er in Jesu Jüngerschaft eintreten will, ἀκολουθεῖτω aber sagt ihm, wie er sich darin zu halten hat; sodann zu ἀπαρνησάσθω und ἀράτω verhält sich ἀκολουθεῖτω so, daß die beiden letzteren Imper. die Art wie — oder (Mor. gegenüber Präf.) die Voraussetzungen angeben, unter denen das ἀκολουθεῖν geschieht: er folge mir als einer, der sich selbst verleugnet hat (und immer neu verleugnet) und sein Kreuz auf sich genommen hat (und immer

neu nimmt). — B. 25 f. z. 10, 39. Das γὰρ begründet die in v. 24 gegebene Forderung durch die Hinweisung auf das Resultat. — B. 26. γὰρ begründet das ἐνρήσει ψυχὴν; das Leben hat der betr. gefunden, denn — Beweis aus dem Gegenteil — wo ein ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν durch Nicht-Selbstverleugnung stattfindet, da ist auch beim größten irdischen Gewinn doch der wahre Gewinn nicht da. — ζημιωθῆναι τ. ψυχὴν detrimentum animae pati, Vulg. „die Einbuße seiner ψυχὴ erlitten hat“, scil. in dem v. 25^a bezeichneten Sinn ἀπολέσαι ψυχὴν. — ἢ τί δώσει u. f. w. ἢ (vgl. Biner § 57, 1) erklärt sich daraus, daß der Satz mit τί ὠφελήσεται u. f. w. das „entweder“ zu diesem „oder“ enthält: entweder müßte der, der an seiner Seele Einbuße leidet, Gewinn haben — das ist aber nicht der Fall — oder er müßte die Einbuße wieder gut machen können, aber wie soll das sein können? — δώσει ἀντάλλαγμα u. f. w. wohl Anspielung auf Ps. 49, 9. Der, welcher seine Seele, das wahre Leben verloren hat, kann dasselbe mit nichts mehr zurückerlangen, er hat kein Tauschmittel, gegen dessen Hingabe er es sich wieder verschaffen kann. Der Betreffende ist als Besitzer von irdischem, ja etwa gar des κόσμος ὅλος gedacht; wenn ihm je der (aus Neue entstandene) Wunsch käme, um diesen seinen ganzen irdischen Besitz seine ψυχὴ wieder einlösen zu wollen, es hilft nichts; non sufficit orbis unius hominis animae redimendae, Bengel. Jesus denkt sich aber solch einen Fall nicht etwa bloß für den Tag des Gerichts (Weiß), sondern schon im Erdenleben kann solch ein Begehren, aber auch die Unmöglichkeit seiner Erfüllung vorkommen (terminus gratiae). Aber allerdings am Gerichtstag stellt es sich heraus, daß der Betreffende verloren ist, und das betont B. 27 μέλλει γὰρ u. f. w.: der Nachdruck liegt einestheils auf dem zweiten Glied des Satzes καὶ τότε: denn vergolten wird an dem Tag, wo des Menschen Sohn kommt u. f. w., nach dem Thun, andernteils auf dem emphatisch vorausgestellten μέλλει, um zu betonen: „es kommt in der That“ u. f. w. — υἱὸς ἀνθρώπου f. z. 8, 20. Dieser Name besonders gern bei Weissagungen der künftigen Herrlichkeitserrscheinung (gemäß Dan. 7) cf. Joh. 5, 27. — δόξη τοῦ πατρὸς, die dann seine eigene ist, 19, 28; Joh. 17, 5, hauptsächlich Richterherrlichkeit. — ἄγγελοι Begleiter und Zeugen des Richters cf. 25, 31; αὐτοῦ f. z. 13, 41 (38). — πράξιν, Bengel: Singularis; vita hominis tota una actio. Was hauptsächlich unter dieser Praxis gemeint ist, sagt v. 24–26. — B. 28. Zusammenhang: und wohlgemerkt, die Herrlichkeitsercheinung des Menschensohns werden noch Leute aus eurer Mitte erleben. Nicht sowohl darauf, daß dieses ἐρχεσθαι bald eintritt, liegt der Nachdruck — obgleich selbstverständlich der Ausdruck dieses „bald“ auch enthält; sondern darauf, daß es noch etliche der Umstehenden erleben werden. So soll den Hörern eingeschärft werden, daß dasselbe sie unmittelbar angeht; sie sollen nicht denken, so etwas, das in ferner Zukunft liege, zudem etwas, womit die Gegenwart des Menschensohns so gar nicht stimme, brauche sie nicht zu kümmern. — τινες hos non nominat et his ipsis profuit ignorare se esse, Bengel. — τῶν ὧδε ἐστώτων damit können nur damalige Zuhörer gemeint sein. — οὐ μὴ γέινωται θάνατον kann nur heißen: sie werden nicht sterben, ehe — ἰδῶσιν τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, zum Ausdruck vgl. Luk. 23, 42,

„in seinem Königreich“ d. h. als den, der dann im Besitz der Herrschaft und Herrlichkeit des Königs ist; *αὐτοῦ* vgl. 13, 41; 20, 21 (öfter bei Luf. und Paul.) und die Bem. zu 3, 2. Bei Matth. (ob auch sonst? cf. besonders Joh. 18, 36) wird „mein Reich“ „sein (Christi) Reich“ nur im strengst eschatologischen Sinn gebraucht, dieser Begriff verhält sich also so zu dem des Gottes- und Himmelreichs, daß er zwar mit diesem identisch ist, aber die Seite, welche bei diesem die nur vorherrschende ist, zur einzigen macht. Die Hauptfrage ist aber nun die, ob das Kommen des Sohns in seinem Königreich v. 28 identisch ist mit dem Kommen desselben in der Herrlichkeit v. 27. Daß das letztere jedenfalls die einstige persönliche sichtbare Erscheinung des Erhöhten bedeutet, sollte streitlos sein. Wie Beyerlag L. J. II S. 308 dies eine „kindische Vorstellung“ nennen und nur symbolisch geistige Auffassung solcher Ausdrücke rechtfertigen kann, ist uns unerfindlich. Umgekehrt scheint uns Weiß zu weit zu gehen, wenn er sagt, die persönliche Ausdrucksweise bei Matth. v. 28 und die sachliche bei Mark. und Luf.: *ἰδωσι τ. βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* (Mark. *ἐληλυθῆσαν ἐν δυνάμει*) besagen notwendig daselbe, da ja doch das Königreich nicht ohne seinen König komme. Gewiß ist doch ein Eintreten höchster Steigerung und Vollendung der Reichsmacht u. s. w. denkbar, ohne daß der König persönlich aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit tritt. Bei Mark. und Luf. scheint uns zweifellos mit dem Kommen des Reichs nicht einfach daselbe, wie mit dem Kommen des Sohns in der Herrlichkeit gemeint, sondern das Verhältnis der Gedanken dies zu sein: hütet euch vor der Vergeltung bei der Parusie (Mark. 8, 38; Luf. 9, 26); das, was etliche von euch noch erleben werden, das mächtige Kommen meines Reichs (in der Zerstörung Jerusalems, Übergang des N. G. zu den Heiden u. s. f.) ist ein erster, ernstster Vorbote dieser Parusie. Ähnlich fassen nun das Verhältnis unserer Verse Matth. 16, 28 u. 27 zu einander Bengel, Keil u. a., und für unmöglich wird man dies nicht erklären können. Ja man wird dieser Ansicht auch dann wenigstens ein relatives Recht zuerkennen müssen, wenn man — und dies ist unsere Stellung zu der Sache — glaubt, daß die Ausdrucksweise bei Matth. v. 28 denn doch ein Selbstkommen Jesu als Reichskönigs in ganz anderer Weise, als bei Mark. und Luf. der Fall ist, voraussetzt. Wir glauben nämlich die beiden Relationen des hier vorliegenden Jesusworts, die bei Matth. einer-, die bei Mark. und Luf. andererseits, durch den Satz vereinigen zu müssen, daß Jesus einen Ausdruck gebraucht hat, der beides, das persönliche (Matth.) und das sachliche (Mark., Luf.) Kommen enthält und es den Referenten möglich machte, die eine oder andere Seite hervorzuführen. Indem nun aber Matth. trotz der Wahl des auf persönliches Kommen deutenden Ausdrucks — worin an und für sich die Erwartung der Parusie innerhalb eines Menschenalters liegt, s. zu 10, 23 und besonders zu Kap. 24 — doch eine von v. 27 verschiedene Wendung braucht, ist die Möglichkeit gelassen, als den eigentlichen, ursprünglichen Sinn Jesu selbst dies anzunehmen: innerhalb eines Menschenalters wird die Katastrophe eintreten, durch welche ich mich als der in Herrlichkeit kommende Reichskönig dokumentiere, als der, welcher zunächst unsichtbar durch gewaltige, gerichtliche und segnende Erweisungen, endlich aber durch sichtbare herrliche Erscheinung sein Reich zum Ziel

führt. Ob hierbei nicht Jesus selbst doch auch, und zwar nicht bloß in prophetischer Perspektive, sondern in privatem Nichtwissen seine persönliche sichtbare Wiederkunft zu nahe mit jenem unsichtbaren Kommen zusammennahm, ist eine Frage, die wir erst bei Kap. 24 ausführlich besprechen können.

Meditation zu 16, 21—28.

Auf dem Höhe- und Entscheidungspunkt, an welchem die Jünger nach v. 13 ff. angekommen waren, erhalten sie nicht bloß hohe Zusagen und Verheißungen, sondern müssen sich auch den ganzen Ernst des Wegs klar machen, den ihr Meister und sie mit ihm zu gehen haben. Und wie wenig man von diesem Ernst etwas abthun darf, zeigt die fast unerhört scharfe Art, wie Jesus Petrum zurückweist. Der Weg Jesu ist der des Kreuzes und zwar 1) für Jesum selbst, v. 21—23, 2) für seine Jünger, v. 24—28. ad 1: a) du meinst, was menschlich ist. Wenn Menschen etwas großes leisten wollen, so ist — selbst wenn sie einmal ihrem Ziel zulieb auch etwas schweres übernehmen — die Gewinnung des eigenen Ich Ziel, und Bejahung des Ichs und des ihm entsprechenden das Mittel zum Ziel. Auch Helden und Welt-erlöser, die man etwa preist, sind eben zuletzt Egoisten. b) Gottes Weg ist der entgegengesetzte, des Menschen Sohn muß leiden. Denn sein Weg ist der der Liebe, welche der Menschen Elend wirklich auf sich nimmt, und der sittliche Weg des Gehorsams, nicht der des vorschnellen egoistischen Ansichreißens oder des magischen Zuteilens von Herrlichkeit. Wie er den doch wohlmeinenden Petrum wegen seines Abtretens von diesem Weg einen Satan nennt, so sind alle Versuche, der Menschheit auf anderem Weg zu helfen, und sind alle Auffassungen des Christentums, wobei nicht das Kreuz das Eine Zentrum ist, zuletzt satanisch. — ad 2: a) Wie Jesus, so seine Jünger. Christi Heil eignet nur der sich recht an, der Jesu Sinn sich aneignet (vgl. 1 Petr. 4, 1), und das geschieht einmal in der entscheidenden Grundthat der Befehung, wo es gilt mit Selbstverleugnung, Hingabe des Ich in den Tod, Bruch mit Fleisch und Welt, Jesum zum Ein und Alles zu machen; und dann geschieht es immer neu in der „Erneuerung“, Ertötung des alten Menschen u. s. w. Da gilt: Leben um Leben. Ja all unser Erfahren soll dazu dienen, daß wir es verlernen, menschlich —, es lernen, göttlich zu denken. b) Ermuntern hiezu kann uns der Blick auf das Ende. Ohne Selbstverleugnung ewiger, irreparabler Verlust des ewigen Lebens, des Einen Gewinns. Durch Selbstverleugnung gehts, wie bei Jesu zur Auferstehung, zur Herrlichkeit. Von der Herrlichkeit Christi und seines Reiches durften von seinen damaligen Zuhörern schon auf Erden manche einen Vorschmack erfahren in dem, was besonders mit und nach der Zerstörung Jerusalems geschah (cf. Greg., bes. Mark. und Luk.). Aber erst mit der Wiederkunft Christi hört das Kreuz ganz auf.

Kapitel 17.

17, 1—13.

Inhaltsübersicht: Jesus wird in Gegenwart der drei Lieblingsjünger verklärt (v. 1. 2). Erscheinung Moses und Eliä, Petri Äußerung (v. 3. 4); die Stimme

aus der Wolke (v. 5); Eindruck auf die Jünger (v. 6. 7). Jesus verbietet, von der Erscheinung zu reden (v. 8. 9) und beantwortet die Frage nach Elia dahin, daß dieser in Johannes schon erschienen sei (v. 10—13).

Vgl. Mark. 9, 2—13; Luk. 9, 28—36; auch 2 Petr. 1, 16—18. Anschluß an das vorangehende und folgende bei allen Synopt. gleich. — B. 1. *μετ' ἡμέρας* ἔξ, so auch Mark.; Luk. *μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσπερ ἡμέραι ὀκτώ*; die *λόγοι* sind die im vorigen berichtete Leidensankündigung u. s. w., cf. Bengel: in transformatione confirmata est doctrina de filio Dei et de ejus exitu sive passione. — *παράλαμβάνει* u. s. w., nach Luk. geht er hinauf, um zu beten. Ob dann die Jünger, wie in Gethsemane, ihn im Gebet unterstützen (vgl. Wich.) oder besser umgekehrt dadurch, daß sie Zeugen seines Umgangs mit dem Vater sein durften, eine Stärkung empfangen sollten, braucht man nicht zu fragen; denn das *προσεύχασθαι* bei Luk. sagt nicht, daß dies der einzige Zweck des Hinaufgehens, vollends der einzige gewesen sei, wegen dessen er gerade die Jünger mit sich nahm. Für Jesum selbst erklärt Wich. das besondere Bedürfnis jetzt in der Stille zu beten schön so: „zum Gebet drängt die innere Not; J. hatte selbst bei seinen Jüngern nicht das geringste Verständnis gefunden für seine Belehrung über die Notwendigkeit seines Leidens; er sah, daß alle Welt nur nach sich selbst, niemand nach Gott fragt. Nur im Gespräch mit dem Vater konnte er Licht, Trost und Stärkung suchen“. Nun hat man aber bei Matth. und Mark. den Eindruck, daß zwar Jesus nicht bestimmt scivit quid futurum esset in monte (Bengel), aber doch, daß ihn eine innere Ahnung von etwas außerordentlichem, was ihm bevorstehe, zu diesem Gang antrieb, cf. 4, 1. Weil er das fühlt und zugleich jenes Bedürfnis des Gebetsumgangs mit Gott hat, zieht er sich zurück und bereitet sich und seine Jünger mit Gebet auf das, was kommen soll, vor. — *Πέτρον* u. s. w. cf. 26, 37; Mark. 5, 37. Auf Petr. machte die Sache noch 2 Petr. 1. c. einen besonders tiefen Eindruck. Man sieht auch hier, cf. 16, 15. 17 ff. 21 ff., die Pädagogik, Weisheit und Liebe Jesu; denselben Petrus, den er 16, 23 einen Satan genannt, nimmt er nun mit auf den Verklärungsberg. — *ὄρος ὕψηλ.* nicht wohl, wie die Tradition (seit Cyr. Jerus., Hier. u. s. w.) angibt, der Thabor, sondern wohl ein Berg bei Paneas s. 16, 13, entweder der mons Paneus oder der Hermon. Die Parallele mit Mose auf Sinai springt in die Augen, cf. bes. Ex. 34, 29 mit dem folg. — B. 2. *μετεμορφώθη*, ebenso Mark., der auch im folg. ganz ähnlich (nur ohne Nennung des *πρόσωπον*) die Sache beschreibt. Luk. hat nur: *τὸ εἶδος τοῦ προσώπου* ἔτερον, dann die Schilderung der glänzenden Kleidung. Petrus (2 Petr. 1. c.) hat allgemeinere Ausdrücke, gibt aber die Quelle des Vorgangs durch *λαβὼν παρὰ πατρὸς δόξαν* u. s. w. an.

Den Vorgang der Verklärung betreffend, beachte man besonders, wie Petrus a. a. O. ausdrücklich betont, daß es sich bei den Aposteln nicht um *μῦθοι σεσοφισμένοι*, sondern um Thatsachen handle, deren *ἐποπταί* sie gewesen. Das *μεταμορφοῦσθαι* ist etwas wirklich, objektiv an Jesu vorgegangenes, aber worin bestand es? Nach den angeführten Data ist wohl nicht an „Verwandlung“ im Sinn völliger Umsehung aus der irdisch-sinnlichen in pneumatisch-sinnliche Existenzweise zu denken. Dazu nötigt das Wort *μεταμορφοῦσθαι* nicht, vgl. 2 Kor. 3, 18 (vollends Röm. 12, 2). Zu dieser Vorstellung paßt auch das Reden des Petrus mit dem verkklärten Herrn nicht, denn dies beweist doch wohl, daß Jesus nicht, wie Mose und Elia, für die Jünger Objekt

der Vision, visionären Schauens geworden ist; auch der Unterschied von μεταμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν von ὡφθη αὐτοῖς ist doch zu beachten (vgl. auch Räzgen gegen Weiß). Andererseits ist es für μεταμορφώθη zu wenig, nur an ein von außen her erfolgtes Überstrahltwerden Jesu, etwa in der Weise wie Moses Antlitz dies erfuhr, zu denken; auch kann trotz des Passiv ein bloß äußerliches „Widerfahrnis“ (Räzgen) nicht gemeint sein, da dies eine Jesu nicht würdige Vorstellung ergibt. So weit wir, denen gar keine Erfahrung von ähnlichem zu Gebot steht, uns überhaupt die Sache vorstellen können, möchte ein gottgewirktes, von innen heraus geschehendes Durchbrechen und Durchstrahlen der eigenen δόξα μονογενοῦς (Joh. 1, 14) anzunehmen sein, und zwar so, daß das Durchdrungensein vom Gottesleben, das sonst eben geistig aus Jesu, kraft des Geistesindrucks seiner Persönlichkeit voll Gnade und Wahrheit strahlte, hier auch leiblich-sichtbar sich kundthat als ein sein Äußeres bis auf die Kleidung mit überirdischem Licht durchleuchtender Glanz. Die irdische Persönlichkeit Jesu, bleibend was sie ist, wird temporär und wunderbar auf eine höhere Stufe von Erfülltheit mit göttlichen Lichtkräften gerückt, so daß — ohne daß wir sozusagen das physische an der Sache verstehen (vgl. Kreyher a. a. O. II S. 169 „mystische Lichtentwicklung“) — die Scheidewand zwischen ihm, der in der irdischen Welt lebt, und den in der unsichtbaren Welt lebenden, aus ihr nur ad hoc heraus sich den diesseitigen Wesen präsentierenden Mose und Elia relativ gehoben ist. Allen Berichten zufolge sind Mose und Elia für Jesum nicht, wie für die Jünger, Objekt visionären Schauens gewesen, wie umgekehrt Jesus für die Jünger dies nicht war (vgl. das vorhin über μεταμορφώθη u. s. w. gesagte). Mit den evang. Berichten, die streitlos einen objektiv-realen Vorgang erzählen wollen (ebenso 2 Petr. 1. c.), streitet direkt jede Beurteilung desselben, welche entweder auch für Jesum selbst bloße Vision oder gar einen Mythos u. dgl. statuiert. Aber auch die Ansicht von Weiß, es sei ohne objektive Verwandlung Jesu den Jüngern visionär die künftige Verklärung Christi vorgeführt und Jesus als im vollsten Einklang mit Gesetz und Propheten stehend — vgl. Beshälag L. J. I 271 „Zwiesprache mit den Geistern von Gesetz und Prophetie“; dazu vgl. Haupt, Stud. u. Krit. 1887 II S. 364 — stimmt nicht mit den Berichten. Wenn Weiß glaubt, die Fassung der Sache als eines wirklichen Vorgangs bringe „etwas Geisterhaftes, Spuckhaftes“ in Jesu Leben hinein, ja der Herr selbst werde so zu einer unheimlichen Erscheinung“ (L. J. II S. 316), so sagen wir demgegenüber einfach, daß wir uns Jesum nicht so, wie wir ihn gern haben wollen oder nicht, sondern so zu denken haben, wie die N.L.ichen Männer ihn malen. Dies gilt auch gegen Beshälag L. J. II S. 296, auch Baldenasperger a. a. O. S. 116 f., 188. Gegenüber der Kritik vgl. besonders auch Godet a. a. O. S. 469 ff.

B. 3. ὡφθη αὐτοῖς sc. den Jüngern. Eine sog. objektive Vision (ὄραμα v. 9), Mose und Elia sind wirklich da, aber für die Jünger wird es möglich, sie zu sehen, nur durch besondere, gottgewirkte Eröffnung des Perceptionsvermögens für die Geisterwelt. Nach der Rede des Petrus v. 4, sodann 2 Petr. 1, 18 ist übrigens kein bloß inneres schauen und hören in Verzückung u. dgl. anzunehmen, sondern irgendwie muß auch das leibliche Auge (Dhr v. 5. 6) Organ dieser innern Wahrnehmung gewesen sein, sonst wäre nicht zu verstehen, wie Petrus das Dasein dieser Männer doch auch ganz wie das von irdisch Lebenden behandeln zu dürfen meinen konnte. Die Frage aber, „ob und wie diese Männer hatten erscheinen können, ist albern; kann Gott Engel, die doch Geister sind, in menschlicher Gestalt erscheinen lassen, so kann er auch Mose und Elia entsenden“ (Wich.). War doch Elia ohne Tod ins ewige Leben versetzt worden, und Moses Tod und Begräbnis (Deut. 34) jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß der Herr den Mann, mit dem er einst von Angesicht zu Angesicht geredet hatte, auch nach dem Tod in sonderlicher Weise seiner Gemeinschaft würdigen werde. Schon durch diese Art der Versetzung ins Jenseits gehören die beiden zusammen, aber auch ihre Aufgabe und Bedeutung in der Geschichte des Gottes-

reichs stellt sie, die einst in den zwei Zeugen (apoc. 11) eine geistliche Wiederkunft erleben werden, nahe zusammen. Aber nicht, wie man fast allgemein die Sache darstellt, sind sie die Repräsentanten von Gesetz und Propheten, dies keinesfalls in dem Sinn, daß Elia die Weissagung verträte; denn Weissagung ist nicht spezifisch für Elia. Vielmehr sind sie beide einestheils die bedeutendsten Vertreter des Gesetzes, dessen Mittler bei der ersten Promulgation der Eine, dessen reformatorischer Wiederhersteller der andere war; andernteils sind sie allerdings auch beide insofern Vertreter der Weissagung, als der eine nach Deut. 18 das alttest. Vorbild Christi und der andere nach Mal. 3 das seines Vorläufers ist (v. 10). — *συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ* nach Luk. 9, 31 über *ἔξοδον ἣν ἔμελλε πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ*, also über seinen Tod als Ende und Vollendung seines Werkes. Was Jesus selbst 16, 21 angekündigt, und was ihn gewiß innerlich aufs lebhafteste beschäftigte, darauf wird durch Abgesandte des Herrn gleichsam das göttliche Siegel gedrückt. Hiernach ist der Zweck der Sendung der beiden Bestärkung und Stärkung Jesu für den Leidensgang; aus der obern Gemeinde — vgl. Joh. 8, 56 — wird ihm nicht bloß, menschlich geredet, die Teilnahme, das Interesse derselben an seinem durch den Tod zu vollendenden Werk ausgedrückt, sondern jenes göttliche *δεῖ* 16, 21 oder das versiegelt, daß das ganze durch diese beiden repräsentierte A. L. gleichsam diesen Ausgang fordert. So hat denn überhaupt, ähnlich wie am Anfang des Amtslebens die Taufe, so nun am Ausgang desselben die Verklärung den Zweck der Weihe Jesu selbst und zwar für den Todesgang, sie ist gleichsam die göttliche Antwort auf die 16, 21 ff. ausgesprochene Bereitschaft Jesu zum Märtyrertod. Erst in zweiter Linie (v. 5) kommen dann die Jünger in Betracht, denen — zumal im Gegensatz zu Petri Schwachheit 16, 22 f. — das göttlich eingeprägt werden soll, daß gerade der ins Leiden gehende Messias Gottes lieber Sohn sei, anerkannt von Gott selbst und von den Vertretern des A. B. — B. 4. Nach Mark. und Luk. weiß P. nicht, was er redet, d. h. er wendet, unter dem überwältigenden, lähmenden Eindruck (Luk. *βεβαρημένοι ὕπνῳ*, dann *διαγρηγορήσαντες*) der Sache nicht zu klarem Bewußtsein kommend, ungeschickter Weise auf pneumatische, himmlische Dinge irdische Gesichtspunkte an, auch hier, nur in unschuldiger Weise, *τὰ τῶν ἀνθρώπων φρονῶν* 16, 23. — *καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὥςδε εἶναι* die jetzt beliebte Fassung (auch Mössgen), welche *ἡμᾶς* betont und nur auf die Jünger bezieht, ist trivial: gut ist's, daß wir, sc. als eure Diener, hier sind, so können wir euch Hütten bauen; *ἡμᾶς* kann ganz wohl auf alle zusammengehen, und der Sinn (cf. Luther) ist: gut ist's, daß wir hier sind = das ist ein erfreulicher Aufenthalt. Hierbei ist nicht, was Weiß einwendet, *εἶναι* = manere (so Bengel); der Gedanke des „da bleiben wollen“ kommt erst mit dem folgenden *εἰ θέλεις ποιῶω* u. s. w. herein: weils so gut hier ist, will ich diesen Aufenthalt durch Erbauen von Hütten zu einem bleibenden machen. Das Ganze bezeichnend für Petri Sanguinismus, der hier wesentlich den Genuß dieser Feierstunde sich und den andern sichern will. — *σοι* apostoli volebant esse cum Jesu, Bengel. — *Μωνοεῖ καὶ ἑλίγ.* An was die Jünger die beiden erkannten, ist schwer zu sagen. Mit der göttlichen, sie zum visionären Schauen befähigenden Einwirkung wird wohl unmittelbar auch Erleuchtung hierüber verbunden

gewesen sein. — B. 5. *νεφέλῃ φωτεινῇ* eine von der göttlichen *כבוד* durchleuchtete Wolke; vgl. die Schechina im N. T. — *ἐπεσχίασεν αὐτοὺς* lagert sich über sie, sodaß sie relativ in weniger heller Sphäre sich befinden. — *αὐτοὺς*, da v. 4 und dann wieder v. 6 die Jünger Subjekt sind, so ist *αὐτοὺς* auf diese zu beziehen, ebenso Mark. 9, 7, während wohl Luk. 9, 33. 34 die sämtlichen *αὐτοὺς* auf Mose und Elia gehen. Die Sache ist wohl so zu denken, daß für die Wolke ein engerer und ein weiterer Kreis anzunehmen ist, in jenem stehen Jesus mit Mose und Elia, welche dann darin verschwinden; im weiteren, im Schatten der Wolke stehen die Jünger; die Stimme aber ertönt aus den oberen Schichten der Wolke. — *φωνῇ* cf. 3, 17; Joh. 12, 28. Zum Inhalt derselben cf. Bengel: habet tres partes, quae psalmos, prophetas et Mosen, unde repetuntur, respiciunt. Bengel denkt wohl an Ps. 2, 7; Jes. 42, 1; Deut. 18, 15. Daß die Stimme wesentlich auf die Jünger tendiert, geht aus *ἀκούετε αὐτοῦ* hervor. Zum Zweck in dieser Beziehung vgl. d. Bem. zu v. 3. Sie sollen im Glauben an des ins Leiden gehenden Christi Gottesjohnschaft und in der Pflicht der Nachfolge auch in dem, was ihrem natürlichen Sinn zuwider ist, bestärkt werden. — B. 6 vgl. Dan. 10, 9; apoc. 1, 17. — B. 7. *ἤψατο* aspectus et auditus prosternit, tactus familiaris et efficax erigit, Bengel. *μὴ φοβεῖσθε* cf. zu 14, 27. — B. 9. *ὄραμα* Vision, s. zu v. 3, cf. act. 9, 10. 12; 10, 3 u. f. w. Das Verbot Christi (cf. zu 16, 20) setzt voraus, daß erst infolge seiner Auferstehung (über die Ankündigung dieser s. z. 16, 21) die Jünger die nötige Einsicht überhaupt, insbesondere in ihres Meisters *δόξα* besitzen werden, kraft deren dann für sie die jetzt noch vorhandene Gefahr vorüber ist, teils diese Herrlichkeit und die Niedrigkeit Christi nicht zusammenreimen zu können, teils jene sinnlich-irdisch zu deuten und seis selbst so zu verwenden, seis beim Volk hiezu Anlaß zu geben.

B. 10–13, Par. nur bei Mark. — *τί οὖν* (vgl. 19, 7) u. f. w. Diese Frage geht nicht speziell aus v. 9 (Men), sondern aus dem Eindruck des ganzen Vorgangs auf dem Berg, besonders der Erscheinung des Elia hervor. Darüber fällt den Jüngern die von den Schriftgelehrten gemäß Mal. 3 vorgetragene Lehre, Elia werde *πρῶτον* d. h. vor dem Messias kommen, ein, und sie können beides, diese hier erlebte Erscheinung des Elia, der doch damit nicht alles das gethan hat, was Mal. von ihm Weissagte (cf. die Worte Jesu v. 11) und diese Erwartung der Schriftgelehrten, die doch alttest. Grund hatte, nicht zusammenreimen. Näher kann nun, die Frage dreierlei bedeuten, einmal: wie kommen denn die Schriftgelehrten dazu, zu sagen u. f. w., so daß angedeutet wäre, die Lehre der Schriftgelehrten scheine nun als unrichtig ausgewiesen; hiebei legen Eras m., Weiß u. a., aber ohne Grund im Text, den Nachdruck auf *πρῶτον*: „du, der Messias, bist doch schon länger da, und hier erst ist Elia erschienen, also kann er doch nicht vor dir kommen. Die Frage kann aber auch heißen: wie ist es denn zu verstehen, daß —? Dann entweder, wieder unter Betonung des *πρῶτον* (cf. Ebrard, Keil) = wenn Elia vor dem Messias kommt und diese Erscheinung auf dem Berg sein Kommen ist, bedeutet dies etwa, daß nun der Messias d. h. du in deiner *βασιλεία*, in Herrlichkeit kommst? oder allgemeiner: wie stimmt überhaupt beides zusammen? ist diese

Erscheinung das verheißene Kommen des E. oder nicht? und wenn das letztere, wie stehts denn mit dem *πρῶτον*, dem Verhältnis zum Kommen des Messias? Die letztere Fassung scheint uns die natürlichste; übrigens kann man auch annehmen, daß in den Köpfen der Jünger alle diese Gedanken durcheinander schwirrten und sie eben überhaupt um Aufklärung in betreff dieser Erscheinung zu jener Erwartung bitten wollen. — B. 11 cf. Mal. 3, 23. 24. *ἀποκαταστήσει πάντα* ist aus Mal. 3, 24 entstanden, wo LXX *יְשִׁיבֵהוּ* mit *ἀποκατ.* überseht. Das *πάντα* aber ist Verallgemeinerung des dortigen Gedankens dahin, daß Elia, wie zwischen Eltern und Kindern, so überhaupt alles im Volk in den richtigen, gottgefälligen Stand bringen werde, selbstverständlich das nicht im absoluten, sondern in dem Sinn derjenigen Herzensbeschaffenheit, die zum Eingang ins Messiasreich fähig macht, also eben durch seine Bußpredigt und Vorbereitung auf den Messias. Das Futur *ἀποκαταστήσει* aber erklärt sich in Jesu Worten dadurch, daß er sich auf den Standpunkt der Weissagung stellt. Die Meinung von Wich., J. rede hier von sich selbst, ist ebenso sonderbar, wie die von Menken, J. kündige ein wirkliches einstiges persönliches Wiederauftreten des Thisbitten an (s. Menken, *ges. Schriften* II, S. 297 ff.). — B. 12. Die Erwartung der Schriftgelehrten, daß E. kommen werde, ist an sich richtig, weil mit Mal. 3 stimmend; aber diese Weissagung ist bereits erfüllt, nämll. dadurch daß in Joh. d. T. Elia geistig auferstanden ist — cf. 11, 14 —, also ist kein Kommen Eliä mehr zu erwarten. — *καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν* u. s. w. statt daß man diesen Elias alles bei allen in den richtigen Stand bringen ließ, hat man ihn und seinen Beruf nicht erkannt und anerkannt, — das Subjekt ist allgemein, „die Leute“, wohl mit besonderem Blick auf die Schriftgelehrten, die nach v. 10 thun, als ob sie besonders begierig auf den Elia gewesen wären; nun wo er da ist, wollen sie nichts von ihm. — *καὶ ἐποίησαν* u. s. w. statt zu thun, was Gott verlangte, handelten sie nach ihrem Eigenwillen an ihm bis zur elenden Hingabe in den Tod. Eine Art Litotes oder verblümmte Redeweise, teils aus der Behmut, mit der Jesus redet, teils, wie gezeigt, aus dem Gegensatz zu v. 11 zu erklären. Subjekt zu *ἐποίησαν* sind ebenfalls „die Leute“; deren Repräsentant aber hiefür, der, welcher gleichsam des Volks Sinn in dieser Beziehung in höchster Potenz darstellt, ist Herodes. Vgl. wie Petrus oft (act. 2, 36; 4, 10 u. s. w.) die Tötung Christi das Werk des ganzen Volkes nennt. — *οὕτως καὶ* u. s. w. Das ist das Vorspiel von dem, was auch der Messias zu erwarten hat.

Meditation zu 17, 1–18.

Wohl nie haben die Jünger den Joh. 1, 14 beschriebenen Eindruck von Jesu in solchem Maß gehabt, wie hier, vgl. 2 Petr. 1, 16 ff. Wie gönnt man ihnen und Jesu selbst diese Feierstunde, dieses Erleben der Herrlichkeit! Es ist ja immer etwas köstliches und nötiges, daß zwischen die Erdenarbeit hinein, zwischen Kampf und Elend auch solche Stunden der Erfahrung besonderer Gottesnähe und Erhebung in Himmelsfrieden kommen. Aber gerade Jesu Verklärung zeigt, daß dieselben nur Ruhe = Kraftsammlung für irdisches Arbeiten und Leiden sein sollen, nur vorübergehende Bezeugungen dessen, was erst einstens nach der Arbeit des Erdenlebens uns

ganz zu teil wird. Jesu Verklärung die Weihe zum Leiden 1) die Verklärung, v. 1-8. a) Jesus. Immer wieder zwischen sein Tagewerk hinein zog sich Jesus zurück, um in der Stille bei seinem Vater zu ruhen und Kraft im Gebet zu holen. Diesmal ist er es (s. den Zusammenhang) besonders bedürftig, aber es soll ihm auch ein besonderes Maß von Stärkung zu teil werden. Immer stand er in Gemeinschaft seines Vaters, und seine Sohnesherrlichkeit leuchtete aus seinem Wort und Werk immer hervor. Jetzt aber, da es dem Leiden und damit der vollen Verklärung, Verherrlichung entgegengeht, schenkt ihm sein Vater einen solchen überschwenglichen Genuß der himmlischen Lichtes- und Lebenskräfte, daß auch seine äußere Erscheinung — noch ganz anders als Mose Ex. 34 — davon erstrahlt. Und auch Vertreter der obern Gemeinde bezeugen ihr tiefes Interesse an seinem Werk und besiegeln ihm, daß er auf dem von Gottes Ratschluß erforderten Weg ist. Wie göttlich und doch auch echt menschlich steht hier Jesus da: auch er brauchte Stärkung, aber wie herrlich fand er sie! Ihm gebührt unsere Anbetung. b) Die Jünger und wir. Auch den Jüngern wurde nicht bloß Lehre, Einprägung der Wahrheit, daß Jesus Gottessohn, sondern — mitten in der Furcht, v. 8 — hohe Stärkung und Ermunterung so zu teil. Sie fanden, daß hie gut sein ist; auch sie spürten etwas von Himmelsleben und Himmelsfrieden. Wie wird diese Gnade besonders Petros, den Jesus kurz zuvor so herb zurechtgewiesen hatte, wohlgethan haben. In solcher Weise dürfen nun ja freilich wir nie Herrlichkeit erfahren. Aber schon in Jesu Herrlichkeit hie und da Blicke thun dürfen, besonders in seinem Wort oder Sakrament, sodann je und je besonders merken dürfen, was wir an Ihm haben, Stunden tiefster innerer Ruhe, Andacht, Anbetung, Freude im Herrn erleben dürfen, ist etwas ähnliches. Gottlob, daß es uns daran nicht fehlt, an solchem Vorischmack der ewigen Herrlichkeit. Aber dabei wollen wir nie vergessen: 2) Die Verklärung ist die Weihe zum Leiden, v. 8 (mit Luk.). 9-13. a) Jesus. Mose und Elia reden mit Jesu von seinem Leiden; er selbst weist beim Herabgehen vom Berg v. 12 darauf hin, mit wehmütigem Blick auf den N.T.lichen Elia; auch sein Verbot v. 9 zeigt, daß die irdische Lebenszeit für ihn nicht die der Herrlichkeit, geschweige irdisch-jüdischer Königsherrlichkeit sein soll. Nein, dem Leiden geht er entgegen, fürs Leiden wird er so vorbereitet. Wie er Joh. 13, 31 beim Eintritt in die Passion sagt „nun ist des Menschen Sohn verklärt“, so erfährt er hier Gotteskraft, um sie zu bewähren im Erdenkampf; cf. beim Gebet in Gethsemane. b) Wir. Wie Petrus, so möchten auch wir in solchen Feiertunden nur genießen und den Genuß festhalten, und es gibt ungesunde, schwärmerische Bestrebungen in dieser Beziehung. Aber wie man im irdischen Tagewerk nur je und je ruht, ißt, genießt, um dann um so besser arbeiten zu können, so soll auch im geistlichen Leben alles, was wir genießen, der Arbeit im Dienst unseres Herrn, namentlich der Kraftsammlung für das Leiden in seiner Nachfolge dienen. Über Jesu Freundlichkeit sollen wir Elia Ernst nicht vergessen. Israel that das, wollte nur Messias Herrlichkeit haben, nicht die Zucht des Johannes durchmachen, daran ging es zu Grund. Wir habens so gut, nichts legt Er auf, wozu er nicht Kraft gäbe, und einst kommt die bleibende Verklärung. Preis Ihm, Glauben an Ihn, ernste Nachfolge durch Leiden zur Krone.

17, 14—27.

Inhaltsübersicht: 1) Heilung des Mondsüchtigen. Ein Mann klagt Jesu, die Jünger haben seinem mondsüchtigen Sohn nicht helfen können (v. 14—16); Jesus spricht sich herb über das ungläubige Geschlecht aus und heilt den Kranken (v. 17. 18). Auf der Jünger Frage gibt er als Grund, warum sie nicht heilen konnten, den Unglauben an (v. 19—21). — 2) Zweite Leidensankündigung (v. 22. 23). — 3) Den an Zahlung der Tempelsteuer erimmerten Petrus (v. 24) weist Jesus darauf hin, daß er als Sohn Gottes hiezu nicht verbunden sei (v. 25. 26), aber um Ärger zu vermeiden, will er doch bezahlen, und das Wunder mit dem Stater im Mund des Fisches muß dazu helfen (v. 27).

Vgl. zu v. 14—23 Mark. 9, 14—32 (am ausführlichsten); Luk. 9, 37—45. Der letzte Abschnitt, v. 24 ff., ist dem M. eigentümlich. — B. 14. Bengel parallelisiert gut den ungünstigen Erfund des Standes seiner Jünger beim Herabkommen vom Berg mit dem, was Mose vom Sinai herabkommend bei seinem Volk sehen mußte. — B. 15. *σεληνιαζεται* s. z. 4, 24. Nach dem folg. und besonders Mark., der übrigens den Ausdruck *σεληνιαζ.* nicht hat (so auch Luk.) und von *πνεῦμα κωφόν καὶ ἄλλalon* redet, scheint der Sohn etwas wie epileptische Anfälle infolge dämonischer Einwirkung (v. 18) gehabt zu haben. — *πολλάκις . . . καὶ πολλάκις* natürlich rhetorische Schilderung, beweglich aus bewegtem Herzen quellend. — B. 16. Die Jünger hatten wohl schon derartige Kranken geheilt, cf. 10, 8; Luk. 10, 17. — B. 17. *ὦ γενεά* u. s. w.: *διεστραμμένη* d. h. deren Herz und Leben das Gegenteil vom Willen Gottes ist; cf. das hebr. *פָּשָׁע*, besonders mit *הָרָע*. Dieser Ausruf Jesu kann unmöglich auf den bittenden Vater zusammen mit dem ganzen Volk (Keim, Weiß, Mösgen), aber unter Ausschluß der Jünger, gehen. Das Verhältnis zu v. 16 zwingt zur Beziehung auf die Jünger (ebenso Benschlag). Welchen Anlaß zu diesem Ausruf soll denn der Vater gegeben haben? Die Frage der Jünger v. 19 beweist nicht (Weiß), daß die Jünger den Ausruf überhaupt nicht auf sich bezogen haben — was ohnedies nicht ausschließen würde, daß Jesus sie gemeint hätte —, sondern nur, daß die Jünger meinen, es liege ein besonderer Grund für ihr Unvermögen, in diesem Fall zu heilen, vor. Und wie *μὴ δ' ὑμῶν* nicht auf Jesu Zusammensein mit den Jüngern passen soll (Weiß), ist nicht einzusehen. Das aber ist richtig, daß der Ausdruck *γενεά* zwar nicht geradezu auf Volk und Jünger zusammengeht (Keil, Wich.), wohl aber die letzteren mit dem ganzen damaligen Geschlecht hier, in der hier vorliegenden Beziehung in Eine Linie stellt, *severo elencho discipuli accensentur turbae*, Bengel. Betreffend den Glaubensstand der Jünger vgl. d. Bem. zu 15, 33; 16, 9. 21. Selbst Wiedergeborene — was die Jünger damals noch nicht waren — können ja zeitweise wieder ganz die Art der *γενεά διεστραμμένη* zeigen. Endlich daß diese Bezeichnung der Jünger nicht im Vergleich zu v. 20 zu hart ist (Mösgen), wird durch die Bem. zu d. B. deutlich werden. Davon ganz zu schweigen, daß die drei Lieblingsjünger nicht unter den also Getadelten sich befanden. — *ὥς πότε* u. s. w. nicht fleischliche Ungeduld, wohl aber Sehnsucht des durch so viel Enttäuschung und fast fruchtlose Arbeit müde gewordenen Knechtes Gottes (Jes. 49, 4) nach dem Aufhören solcher Plage und der Heimkehr zum Vater. Jesus hat an den Jüngern wirklich zu tragen gehabt, *ἀνέ-*

ζομαι vita Jesu perpetua tolerantia, Bengel. Ähnliche Äußerungen des molestes ferre bei J. Joh. 14, 9; Luk. 12, 49. Ist doch von Gott selbst im A. T. manchmal anthropomorphistisch gesagt, daß er an sich halten müsse, um nicht drein zu fahren u. ä., cf. Jes. 42, 14. — *γέρετε* der Vater und die Jünger sind zusammen angeredet. — B. 18 cf. die genauere Darstellung Mark. 9, 20 ff. — *ἐπετίμησε* cf. 8, 26; Luk. 4, 39: mit energischem Wort wird der Dämon, als mit Unrecht hier hausender Feind, hart angelassen und gehen geheißten. — *αὐτῷ* Identifizierung des Kranken und des Dämon cf. Mark. 5, 9. — B. 19 cf. zu v. 16 u. 17. — B. 20. Die Lesart betreffend, so stehen sich *ὀλιγοπιστίαν* AB und *ἀπιστίαν* CD u. s. w., Vulg. Pesch. in der Bezeugung ziemlich gleich; ersteres aber hat den Verdacht gegen sich, durch das Bestreben, die Jünger nicht als ungläubige erscheinen zu lassen, entstanden zu sein, und Tisch.'s Bemerkung, dann wäre eher bei den jüngeren Kod. diese mitigatio zu erwarten, die doch *ἀπιστίαν* lesen, trifft nicht, da ja auch Vulg. und Pesch., letztere doch den ältesten Kod. mindestens gleich stehend, *ἀπιστ.* haben. Wir lesen also *ἀπιστίαν*. Jesus sagt aber damit nicht, die Jünger seien überhaupt ungläubig, sondern hier bei dieser Gelegenheit und in der Beziehung, in welcher hier Glaube erforderlich sei, fehle er ihnen. Auch im folgenden heißt ja *ἐὰν ἔχητε* nicht: „wenn ihr — hättet“, scil. was ihr nicht habt (das wäre *εἰ εἴχετε*), sondern: „wenn ihr (vorkommenden Falls, *ἂν*) habet, dann —“. — *ὡς κόκκον σινάπεως* cf. 13, 31 vom echten Glauben nur auch den kleinsten, aber wachstümlich kräftigen Anfang. — *ἐρεῖτε* u. s. w. cf. 21, 21; Luk. 17, 6; 1 Kor. 13, 2. Dramatisch hyperbolische Bezeichnung für das Vollbringen von Dingen, welche dem nicht mit Glauben ausgestatteten Menschen unmöglich sind; der Gegensatz von Senfkorn und Berg malt diese Unmöglichkeit (*ἀδυνατίσει*) drastisch. Ganz wie bei den absolut lautenden Gebetsverheißungen (cf. zu 7, 7 ff.) ist die am einfachsten 1 Joh. 5, 14 mit *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* ausgedrückte Restriktion selbstverständlich. — B. 21. Dieser von Tisch. und Gebh. gestrichene Vers: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ* ist durch *ABCDL* u. s. w. (gegen *AB*), ferner It. (meist), Vulg. Pesch. R.V. genügend bezeugt. In Mark. 9, 29 ist er sicher, nur *καὶ νηστεία* zweifelhaft; bei Luk. fehlt das ganze Gespräch mit den Jüngern, von dem nur ein Teil der Antwort Jesu 17, 6 in anderem Zusammenhang erscheint. — *δὲ* so gewiß nach v. 20 dem Glaubenden alles möglich ist, so gewiß doch auch manches, speziell die Austreibung dieser Art von Dämonen nur mit ganz sonderlichem innerem Kraftaufwand. *τοῦτο τὸ γένος* sc. von Dämonen. Es gibt somit verschiedene Arten und Machtstufen im dämonischen Reich und in der Besitznahme von Menschen durch dasselbe, worüber freilich uns weitere Andeutungen (Eph. 6, 12?) nicht gegeben sind. Möglicherweise kann beigezogen werden, daß bei manchen Heilungen Jesu der Eindruck entsteht, es habe ihm die eine mehr Mühe gemacht als die andere, z. B. Mark. 5, 8 ff. — *ἐκπορεύεται* cf. *ἐξελθεῖν* v. 18, auch act. 16, 18: das Ausgehen des Dämon aus dem Menschen. — *ἐν προσευχῇ κ. νηστείᾳ*, sc. des Heilenden. Die intensivste Sammlung im Geistesleben und Stärkung aus Gott, wie sie eben zugleich der höchste Erweis jenes Glaubens v. 20 ist. Über das Fasten überhaupt s. z. 6, 16. — B. 22. Nach Mark. 9, 30 machte Jesus nach dem vorigen

Heilwunder einen Gang in der Stille, nur von den Jüngern begleitet, durch Galiläa; nach Luf. 9, 43 f. knüpft er unmittelbar an diese Herrlichkeitserweisung die Leidensankündigung an, wohl in ähnlichem Interesse wie 16, 21. Die Wiederholung der Leidensankündigung selbst aber ist theils durch die weise Pädagogik Christi überhaupt, theils dadurch erfordert, daß bisher die Jünger noch so gar wenig mit diesem Gedanken sich hatten vertraut machen wollen. Im übrigen s. z. 16, 21.

B. 24. *δίδραχμα*, Doppeldrachme nach Jos. ant. 3, 8, 2 = $\frac{1}{2}$ Schefel, was auf Grund von Ex. 30, 12 ff. die jährliche Tempelabgabe wurde; nach unserem Geld (Drachme damals ziemlich = Denar, s. z. 10, 29) ca. $1\frac{1}{4}$ — $1\frac{1}{2}$ Mark. Die Steuer wurde in den einzelnen Städten von besondern Einnehmern (*οἱ τὸ διδρ. λαμβάνοντες*) eingezogen zwischen dem 15. und 25. Abar (unserm März entsprechend). Vgl. Niehm S. 1451, 1646. — *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* nach v. 27 hatte Petrus selbst auch noch nicht bezahlt; wie es mit den andern Jüngern stand, wissen wir nicht. Die Offizianten nehmen jedenfalls Jesum als das Haupt des Kreises in Anspruch. — *οὐ τελεῖ*; nonne solvit? Frage mit bejahendem Sinn: nicht wahr, er bezahlt doch? wie kommt es also, daß das noch nicht geschehen ist? daß die Einnehmer an einen möglichen Anspruch Christi, von der Steuer (wie die Priester, so Mey, als Messias, so Weiß) befreit zu sein, gedacht, davon liegt nichts in der Stelle. — B. 25. *προέφθασε*, sc. ehe B. von der Sache erzählte. Gemeint ist sicher, daß Jesus durch wunderbares Wissen erkannte, um was es sich handelte. — *Σίμων* appellatio quasi domestica et familiaris, Bengel. — *τί σοι δοκεῖ*. B. soll selbst entscheiden, ob J. schuldig sei, die Tempelsteuer zu entrichten. Er hat ja 16, 16 ihn als des lebendigen Gottes Sohn bekannt, nun soll er selbst die Konsequenz hievon ziehen. Auch hier leuchtet die Pädagogik Jesu hervor, wie er die Jünger Stufe für Stufe höher zu führen sucht. — *οἱ βασιλεῖς*, B. soll einen Analogieschluß a minoribus (*βασ. τῆς γῆς*) ad majorem machen. Gott König, Jesus Königssohn cf. 22, 2. — *τέλη* Zoll auf Waren, *κῆνσον* Kopf- und Grundsteuer. — *ἄλλοτριων* d. h. denen, die nicht Kinder sind, den sonstigen Unterthanen. — B. 26. *οἱ υἱοὶ* der Plural erklärt sich noch ganz aus dem gewählten Beispiel v. 25 und beweist nicht im geringsten, daß Jesus sich hier mit Petrus, überhaupt seinen Gläubigen als „Söhnen Gottes“ zusammennimmt (so selbst Weiß), was ohne alle Analogie im Mund Jesu und der Apostel wäre. Im Gegenbild handelt es sich nur um den Einen Sohn des Himmelskönigs, Christus; dieser, wie ja auch v. 24 nur er ins Auge gefaßt war, ist nicht schuldig, an seines Vaters Heiligtum eine Abgabe zu entrichten. Petrus hätte einen gewissen Anteil an dieser Freiheit nicht als selbst Sohn, sondern als Hausgenosse des Sohns. Über Christum als Gottessohn bei Matth. s. z. 8, 29. Unsere Stelle gibt keinen direkten Beitrag zu Beantwortung der Frage, ob bei Matth. die naturhafte, sog. metaphysische Gottessohnschaft Christi hervortrete. Sicher aber handelt es sich um ein dem Naturverhältnis von Vater und Sohn unter Menschen ganz gleichgesetztes, also mindestens völlig einzig- und eigenartiges Lebensverhältnis zwischen Gott und Christo, wie es keinem, der aus Gnaden, durch *υἱοθεσία*, adoptio Gotteskind geworden ist, zukommt. Auch Weiß sagt, Jesus rede von seiner Würdestellung in der Theokratie. Aber

kommt denn diese all denen zu, die hier W. unter *vioi* gemeint sein läßt? — Für die Frage, ob und inwiefern Jesus überhaupt nicht bloß für sich, sondern auch seine Jünger, seine Gemeinde die Aufhebung des alttestamentl. Gesetzes — zu dem, freilich nur indirekt, auch diese Steuer gerechnet werden konnte — postuliert, resp. in Aussicht stellt (s. z. 5, 17 f.), kommt unsere Stelle kaum in Betracht. Denn hier bleibt Jesus im allgemeinen einfach auf dem vorhandenen Rechtsboden stehen und statuiert nur für sich eine erzeptionelle Rechtsstellung. Aber allerdings mittelbare Konsequenz auch unserer Stelle ist die Aufhebung des A.T. Gesetzes für die neue Gemeinschaft, die Christus bringt. — B. 27. *σκανδαλίσωμεν* „wir“ d. h. „ich und du“, s. z. v. 26, über „ärgern“ s. z. 15, 12. Bengel: *scandali vitandi causa vel miraculum factum*. — *στατήρα* = 4 Drachmen, also reichend zur Steuerbezahlung für zwei, s. z. v. 24. — *ἀντι* (über diese Präp. überhaupt s. z. 20, 28) *ἐμοῦ καὶ σοῦ* sodaß ich und du von unserer Schuld los sind. — Daß nun hier ein Wunder berichtet sein will, ist unleugbar. Ob aber ein Wunder des Wissens oder der Macht? d. h. hat Jesus selbst bewirkt, daß der Fisch das Geldstück im Maul herbringen und an Petri Angel anbeißen mußte? oder hat er nur gewußt, daß es so kommen werde? Im Text selbst nötigt nichts, die erstere Vorstellung (so z. B. Bengel) für die des Evang. zu halten. Übrigens möchten wir statt „Wunder des Wissens“ genauer so sagen: es ist die unbedingte Glaubenszuversicht Christi, die hier hervortritt, und durch göttliche innere Erleuchtung ist er dessen gewiß, daß — wie das Gott bewirken will, überläßt er ihm — der erste anbeißende Fisch den Stater im Maul haben werde. Für den Unglauben mag „der Geldfisch ein schweres Ärgernis sein“ (Wich.); was für den Glauben daran die sonderlichen Schwierigkeiten sein sollen, die selbst Weiß zu der Meinung bringen, es sei ein sinniges Wort Jesu in diese Geschichte umgeseht worden, und Benschlag II S. 304 zu dem „vielleicht“, daß Jesus den Petrus eben einen Fisch angeln ließ, der wertvoll genug war, den Stater einzutragen, — ist nicht einzusehen. Schwierig soll es sein, „daß der Fisch den Stater im Maul hat, nicht im Leib“ — soll der Ereget gar eine Untersuchung darüber anstellen, ob der Stater jetzt erst gerade von dem Fisch erschnappt oder vorher im Bauch war und wie er dann in sein Maul gekommen? Schwierig soll sein, „daß Jesus gerade in Kapernaum, wo so mancher Freund ihm gewiß die kleine Summe gern darbot, der wunderbaren Herbeischaffung des geringen Betrags gar nicht bedurfte“. Als ob wir es nicht Jesu zu überlassen hätten, auf welche Weise er große oder kleine Beträge sich verschaffen wollte. Nein, die ganze Erzählung ist recht göttlich für den „sich selbst bindenden und frei gebietenden Gottessohn“ (Wich.), sie stellt seine Sohnesmacht dar, und diese sollte namentlich Petrus erkennen. Gerade dadurch, daß Jesus das Geld nicht der gemeinsamen Kasse oder sonstigen Beiträgen entnimmt, sondern wunderbar beschafft, dokumentiert er sich trotz seiner Akkommodation an die Steuerpflicht als den von derselben freien Gottessohn (vgl. Möszen).

Meditation zu 17, 14–27.

Zu B. 14–21. Klar tritt uns hier die sittlich-religiöse Bedingtheit des Wunderthun und Wundererfahrens entgegen. Auf derartige Wunder wie im Text dürfen wir

ja freilich nicht rechnen, aber darauf, daß überhaupt in unserem Leben göttliche Lebenskraft sich offenbart gegenüber allem Elend. Wenn aber das sein soll, so muß Jesu Kraft und Jesu Beispiel sich in uns widerspiegeln. 1) Wie wenig ist das leider der Fall! a) v. 14—17 der Jünger Unfähigkeit zu heilen, Jesus trägt schwer an ihnen, so daß er selbst von ihnen sich fortzieht. Wie wichtig ist dies auch für die Erkenntnis Christi selbst, nicht bloß seiner echten Menschheit, sondern seines Verhältnisses zu uns: wie sehr hätten auch wir es verdient, daß er uns fahren ließe! b) v. 19—21: Der Fehler liegt am Unglauben, und dieser hängt zusammen mit mangelnder energischer Selbstzucht und treuem Beten. Daher kommt es, daß wir in unserem Leben so wenig von Erhebung über der Welt Not und unsere Schwachheit, von Gotteskraft, wunderbarer Durchhilfe, Gottesfrieden u. s. f. erfahren. 2) Wie ganz anders war es bei Jesu selbst, v. 18 (und bis zu einem gewissen Grad auch bei dem Vater des Kranken, s. Mark.). Er steht eben immer in der Gemeinschaft seines Vaters, und dessen Herrlichkeit, Macht und Liebe offenbart sich durch Ihn. Wenn wir nur wenigstens stets seufzen würden „ich glaube, hilf meinem Unglauben“, ja wenn wir nur sensforngroßen Glauben, echten Christusglauben hätten (v. 20), so könnten auch wir mehr erfahren und wirken von Gottesleben, Segen und Frieden um uns her verbreiten.

Zu B. 22 u. 23 s. z. 16, 21 ff.

Zu B. 24—27. Jesu Sohnesfreiheit, aber auch Beschränkung derselben aus Liebe. Wie groß steht er in beiden Beziehungen da; und wir lernen von ihm, daß auch wir, ohne uns ihm gleichstellen zu wollen, frei sind, aber auch verpflichtet, in Liebe diese Freiheit zu beschränken; vgl. Luther v. d. Freiheit eines Christenmenschen. 1) Nicht zwar von unserer Pflicht gegen Obrigkeit und Gesetz sind wir durch unsern Christenstand entbunden; wohl aber wissen wir, daß unser wahres Vaterland im Himmel ist, daß unser, der Gotteskinder erster Dienst dem himmlischen Vater gehört, und dadurch sind wir innerlich frei von allem irdischen, unser eigentliches Leben und Lebensglück hängt von nichts irdischem ab. Vgl. das Lied: es glänzet der Christen u. s. w. 2) Aber nicht bloß sind wir dem äußern Menschen nach an das irdische Leben, Vaterland, Gesetz u. s. w. gebunden und thun unsere Pflicht; sondern auch in Fällen, wo wir rechtmäßig unserer Freiheit brauchen könnten, enthalten wir uns dessen aus Rücksicht auf schwache Brüder, legen uns, um diese nicht in ihrem Urteil irre zu führen oder durch unser Beispiel zu etwas, was gegen ihr Gewissen ist, zu verleiten (cf. 1 Kor. 8, 9 ff.), z. B. im Gebrauch der sog. Adiaphora lieber eine Beschränkung auf. Das rechte Maß muß die Weisheit und Liebe geben.

Kapitel 18.

18, 1—14.

Inhaltsübersicht: Auf die Frage der Jünger, wer der größte im Himmelreich sei (v. 1), weist Jesus ihnen an einem Kinde nach, einmal, daß der Eingang ins Himmelreich abhängt vom Werden wie ein Kind (v. 2, 3), sodann daß der größte der sei, welcher Kindesdemut besitzt (v. 4) und daß man solchen kindlichen

Sinn eben auch Kindern gegenüber beweisen müsse und zwar 1) durch *δέχεσθαι*, nicht *σκανδαλίσειν* (v. 5–7), wobei freilich für die Vermeidung solchen Ärgerns oder Verführens vor allem nötig sei, daß der Betreffende der Verführung seines eigenen Fleisches widerstehe (v. 8. 9); 2) durch Nicht-verachten der Kinder (v. 10a), wozu teils der Gedanke an die Engel (v. 10b), teils besonders an die das Verlorene suchende Liebe des Menschensohns antreiben kann (v. 11–13), welche beweist, daß der himmlische Vater auch von den Kleinen keines verloren gehen lassen will (v. 14).

Parallel ist zu v. 1–9 im gleichen Zusammenhang Mark. 9, 33–47; Luk. 9, 46–50 (cf. auch 17, 1. 2); beide fügen die Frage Johannis und Jesu Antwort, betreffend den, der Dämonen in Jesu Namen austrieb, bei, was Matth. nicht hat; sodann ist bei Mark. die Rede betr. das ärgern, die Luk. im Bezug auf die eigene Hand u. s. w. gar nicht hat, sehr ausgeführt. Zu M. v. 10 ff. hat nur Luk. in ganz anderem Zusammenhang teilweise Parallelen, zu v. 11 (wenn echt) s. Luk. 19, 10, zu v. 12 f. s. Luk. 15, 4 ff.

B. 1. Die Verschiedenheit von Mark. und auch Luk. ist anzuerkennen. — *ἐκείνη τῇ ὥρᾳ* als Z. jenes Gespräch mit Petrus hatte (Weiß). Übrigens vgl. nachher. — *τίς ἄρα*. Das *ἄρα* „denn nun“ bezieht sich wohl auf etwas nicht erzähltes, was den Anlaß zu der Frage gegeben (vgl. Mark.) oder „auf einen Gedanken, den die Fragenden in der Seele haben“ (Winer § 53, 8a). Nicht wohl knüpfen die Jünger hiemit an das im vorangehenden erzählte an, sei es den Vorzug der Drei bei der Verklärung — dies liegt zu weit ab; sei es an den des Petrus bei der Geschichte mit dem Stater; es ist ja nicht gesagt, daß diese und zwar eben als Bevorzugung des P. den andern erzählt worden war. Zusammen mit dem *ἐκείνη τῇ ὥρᾳ*, das doch für die Anknüpfung an die Statergeschichte eine zu genaue Zeitverbindung zu geben scheint, macht dieses *ἄρα* den Eindruck, daß M. hier aus seiner Quelle das Betreffende ohne weitere Umgestaltung, wie sie für seinen Zusammenhang nötig gewesen wäre, aufgenommen hat. — *μεῖζων* sc. als die andern, und zwar nach der Ehrenstellung, der Rangordnung. Ähnliche Regungen des Ehrgeizes und der Eifersucht 20, 20 ff., Luk. 22, 24. — *ἔστι* sog. zeitloses Präsens. Nicht denken sich die Jünger das Himmelreich schon gegenwärtig (Weiß), sondern wenn jetzt von Jesu bestimmt wird, wer *μεῖζων* sein wird, so ist dieses *μεῖζων εἶναι* schon de jure da. — *βασιλεῖα τ. οὐρανῶν* eschatologisch, s. z. 3, 2. — B. 2. *προσκαλεσάμενος παῖδιον*, wenn Z. dasselbe herbeirufen und in die Mitte stellen konnte, so muß dasselbe jedenfalls nicht mehr dem zartesten Kindesalter angehört haben. Vollends vgl. zu v. 6. — B. 3. *στράφητε*, dieser Ausdruck (in dem hier zu verstehenden Sinn) nur hier (Mark. und Luk. lassen sofort den Gedanken von v. 5 auftreten); verwandt *ἐπιστρέφειν* 13, 15 und öfters bei Luk. und Paulus, letzteres dem hebr. *שׁוּב* entsprechend = sich bekehren, umkehren vom Weg des alten Menschen und sich hinkehren zu Gott in Christo. Unser *στρέφειν* hier ist allgemeiner, sozusagen formaler „sich wenden“ vom bisherigen Weg und Wesen und anders werden; wie und in was, sagt dann das *γένεσθαι ὡς τὰ παῖδια*. Bei diesem ganz allgemeinen „Werden wie die Kinder“ ist nicht schon und nicht ausschließlich an die Tugend der Demut (v. 4) gedacht. Der letzteren ist das als

Lohn beigelegt, daß der Betreffende der größte im Himmelreich sein wird; unserem „Werden wie die Kinder“ das „Eingehen ins Himmelreich“; jenes ist ein plus gegenüber diesem. Vielmehr ist v. 3 das allgemeine gefordert, was dann die Basis für die in v. 4 gegebene besondere Forderung ist. Werden wie die Kinder kann nichts anderes bedeuten, als: überhaupt, fürs ganze Wesen und Leben denjenigen Sinn sich aneignen, resp. sich geben lassen, welcher so recht den Typus des kindlichen Wesens ausmacht, das ist kurzgefaßt der der reinen Rezeptivität. Ein echtes Kind ist nur empfangend, sich hingebend. So ist im Gegensatz zu dem selbst etwas sein wollen, wie es in der Jünger Frage v. 1 hervortritt, die Bedingung des Eintritts ins Himmelreich — und darnach, ob und wie sie hineinkommen, nicht darnach, wer dann darin der größte ist, sollen sie zuerst fragen — das sich hingeben an Gott, das sich selbst verlieren und alles nur von seiner Gnade empfangen wollen. — εἰσελθῆτε εἰς τ. βασιλείαν, auch hier eschatologischer Begriff vom R. G. (f. z. 3, 2), selbstverständlich aber so, daß das einstige Eingehen in dasselbe auf Erden schon seinen Vorbehalt, sein Angeld und Anrecht hat. — B. 4. ὅστις, in Bezug auf das τίς in v. 1 liegt hierin: nicht bloß der und jener, ein bestimmter einzelner, sondern jeder, der solchen Sinn hat. — οὖν Konsequenz aus der allgemeinen Bedingung für das Eingehen (v. 3) ist die besondere Betonung desjenigen in derselben enthaltenen Moments, das Leuten, die wie die Jünger v. 1 denken, am schwersten wird und ohne das vollends von μείζων γίνεσθαι keine Rede sein kann. — ταπεινώσει ἑαυτὸν cf. 23, 12; Luk. 14, 11; 18, 14; 1 Pet. 5, 6. Im Gegensatz zu v. 1 liegt hierin zunächst: gerade verzichten auf einen Ehrenplatz und sich kaum des geringsten für würdig halten. Sodann wenn man v. 3 und unser τὸ παιδίον τοῦτο hinzunimmt, so ist überhaupt gemeint: wie das Kind weiß (Wich. malt hübsch, wie gerade das damalige Kind sich wohl werde benommen haben), es sei eben ein Kind, das naturgemäß keine Rolle spielen kann, sondern zufrieden ist, wenn es unter den Großen ankommen darf, und glücklich, wenn es Gaben empfängt, so sollen wir teils Gott gegenüber, im Gefühl unserer Schwachheit und Unwürdigkeit uns demütigen und bescheiden, glücklich und dankbar sein, wenn wir nur zu Gnaden angenommen werden, aber auch zutrauensvoll die Gnade annehmen, teils auch andern Menschen und Mitchristen gegenüber uns nicht besser, würdiger, sondern eher geringer denn sie denken, vgl. 7, 4, 5; Phil. 2, 3. Und nun, je mehr dieser demütige Sinn uns beseelt und beherrscht, um so größer werden wir dastehen im R. G. — ὁ μείζων, Stufen im R. G. vgl. 10, 40 ff.; 19, 27 ff.; Luk. 19, 17 ff. — B. 5. Kindesinn gegenüber Gott zeigt sich sonderlich auch in der Art, wie man sich Kindern gegenüber verhält. — δέσεται cf. 10, 40. Was darunter gemeint, zeigt der Gegensatz teils v. 6 σκανδαλίζειν, teils v. 10 καταφρονεῖν, also: ankommen lassen und behandeln mit der Liebe, welche teils mit heiliger Scheu sich hütet, des Kindes Weg zu seinem himmlischen Vater zu stören durch etwas, was es vom Guten abbringt, teils, fern von hochmütigem Herabsehen, dem Kind die Achtung bezeugt, welche ihm als Gottes Kind zukommt. — ἐν παιδίον τοιοῦτο „nur auch ein Kind wie dieses“. Daß hier von Kindern im gewöhnlichen Sinn (Bengel, Weiß u. a.) die Rede ist, nicht von Kindesartig gesinnten Erwachsenen (Mey, Keil, Wich., Mösgen),

— Schanz nimmt beide Fassungen zusammen —, sollte durch den Zusammenhang mit v. 4 streitlos klar sein, ebenso Mark. 9, 37; Luk. 9, 48. τοιοῦτο = „so gesinnt“ zu fassen, ist kein Grund vorhanden. Das ἐν aber betont, daß in jedem Kind gleichsam Christus uns gegenübertritt, und jeder Liebeserweis nur auch einem einzigen gegenüber seinen Lohn hat. — ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου cf. 10, 41. 42 (εἰς) „auf Grund meines Namens“ d. h. weil er weiß, daß in dem Kind ich ihm gegenübertrete (namentlich nach v. 11 ff. als der Hirte, der das Verlorene sucht), also faktisch = mir zu lieb. — B. 6. σκανδαλίση f. z. 15, 12, hier = durch ein böses Wort, Werk, Beispiel u. s. w. Anlaß werden, daß der Betreffende zu Fall kommt. — μικρῶν τούτων der nächste Zusammenhang, das Verhältnis von v. 6 zu 5 u. 4 spricht sicher für die Fassung der μικροὶ als Kinder im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Ganz so muß es dann auch v. 10 u. 14 gefaßt werden (cf. Weiß). Auch das Verhältnis unseres Abschnitts zu v. 15 ff. spricht für diese Auffassung; denn dort, wo der Herr sicher von Erwachsenen redet, braucht er ἀδελφός. Die Parallele Luk. 17, 1. 2 beweist nichts für unsere Stelle, für welche auch Mark. 9, 41. 42, wo zugleich Matth. 10, 42 in den Kontext verwoben ist, nicht entscheiden kann. Daß das Wort von den μικροὶ auch auf die erwachsenen Angehörigen der verachteten kleinen Herde Jesu paßt, ist ja streitlos. An unserer Stelle aber ist von eigentlichen Kindern die Rede. Nur diese Fassung stimmt zur ganzen Situation von v. 2 an. Aber, sagt man, wie können Kinder πιστεύοντες εἰς ἐµὲ heißen? Um ganz kleine Kinder, Säuglinge u. dgl., handelt es sich ja nicht, f. z. v. 2, und der Glaube hat Stufen. Davon ist keine Rede, daß, wie jetzt wieder Schwärmer meinen, Kinder im frühen Knabenalter schon sich bekehren können in dem Sinn, wie das Erwachsenen zukommt; aber so gewiß Kinder schon etwa vom dritten Jahr an ihren Eltern sich können mit wirklicher, bis auf einen gewissen Grad sittlichbewußter Liebe hingeben, gehorchen u. s. w., so gewiß können sie ihrem Heiland in kindlicher Weise ihr Herz öffnen; vgl. 21, 15 f. — συμψέρει sofern er dadurch wenigstens von noch schlimmerem Weitertreiben seiner Sünde abgehalten ist. Auch solche Äußerungen können ohne Annahme von Stufen in der ewigen Vergeltung nicht verstanden werden. — μύλος ὀνικός der Stein einer größeren, durch Esel getriebenen Mühle, im Unterschied von der Handmühle. — B. 7. τῷ κόσμῳ der Menschheit so, wie sie durch die Sünde geworden ist. Die Frage, ob sie als Argernis gebende oder nehmende von dem Wehe betroffen wird, ist wohl dahin zu beantworten, daß beides zugleich Ursache des Jammers ist, der sie in Zeit und Ewigkeit trifft. Die folgende Begründung zwingt nicht, die Welt hier nur als Argernis gebend in Betracht kommen zu lassen (Reil, Weiß u. a.). Denn das πλὴν οὐαὶ u. s. w. beweist doch nicht, daß auch οὐαὶ τῷ κόσμῳ ganz nur in demselben Sinn genommen werden muß. — ἀνάγκη, πλὴν οὐαὶ: die Sache an sich, objektiv, ist unvermeidlich (cf. 1 Kor. 11, 19) gemäß dem nun eben einmal vorhandenen Weltcharakter; aber die Person, welche aktiv gleichsam diesen Weltcharakter von sich aus bethätigt und Argernis anrichtet, ist damit nicht entschuldigt, sondern thut das frei, ist selbst verantwortlich und mit Recht gestraft. Eine der tiefstinnigsten und wichtigsten Stellen für die Lösung des Rätsels der Individual- und Sozialethik.

παῖν = aber doch. — B. 8. Zusammenhang s. Inh.-Übers., Bengel: qui sibi a scandalo non caverit, alios scandalizabit et vice versa. Zu v. 8 u. 9 cf. 5, 29. 30. — B. 10. Zusammenhang s. Inh.-Übers. und zu δέχεται v. 5. An den bisher besprochenen ersten Gegensatz zum δέχεσθαι der μικροί, dem σκανδαλίζειν, reiht sich nun der zweite, das καταργοεῖν. Über die μικροί s. 3. v. 6. — οἱ ἄγγελοι αὐτῶν: der bestimmte Artikel mit dem αὐτῶν beweist allerdings, daß Jesus hier bestimmte Engel als mit Wahrung des Interesses der Kinder von Gott beauftragt vorführt. Aber daraus folgt nicht, daß überhaupt und ständig bestimmte Engel bestimmten Menschen, speziell den Kindern zugeteilt seien, wie die Schutzengeltheorie will, cf. cat. rom. IV, 9, 4. 6: singulis nobis praepositi, in singulorum hominum salutis praesidio collocati. Selbst Joh. 12, 14. 15 geht nicht über die Anschauung hinaus, daß eben je ad hoc die einen und andern Engel (die aber wechseln können) besondere Interesse speziell vertreten. Schanz gibt zu, daß unsere Stelle für sich nicht beweise, daß „jeder Mensch seinen Engel hat“, be ruht sich aber auf „andere Andeutungen und die Lehre vieler Väter“. Ob und welche Schriftstellen diese Andeutungen geben, sagt er nicht. Unsere, zudem oratorisch malende Stelle aber hat im Zusammenhang offenbar nur den Zweck, der Meinung entgegenzutreten, als ob die Kinder zu unwichtig seien, um das, was alle, was die Erwachsenen genießen, auch zu haben, und das ist — s. d. folg. — nicht eigentlich der Schutz, sondern die Vertretung ihres Interesses vor Gott. Man kann noch mit Bengel etwa den Gedanken hinzunehmen: noch eher als die Erwachsenen wird das den Kindern zu teil, quo minus suppetunt sibi. Also „ihre Engel“ sind eben Engel überhaupt (freilich selbstverständlich je im bestimmten Fall bestimmte Engel) als über die Kinder wachend. Diese nun ganz so, wie überhaupt alle Engel, διὰ παντός βλέπουσι u. s. w., cf. Luk. 1, 19. Das ist kein besonderes Vorrecht einer hohen Klasse von Engeln, sondern etwas, was der ganzen obern Gemeinde, dem קהל קדש oder סוד, zukommt; und in unserem Zusammenhang soll damit gesagt sein: die Sache der Kinder ist vor Gott unmittelbar vertreten. Ob man das „Gottes Antlitz sehen“, resp. „vor Gott stehen“ (Luk. 1. c.) sich weiter ausmalen darf als eine Art Rapport der Engel an Gott (vgl. Hiob 1?) oder ob es nur die Bereitschaft der Engel ausdrückt, Befehle von Gott, hier betreffend das Wohl der Kinder, zu empfangen, ferner wie überhaupt die lebensvolle Bezogenheit der Engelwelt zur Menschenwelt — vgl. noch 1 Kor. 11, 10, auch Stellen wie Luk. 15, 7 — näher zu denken ist, darüber kann man nichts weiter sagen. In unserem Zusammenhang ist jedenfalls der entscheidende Gedanke dieser: verletzet nicht die heilige Scheu, welche verwehrt, Kinder zu Bösem zu veranlassen und sie als gleichgiltige, unwichtige Leutlein zu behandeln, Gott hat ein unmittelbares Augenmerk auf sie, und auch ihnen zum Dienst (Hebr. 1, 14) stehen Engel bereit. — B. 11 cf. Luk. 19, 10. Ob der Vers ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς u. s. w. echt ist, ist zweifelhaft, er fehlt in sBL*, auch Cod. hier. von Syr., sodann Orig. u. s. w., steht aber in DJX u. s. w., besonders aber Pesch., It., Vulg. Für den Gedangengang im ganzen aber hängt nicht viel an dieser Frage, denn v. 12 u. 13 sagen jedenfalls parabolisch dasselbe aus, was v. 11 ohne Bild sagt. Und das Verhältnis von v. 14 zum ganzen bis-

herigen beweist, daß Jesu Gedanke im Zusammenhang dieser ist: so, wie ich gezeigt, müßt ihr die Kinder behandeln, denn sie gehören zu denjenigen, welche zu retten des Menschen Sohn gekommen ist. Zu ἡλθς cf. 5, 17; 9, 13. — B. 12. Parabolische Illustration der das Verlorene rettenden Liebe Christi. Warum Jesus dieses Bild nicht soll zweimal, hier und Luk. 15, 4 ff. angewandt haben können, ist nicht einzusehen. An unserer Stelle zugleich oder hauptsächlich das zu betonen, daß J. sich hier als Vorbild darstellen wolle, wie auch wir, statt zu σκανδαλίζειν und zu καταφρονεῖν, auf Rettung der μικροὶ bedacht sein sollen, ist nicht unmittelbar berechtigt; vgl. zu v. 14. — τί ὑμῖν δοκεῖ suavis communicatio, Bengel. — ἐπὶ τὰ ὄρη gehört zu ἀφεις „über die Berge hin“ sc. weidend. — B. 13. γένηται εὐρεῖν, Bengel: inventio peccatoris est coram oculis Dei quidam quasi contingens, ergo gratia non est irresistibilis, Luk. 15, 5. 9. 24. — μᾶλλον ἢ: ein verloren geglaubtes Gut wieder gewonnen zu haben, ist eine unmitttelbarere und damit größere Steigerung des Gemeingefühls, des Genußes vom Innehaben eines Guts, als der ruhige Besitz unangefochtenen Eigentums. Diesen speziellen Zug, der in μᾶλλον liegt, braucht man hier nicht (wie dann Luk. 15, 7 geschieht) auch speziell ins Gegenbild, die Freude Gottes über den geretteten Sünder, überzutragen. — B. 14. Die Anwendung des v. 12 u. 13 gegebenen Gleichnisses auf Gott wird ganz allgemein vollzogen, die einzelnen Züge beiseite gelassen und nur der Hauptgedanke aufgenommen: Gott will also nicht, daß eines dieser Kleinen verloren gehe, natürlich ist gemeint: verloren für sein ewiges Heil. Auch hier sind, wie gezeigt, die μικροὶ die Kinder. Daß diese nach v. 12 u. 13 zu den Schafen, die verirrt sind, gerechnet werden, streitet gewiß nicht damit, daß ihnen vorher solche Wichtigkeit zugeschrieben wurde. Endlich auf die vorbildliche Bedeutung und Anwendung des von v. 12–14 gesagten auf unser Verhalten, unser Bemühen um Rettung der μικροὶ kann man etwa mittelbar hingewiesen finden durch das πατὴρς ὑμῶν: wie euer Vater ist, so sollt ihr, seine Kinder, sein; sowie durch den Gegensatz zu v. 6.

Meditation zu 18, 1–14.

Nach dem Kindheitsglück sehnt sich der Erwachsene zurück, und jeder edel denkende Erwachsene ist ein Kinderfreund. Was aber — in ersterer Beziehung — bei den meisten leerer Wunsch ist, das wird bei dem, der Jesu Wort folgt, Wirklichkeit; er wird ein Kind. Und was — in der zweiten Beziehung — bei so vielen schwächliches Wesen ist, die Kinderliebe, wird in Jesu Nachfolge lebenskräftiges Sorgen für das wahre Wohl der Kinder. Somit: werdet wie die Kinder, v. 1–4, und: nehmet die Kinder auf in Jesu Namen, v. 5–14. ad 1: a) Die Jünger mit ihrem Rangstreit ein leidiges Bild des bei uns so gewöhnlichen Selbstsein und Hochhinauswollens, was auch der Hauptgrund ist, warum so wenig vom Kindheitsglück bei uns zu finden ist. Selbst unter den Gläubigen gibt es solche, welche noch eigene Ehre suchen, über andere hinaufkommen und herrschen, ja noch in der Ewigkeit vor andern bevorzugt sein wollen. b) Statt um den Ehrenplatz sorge zuerst dafür, daß du überhaupt einen Platz im Himmelreich erhaltest. Und den erlangst du durch „werden wie ein Kind“, durch Befehrung, durch kindesartige, demütig

zutruensvolle Hingabe an Gottes Gnade in Christo. Und sodann, wer so ein Himmelreichsbürger geworden ist, der wisse: je demütiger, desto höher. Es gibt Stufen, schon jetzt im geistlichen —, einst im ewigen Leben; wer sich selbst am niedrigsten schätzt, Gott und Menschen gegenüber am kleinsten ist, der erringt die höchste Stufe. — ad 2: Wer selbst ein Kind ist, hat Kinder lieb und nimmt sie auf und zwar a) um Jesu willen, der die Kinder liebt, der, wie er überhaupt gekommen ist, das Verlorene zu suchen, sich ganz besonders dieser hilfebedürftigsten annimmt; seines Vaters Engel geben auf sie acht, und wie das uns, besonders Eltern, ein großer Trost ist, so auch ein mächtiger Antrieb, diese, die Gott so lieb und wert sind, b) recht zu lieben, besonders dadurch, daß wir sie nicht verachten und nicht ärgern. Man muß Respekt vor den Kindern, besonders ihrer Bestimmung zum Reich Gottes haben und sie darnach behandeln. Dazu gehört namentlich, daß wir nicht durch Wort, Beispiel u. s. w. böses in ihre empfänglichen, zum nachahmen so bereiten Herzen hineinsäen. Aber freilich wird in all diesen Dingen nur der stets das richtige treffen, in welchem der Haß gegen das böse auch bei sich selbst lebendig ist, welcher das ihn ärgernde Auge ausreißt u. s. w., kurz wer als neuer Mensch nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch wandelt. Darum Sorge, daß du werdest wie ein Kind, ein neuer Mensch durch Christum.

18, 15—35.

Inhaltsübersicht: Dem sündigenden Bruder gegenüber soll wiederholt der Versuch der Besserung durch Ermahnung gemacht und erst, wenn auch die vor der Gemeinde erfolgte Mahnung nichts fruchtete, soll das Bruderband mit ihm gelöst werden (v. 15—17); was aber so die in Christi Namen versammelten Gläubigen thun, bindend oder lösend, das gilt im Himmel, denn wo man in Jesu Namen betend zusammen ist, da ist Er selbst gegenwärtig (v. 18—20). Daß aber jenes letzte Recht der Aufkündigung der Brüdergemeinschaft die persönliche Christenpflicht, ohne Ende zu vergeben, nicht aufhebt, zeigt Ch. auf Petri Frage (v. 21. 22) an dem Gleichnis vom König und seinen Schuldnern: der König seinerseits erläßt ungeheure Schuld dem bittenden Schuldner (v. 23—27), dieser dagegen schenkt auch geringe Schuld seinem Schuldner nicht (v. 28—30), das Resultat ist, daß der König seinerseits — und zwar auf Anzeige der Missethäter hin — den Schuldverlaß zurücknimmt (v. 31—34). Anwendung auf die Pflicht der Vergebung (v. 35).

Parallel ist nur für v. 15 resp. 22 Luk. 17, 3. 4, was sich an die oben besprochene Parallele zu v. 6 u. 7 anschließt. Vgl. Einl. § 2. — B. 15. Zusammenhang einerseits: dieselbe Liebe gegen Verlorene, welche euch in Jesu Nachfolge treiben soll, euch der Kinder anzunehmen, muß walten gegenüber einem sündigenden Bruder; ihr müßt alles thun, um ihn zu retten, da ja (v. 14) Gott nicht will, daß Einer verloren gehe; andererseits: Ärgernisse sollen in eurer Mitte möglichst vermieden werden; liegt bei einem sündigenden Bruder die Sache so, daß er nicht mehr zurückzubringen ist, also, wenn er in der Gemeinschaft mit euch bliebe, die Gefahr für die andern gesteigert würde, so brechet die Gemeinschaft mit ihm. — Nach ἀμαρτήσῃ ist die Rez. εἰς σὲ (auch Luk. 17, 3) zu streichen, nicht bloß wegen des Standes der Cod. (8B om.), sondern auch aus sachlichen Gründen. Würde es hier (so z. B. Steinm.) gelesen, so wäre zwischen der in v. 15—20 gegebenen Begren-

zung der Liebespflicht und der v. 21 ff. (εἰς ἐμὲ) verlangten Unbegrenztheit derselben ein Dissens, welchen man kaum ohne gezwungene Eintragungen heben könnte. Fehlt aber hier εἰς σέ, so ist klar unterschieden zwischen Sünden, die nicht mich, das Individuum persönlich betreffen, und solchen, die zunächst nur gegen mich eine Schuld kontrahieren; vom Verhalten in ersterer Beziehung handelt v. 15—20, vom letzteren v. 21 ff. Wir fassen also (so auch Nössgen) ἀμαρτίῃσιν allgemein, nur gibt der Zusammenhang, daß es sich nicht um kleine alltäglichen, sondern um solche Sünden handelt, womit der Betreffende ein Ärgernis gegeben hat, sodaß ein anderer (der hier angerebete), seiß weil er Zeuge des betr. Thuns war, seiß weil er sonstwie davon Kunde erhalten hat und überzeugt ist, die Sache könne nicht ohne Gefahr nur so hingehen gelassen werden, durch die Sache selbst sich aufgefördert, verpflichtet findet, etwas zur Abstellung zu thun. — ἀδελφός der Mitchrist, Glied der spezifisch christlichen Gemeinschaft, vgl. schon zu 5, 22. — ὑπαγε also laß anderes, weniger wichtiges, gehen und mach dich an dieses vor allem nötige Geschäft. — ἐλεγξον cf. Eph. 5, 11, auch cf. καταρτίζειν Gal. 6, 1: halt ihm seine Sünde vor und suche ihn zur Besserung zu bringen. — μεταξὺ u. s. w. unter vier Augen. Schon dies gehört zu dem sanftmütigen Geist, mit welchem nach Gal. 1. c. die Zurechtweisung geschehen soll. Die Liebe ist das Motiv dieses ἐλέγχειν, daher soll die Sache nicht an die große Glocke gehängt, zunächst nicht einmal andern Brüdern mitgeteilt werden. — ἐκέρδησας cf. 1 Kor. 9, 13; 1 Pet. 3, 1, sachlich auch Jak. 5, 20. Gewinnung der Seele für das Himmelreich durch Rettung von der Sünde. — τὸν ἀδελφόν σου signifikant: es ist ja dein Bruder, den zu retten ist doch eine heilige und selige Aufgabe. — B. 16. μὴ ἀκούσῃ das, was du ihm vorhältst, nicht annimmt und befolgt, also von seiner Sünde sich nicht zu lösen gewillt ist. — ἕνα ἢ δύο u. s. w. Das Gesetz Deut. 19, 15 ist auf den ethisch-sozialen Verkehr der Brüder übertragen. — μαρτύρων u. s. w. kann in doppelter Beziehung verstanden werden, und das beste wird sein, beides hier zusammen zu nehmen: einmal, sie sind Zeugen eben des dem Sündigenden gemachten Vorhalts, und so kann „auf Grund ihres Mundes“ d. h. dadurch, daß auch sie mitreden und auf ihn einzuwirken suchen, die ganze Sache d. h. eben das Einwirken auf ihn nachdrücklich und gültig gemacht, auch erfolgreich zum Austrag gebracht werden. Sodann aber, sie sind Zeugen dessen, was die Ermahnung fruchtet, wie der Betreffende sich verhält; sie werden damit nötigenfalls Zeugen vor der Gemeinde, in der dann auf ihren Mund d. h. ihre Aussage hin die Sache zum Austrag gebracht wird. cf. Bengel: stabilatur et contra peccantem et deinde ad ecclesiam. — πᾶν ῥῆμα nicht = diese ganze Sache, sondern: jede Sache, jeder ähnliche Fall. Es handelt sich ja um einen allgemeinen Kanon, cf. auch 2 Kor. 13, 1. — B. 17. ἐκκλησίᾳ cf. zu 16, 18, die (ad hoc berufene) Versammlung der (an dem betreffenden Ort befindlichen) Christgläubigen. Entsprechend der jüdischen Synagagalordnung¹⁾ — über deren „Bann“ vgl. Joh. 9, 22; 12, 42, s. Niehm S. 147 — setzt Jesus als sich selbst-

¹⁾ Die „offenbare“ Anknüpfung unserer Stelle an diese und zwar an ihre zwei Grade (Mibbui und Cherem) — Niehm l. c. — ist jedenfalls eine unbestimmte und freie.

verständlich ergebend voraus, daß die Gläubigen an den einzelnen Orten theils zum Gottesdienst, theils zur Beratung, Besprechung und Ordnung sonstiger, den Bruderkreis angehenden Angelegenheiten sich vereinigen und irgendwie eine Körperschaft bilden werden, ganz so, wie dann die acta die wirkliche geschichtliche Bildung solcher *ἐκκλησίαι* erzählt. In welcher Weise aber die Konstituierung, Verfassung, Administration derselben u. s. f. sich gestalten werde, das überläßt Er seinem Geist. Jede hierarchische Anschauung von der Gemeinde und der Verwaltung der ihr hier zugewiesenen Befugnisse ist durch unsere Stelle völlig ausgeschlossen; andererseits unsere Stelle in demokratischem Sinn auf unsere empirischen Gemeinden ohne weiteres überzutragen, ist noch weniger berechtigt, da diese wahrhaftig keine Gemeinden von *ἀδελφοί* sind. Von 16, 18 unterscheidet sich der Gemeindebegriff unserer Stelle theils durch den Unterschied von Lokal- und Gesamtgemeinde, theils besonders dadurch, daß die Gemeinde hier als Gemeinschaft brüderlich verbundener Gläubigen mit dem Zweck gegenseitiger Förderung und Bewahrung im Heil, dort aber als die große, gegen die Hölle streitende Macht der Vertretung von Glaube und Wahrheit, also das einmal mehr subjektiv, das anderemal mehr objektiv angeschaut ist. Bildet man in extrem einseitiger Weise die beiderseitigen Anschauungen zur letzten Konsequenz durch, so würde aus Kap. 16 ein dem Katholizismus wenigstens verwandter, aus Kap. 18 der pietistischen Gemeinde = Begriff sich ergeben. — *ἔστω σοι* u. s. w. Das *σοι* kann nur auf den bisher angeredeten gehen; aber dieser, der einzelne Christ, der die Sünde des Bruders vor die Gemeinde gebracht hat, ist selbstverständlich als mit dieser im Einklang handelnd gedacht, er kann doch auch den Betreffenden nicht als *ἐθνικός* behandeln, wenn derselbe von der Gemeinde noch als Glied belassen würde. Insofern hat Bengel gewiß Unrecht, wenn er sagt: tibi, etiamsi forte non item testibus et ecclesiae. Indirekt geht gewiß das *σοι* auf alle *ἀδελφοί*. Nur sieht man deutlich, wie wenig sozusagen kirchlich-offiziell Jesus das Ganze sich denkt; um einen eng zusammenhaltenden Bruderkreis handelt es sich, wo sich eigentlich von selbst versteht, daß das Thun des mit *σοι* angeredeten einzelnen und das der Gemeinde völlig übereinstimmen. Auch das Thun der letzteren ist nicht offiziell, vollends als feierlicher Akt, durch die Vorsteher u. s. w. vollzogen, gedacht, sondern als gemeinsames, persönlich bestimmtes sich verhalten gegen den Betreffenden. Würde der Fall eintreten — den aber Jesus gar nicht ins Auge faßt, daß die Gemeinde anders als der mit *σοι* Angeredete dächte und sich verhielte, so würde das *ἔστω σοι* u. s. w. zu bloß privatem sich scheiden des einzelnen von dem Sünder, zuletzt freilich auch zum sich scheiden von der Gemeinde selbst. — *ὥσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης* d. h. wie ein solcher, ein *ἔξω* der Gemeinde stehender, soll er von dir (und der Gemeinde) angesehen und behandelt, somit der Bruderverkehr mit ihm abgebrochen werden. Ganz ähnlich das *στελλέσθαι* 2 Thess. 3, 6, *μὴ συναναμίγνυσθαι* 1 Kor. 5, 11, *μὴ λαμβάνειν καὶ μὴ χαίρειν* 2 Joh. 10, auch (obgleich mehr dogmatisch bestimmt) das *παραιεῖσθαι* Tit. 3, 10, vgl. auch Röm. 16, 17. Dagegen gehören die gewöhnlich für die Exkommunikationstheorie angeführten Stellen 1 Kor. 5, 3 ff., 1 Tim. 1, 20 nur sehr mittelbar mit unserer Stelle zusammen. Selbstverständlich ist, daß die Vorschrift unserer Stelle,

wie der andern angeführten, bei der weiteren Entwicklung zu gewissen Festsetzungen offiziellen Vorgehens in der Kirche führen mußte. Aber sie selbst gibt keine solche, sondern redet nur von der Meidung des brüderlichen Verkehrs zwischen den die ἐκκλησία bildenden ἀδελφοί und dem halsstarrigen Sünder. Dieser ist eo ipso nicht mehr Gemeindeglied, und damit auch nicht mehr des in der Gemeinde genossenen und verwalteten Heiles teilhaftig. Daher nun B. 18. Das mit ὑμῖν angeredete Subjekt sind die die Gemeinde bildenden ἀδελφοί. Geht man auf v. 1 zurück und betont, nur die Apostel seien als Hörer bei diesem Wort zu denken (cf. Mark. 9, 35), so kämen doch offenbar auch die Apostel nicht qua Apostel, sondern qua ἐκκλησία in Betracht; und, wie zu v. 17 bemerkt wurde, unsern Vers in unserem Zusammenhang (v. 15 ff.) irgendwie in katholisch oder neu-lutherisch hierarchischem Sinn zu deuten, ist so wenig Berechtigung vorhanden, wie ihn mit dem modern-liberalen Gemeindeprinzip aus dem Gebiet der ἐκκλησία von ἀδελφοί ohne weiteres auf unsere empirischen Gemeinden überzutragen. Der Sinn im Zusammenhang ist dieser: damit, daß ihr einen, der seither als Bruder zu euch gehörte, nicht mehr als solchen anerkennt und ihn so von der Gemeinde scheidet (wie ihm das etwa mitgeteilt werden solle u. dgl., darüber gibt J. keine Vorschrift), habt ihr jenes δέειν vollzogen, umgekehrt, wenn ihr ihm als neuem Sünder die Brüdergemeinschaft neu zugesichert habt, das λύειν. Das unmittelbare Objekt, worauf sich das Lösen und Binden bezieht, ist auch hier nicht die Angehörigkeit zur Gemeinde als solche, so daß an sich binden = exkommunizieren, lösen = neu in die Gemeinschaft aufnehmen wäre. Nein auch hier (s. weiteres zu 16, 19) handelt es sich um den Anteil am Himmelreich und seinem Heil, nur einestheils nicht, wie 16, 19 um die Gewährung, resp. Versagung des ersten Eintritts, sondern um Anerkennung resp. Verweigerung des vom Betreffenden bisher schon gehabtten Anteils, andernteils ist hier unmittelbarer als 16, 19 die Gemeinde, der Bruderkreis der Gläubigen als im Besitz der Güter des Himmelreichs in Betracht gezogen, so daß Ausschluß von ersterem (normaliter) auch Ausschluß von den letzteren ist. — B. 19. Was die Gemeinde nach dem bisherigen thut, thut sie selbstverständlich unter Gebetsanrufung ihres Herrn, und die Vollmacht, in der sie handelt, ist die ihres Herrn. Aber unser Vers redet nicht mehr bloß von jenem Verfahren gegen Sünder, (Bengel αἰτῶσονται pertinet ad ligandum, ad solvendum), sondern gibt eine allgemeine Zusage, unter die auch das bisherige fällt. Übrigens beachte für die Bedeutung des Gebets auch ad solvendum et ligandum die Stellen 1 Joh. 5, 16, Jak. 5, 15. Zu der Unbedingtheit der Erhörungs-zusage cf. zu 17, 20; 7, 7 ff. — B. 20. γὰρ solche Kraft hat dieses Gebet, weil Ich in eurer Mitte bin. — σὺν-νγγεμένοι εἰς, zu εἰς cf. 10, 41. 42 „versammelt mit Richtung, Beziehung auf meinen Namen“ d. h. so daß ihrer Versammlung der Glaube an mich und das Bekenntnis zu mir den eigentlichen Charakter gibt. — εἰμὶ ἐν μέσῳ cf. 28, 20, als der, welcher das Gebet zum wirkungskräftigen macht und die Erhörung bei Gott vermittelt. Wie diese Gegenwart Christi näher zu denken ist, ist nicht gesagt; auf keinen Fall bloß im unpersönlichen Sinn von „im Geist“ = durch den die Gemeinde besee-lenden Gemeingeist u. dgl. Der Ausdruck: „ich bin in eurer Mitte“ hat keinen Sinn,

wenn nicht ein persönliches wirkliches Dasein Christi, wie es freilich erst durch seine Erhöhung möglich wurde, gemeint ist; Weiß zieht mit Recht die Anschauung von der Schechina bei. Über das Verhältnis dieses Daseins Christi aber zum h. Geist kann aus unserer Stelle nichts gewonnen werden. Jedenfalls beachte man diese Stelle und 28, 20 als sehr wichtigen Beitrag zur synoptischen Christologie, die nach diesen Aussagen jedenfalls für den Erhöhten von der paulinisch-johanneischen nicht weit absteht.

B. 21. Das über *λύειν* gesagte enthielt die Vollmacht und die Pflicht der Vergebung. B. nun wendet die Sache auf das persönliche Gebiet, auf das Verhalten gegenüber Sünden, die *εἰς ἐμὲ* gehen. Die Pflicht der Vergebung anerkennend glaubt er doch, zumal da die Rabbinen nur zwei-, höchstens dreimaliges Vergeben forderten, ja auch Jesus selbst der Gemeinde ein *δέειν* zugeschrieben hatte, das Vergeben müsse eine Grenze haben, daher die Frage: *ποσάκις*. Und als das äußerste, ihm vorschwebende Maß nennt er *ἕως ἑπτάκις*, womit er die rabbinische Grenze um mehr als das Doppelte erweitert hat. — B. 22. *ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ* ungenau statt *ἑβδ. ἑπτάκις*, denn sicher soll es nicht die sonderbare Zahl 77, sondern 7×70 sein d. h. 7mal ins unendliche gesteigert, das Vergeben soll keine Grenze haben. — B. 23. *διὰ τοῦτο* weil solches Vergeben Pflicht ist, kann ich es euch an folg. Gleichnis verdeutlichen und einschärfen. Allerdings legt das Gleichnis nicht unmittelbar die Pflicht der placabilitas als einer *defatigandi nescia* dar, da ja der Knecht nicht die Pflicht der fortgesetzten, sondern schon die der erstmaligen Vergebung verlegt (vgl. Steinmeyer¹⁾); aber es begründet die Pflicht der Vergebung überhaupt aus der erfahrenen Barmherzigkeit und schildert letztere als eine so unendliche, daß daraus mittelbar auch die Pflicht unbegrenzter Vergebung gegenüber dem Bruder und die Unmöglichkeit des Gnadenbesitzes bei Verletzung dieser Pflicht folgt. — *ὥμοιότης ἢ βασιλεία* s. z. 13, 24. — *ἀνθρώπων βασιλεῖ* vgl. 22, 2. — *δοῦλων* cf. 14, 2, Rechnungsbeamte oder auch Verwalter, Pächter von Gütern u. dgl. Im Gegenbild ist der Zug des *συνᾶραι λόγον* nicht direkt gedeutet. Es ist also nur erlaubte Anwendung, nicht unmittelbare Exegese, sei es an auf Erden vorkommende besondere Gelegenheiten, mit denen Gott uns unsere Schuld vorführt, sei es an das jüngste Gericht insofern zu denken, als der Gedanke an dasselbe uns zur Buße leiten soll. Daß aber im Gegenbild die *δοῦλοι* nicht bloß Amtsträger, wie Apostel (Steinm.), sondern alle Christen sind, sollte sich von selbst verstehen. In v. 21 hatte doch Petrus nicht qua Apostel, sondern qua Bruder gefragt. Und den Zweck der Warnung vor Mißbrauch der Schlüsselgewalt dem Gleichnis zu unterlegen (Steinm.), ist äußerst gesucht. — B. 24. *προσγίγνη*: die Szene ist die, daß die Beamten der Reihe nach dem König, welcher die Bücher revidiert, vorgeführt werden. Ob zugleich angedeutet werden soll, daß der Betreffende nur ungern erschien (Göbel), sei dahingestellt. — *μυρίων τετράκων*: unter dem Talent ist nicht wohl an das althebräische *תק"ה* zu denken, das (als Silbertalent) 7500 *M* Wert hatte, also 10000 = 75 Mill. *M* (Riehm S. 1608), sondern

¹⁾ Steinmeyer, die Parabeln des Herrn S. 60 ff.

an das attische, das damals (Niehm S. 289) eine römische Rechnungsmünze = 6000 Denar (s. z. 10, 29 u. 17, 24) war, das Talent also 4000–4200 *M*, 10000 Talent über 40 Mill. *M*. Zu der Vergleichung der Sünde mit Schulden cf. 6, 12. Die ungeheure Summe ins Gegenbild übertragen, kann sowohl quantitativ auf die unzählbare Masse von Einzelvergehungen bezogen werden, die sich daraus erklärt, daß auch unserem besten, überhaupt allem unserem Thun etwas von der *σάρξ* anhängt, als auch qualitativ auf die Größe des Andanks gegenüber dem unendlich gütigen Gott u. dgl. — B. 25. *ἐκέλευσεν παραῖναι* u. s. w. Ex. 22, 3 findet sich dieses Verfahren gegenüber einem Dieb, Ex. 21, 2, Lev. 25, 39 gegenüber einem Verarmten, cf. 2 Kön. 4, 1. Der König verfährt nach Recht und Gesetz. Ganz so Gott, wo nicht die Bitte um Gnade in Christo die Sache wendet. Aber an sich will auch Gott seine gerechte Forderung befriedigt und gleichsam Restitution der Einbuße, die er durch die Pflichtverletzung des Menschen erlitten, geleistet wissen. Indirekt ist unsere Stelle auch ein nicht unwichtiger Beitrag betreffend die Gottesanschauung Jesu, die gewiß nicht die moderne der bloßen Liebe ist. — B. 26. Die Rede des Knechts, besonders das „ich will dir alles bezahlen“ faßt Bengel als *sensus animi contriti*, das wäre im Gegenbild das Zeichen sittlichen Ernstes, der wenigstens sich anstrengen, nicht ruhen will, bis er seine Pflicht gethan hat und der in Bescheidenheit und auch Rechtsgefühl nicht wagt, um Erlaß zu bitten. Andere denken umgekehrt, es liege darin eine eitle, thörichte, selbstgerechte Einbildung, die — am Ende gar heuchlerisch — sich geberdet, als ob sie das alles leisten könne und wolle, die also zu stolz ist, um Erlaß zu bitten. Das richtige möchte sein, daß der Knecht in der Angst und im Gefühl der Rechtsschuld und Rechtspflicht die Möglichkeit eines Erlasses gar nicht ins Auge fassend, wohl ein gutgemeintes, aber zugleich thörichtes Versprechen gibt, cf. Weis; und ins Gegenbild übertragen muß man sagen: sittlichen Wert hat in der Buße wohl der Entschluß des daß der Restitution, des möglichsten Gutmachens, nicht aber ein selbstvertrauendes in Aussicht stellen der ganzen, genügenden Restitution. — B. 27. *σπλαγχνισθεῖς* nicht die Hoffnung auf die versprochene Restitution, sondern das bloße Erbarmen bewegt den Herrn, und in diesem erläßt er die ganze Schuld, thut also etwas, um was der Knecht gar nicht gebeten hatte. Dies das Wesen des göttlichen Erbarmens, das absolut frei, voll, unbegrenzt ist. — B. 28. *ἐξελθὼν* also ganz unmittelbar nach der erfahrenen Barmherzigkeit. — *δηνάρια* s. z. 10, 29. 100 Denare etwa 67–70 *M*. Auch zu der Vergleichung des gegen Menschen begangenen Unrechts mit einer Schuld vgl. 6, 12. Wie klein diese gegenüber der von uns gegen Gott kontrahierten, v. 24! — *κρατίσας ἐπνίγε* in brutaler Rohheit. Möglich, daß zugleich an die römische Sitte erinnert sein soll, den Schuldner am Hals gefaßt vor Gericht zu schleppen. — *εἶ τι* sehr gut Weis: Ausdruck unbarmherziger Logik: wenn du was schuldig bist (und das bist du), so mußt du auch zahlen. — B. 29. Absichtliche Kongruenz mit v. 26. Der Knecht hätte durch dieses Verhalten des Mittknechts an jene Szene vor dem König erinnert werden können. — B. 31. *ἐλυπήθησαν* sowohl über das Elend des Schuldners, als auch (Göbel) über den gemeinen lieblosen Sinn des Gläubigers; Bengel: *saepe λύπη simul indignationem denotat*. — Fragt

man, ob und wie auch dieser Zug, sodann das folgende ἐλθόντες διεσάγησαν u. s. w. in das Gegenbild übertragen werden kann, so ist es zwar nicht nötig, aber auch gewiß nicht gesucht, gemäß dem Anschluß unseres Gleichnisses an das vorangehende einestheils in jener Betrübniß der Knechte das nachwirken zu sehen, was der Herr über das σκανδαλίζειν gesagt hatte, die σύνδουλοι wären durch den δοῦλος skandalisiert worden, andernteils deutet die Anzeige beim Herrn wenigstens in gewissem Sinn zurück auf das v. 15 ff. gesagte, es ist indirekt ein δέειν, was die σύνδουλοι hier üben. — V. 32. πονηρὸς sie non vocatus fuerat ob debitum. Immisericordia proprie malitia, Bengel. — V. 33. οὐκ ἔδει, die erfahrene Barmherzigkeit hätte dich doch von selbst zum Erbarmen gegen einen Mitknecht des gemeinsamen Herrn (meum servum, in quo laesisti me, Bengel) treiben sollen. — V. 34. βασανισταῖς tortoribus, non modo custodibus, Bengel. Jetzt handelt es sich nicht mehr bloß um das Rechtsverfahren gegen den Schuldner als solchen, sondern um Kriminalstrafe gegen schreiende Übertretung des obersten Gesetzes in dem Reich dieses Königs, des der Liebe. Für seine lieblose Härte gebührt ihm direkte harte Strafe. — ἕως ἄν u. s. w., nicht: durch die Folter soll er zum Bezahlen gezwungen werden (Weiß) — wie soll das zugehen? — sondern abgekürzter Ausdruck statt: so lang soll er in der durch Folterstrafe verschärften Kerkerhaft bleiben, bis —; faktisch natürlich ist mit diesem ἕως u. s. w. bestimmt: für immer, vgl. 5, 26. — V. 35. Die schon erteilte Vergebung wird ungiltig, weil die Lieblosigkeit dessen, dem sie zu teil geworden war, bewies, daß sie keine lebendige Aufnahme in seinem Herzen gefunden hat, also wirkungslos gewesen ist. Zu diesem negativen Nichtkräftigwerden der Vergebung tritt dann die positive Bestrafung der Lieblosigkeit in der Hölle. Zur Sache cf. 6, 14 f. — ὁ πατήρ μου nicht ἡμῶν; nicht: um direkt anzudeuten, Gott sei nicht eines Unversöhnlichen Vater (Nebe), wohl aber, weil Gott, wenn er so, strafend, handelt, für die ὑμεῖς allerdings nicht qua Vater in Betracht kommt, andererseits doch „mein Vater“ d. h. mein, eures Herrn, dessen Wort euch um so ernster und gewichtiger sein soll.

Meditation zu 18, 15—35.

Die Gläubigen stehen in brüderlicher Liebesgemeinschaft und suchen einander zu fördern und zu bewahren auf dem Weg des Heils, vgl. das Lied: Herz und Herz u. s. f. Eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben hiebei ist das richtige Verhalten gegen einen Bruder, der durch Sünde entweder Anstoß gibt oder uns persönlich beleidigt. Da gilt es einerseits den Ernst der Wahrheit, die das böse haßt, andererseits die Liebe, die vergibt, walten zu lassen, cf. Eph. 4, 15. Und das eben schärft uns der Herr hier ein. 1) v. 15—20. a) Zuerst Besserungsversuch, Stufen desselben, s. v. 15 u. 16. Hauptsächlich zu vermeidende Unarten: alles gleich öffentlich machen oder umgekehrt alles vertuschen, den sündigenden Bruder laufen lassen oder gar lügen. In Betracht kommen besonders solche Sünden eines christl. Bruders, bei denen nicht bloß dessen eigenes Heil, sondern auch der Charakter der ganzen Gemeinschaft auf dem Spiel steht. Da haben freilich b) die Versuche gütlicher Beilegung eine Grenze, v. 17. Es können Fälle eintreten, wo die Brüdergemeinschaft aufhören muß, vgl. die oben angef. Parallelen. In unserer

jetzigen Kirche freilich, die kein christl. Bruderverein ist (cf. 13, 24 ff. 36 ff.), sind diese Vorschriften kaum anwendbar; um so mehr soll für unser privates Leben, Freundschaft u. s. w. das gelten, daß, wer offenbar ins unchristliche zurückgesunken ist u. dgl. nicht unserem engeren Verkehr angehören darf. Und c) je mehr auch eine Gemeinschaft, ein Kreis christlich Gleichgesinnter u. dgl. wirklich ein Bruderkreis ist, um so mehr darf und muß er (v. 18–20) Recht und Pflicht des Bindens und LöSENS üben; und der Herr, der selbst da ist, wo man mit Gebet in seinem Namen und Geist sich versammelt (aber auch nur da, also z. B. nicht in jeder Bann üben, exkommunizierenden Kirche und Kirchenbehörde, Konzil u. s. w.), bestätigt selbst, was so in seinem Geist geschieht. — 2) v. 21–35. Etwas ganz anderes aber ist es, sofern es sich um Verhalten gegen persönlich erlittenes Unrecht handelt und nicht die Angehörigkeit, resp. Nichtangehörigkeit zur Brudergemeinschaft, sondern die persönliche Rache, resp. Liebespflicht in Betracht kommt. Rache darf nie sein, immer muß verzeihende Liebe walten. a) Dazu treibt schon der Gedanke an die göttliche Rechenschaftsforderung — was hätten wir von seiten des gerechten Gottes (vgl. zu v. 25) verdient? —, noch mehr die dankbare Erinnerung an die Gnade, die wir damals erfuhren, als der Herr uns zuerst, sei durch äußere, sei durch innere Führungen unsere unendlich großen Schulden aufdeckte, dann aber auf unser Flehen uns alles schenkte. War aber damals unser um Gnade flehen auch echt, ohne daß Eigengerechtigkeit mit unterlief? b) Wie klein verglichen mit unserer Schuld ist die, welche Mitchristen uns gegenüber haben! Und doch, wie viel Härtherzigkeit, falsches „Behalten“ der Sünde, Bitterkeit, Rache u. s. w. selbst unter Christen! Und zwar um so mehr, je mehr man bei seiner Bitte an Gott um Vergebung nicht bloß an die Gnade, sondern auch noch an sein eigenes Bezahlenwollen gedacht hatte. c) Wie furchtbar die Strafe für solche Lieblosigkeit. Auch schon erhaltene Sündenvergebung (z. B. ein Abendmahlsgang u. dgl.) wird so fruchtlos — vgl. auch Ezech. 33, 12 — und das Ende ist die Verdammnis.

Vierter Teil, Kap. 19–25.

Übergang von Galiläa nach Judäa, Abschluß des Wirkens in Judäa.

Kapitel 19.

19, 1–15.

Inhaltsübersicht: 1) Zug Jesu von Galiläa nach Judäa (v. 1, 2). — 2) Ehescheidungsfrage (v. 3–9). Frage der Pharis. über das Recht der Ehescheidung (v. 3), Antwort J.: sie ist durch die Urstiftung Gottes verboten (v. 4–6). Einwand der Ph., Mose habe doch die Verordnung des Scheidebriefs gegeben (v. 7). Antwort J.: dies sei nur Erlaubnis wegen der Härtherzigkeit (v. 8); im Prinzip

aber sei Ehescheidung s. v. a. Ehebruch (v. 9). — 3) Frage wegen der Ehelosigkeit (v. 10—12). Auf die Äußerung der Jünger, Ehelosigkeit sei vorzuziehen (v. 10), antwortet J., es gebe in der That Leute, denen dies von Gott gegeben sei, aber auch nur für diese komme Ehelosigkeit in Betracht (v. 11. 12). — 4) Jesus und die Kindlein (v. 13—15).

Parallel Mark. 10, 1—16, bei Luk., der mit 9, ⁵¹ seinen eigenen Weg geht (Reisebericht) nur 18, ^{15—17} zu v. 13 ff. (und 16, ¹⁸ zu v. 9). — B. 1. ἀπὸ τ. Γαλιλαίας, das seither der Hauptschauplatz seiner Thätigkeit gewesen war, was aber nicht ausschließt, daß Jesus auch (s. Joh.) zwischen hinein mehrmals in Judäa gewesen war. — ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τ. Ἰουδαίας πέραν τ. Ἰορδάνου: er zog nach Judäa und war (als das folgende sich ereignete) an dessen Grenze, aber noch östlich vom Jordan, angelangt. — B. 3. Die Frage der Ph. hat bei Matth. eine andere Spitze, als bei Mark., bei letzterem fehlt κατὰ πάσαν αἰτίαν. Bei ihm wollen also wohl die Ph. Jesum dazu bringen, sich (wie 5, ³¹ ff.) überhaupt gegen alle Scheidung auszusprechen, und ihr πειράζειν hatte dann zum Zweck, ihn als im Widerspruch mit Deut. 24 darstellen zu können. Daher auch bei Mark. andere Reihenfolge der anschließenden Unterredung zwischen J. und den Ph. Bei Matth. dagegen handelt es sich um Scheidung κατὰ πάσαν αἰτίαν d. h. um die Streitfrage zwischen Hillel, der Deut. 24, ¹ dahin deutete, daß πᾶσα αἰτία dem Mann die Entlassung der Frau erlaube, und Schammai, der als Entlassungsgrund nur Ehebruch und unanständiges Benehmen (aber z. B. schon Ausgehen mit unbedecktem Haupt) gelten ließ. Die erstere Ansicht war damals die herrschende, vgl. Sir. 25, ³⁴ (cf. Riehm S. 340). Die Frage nun: ist es erlaubt, um jeder beliebigen Ursache willen das Weib zu entlassen? paßt besser in den Mund von solchen, die sie verneinen, als solchen, die sie bejahen. Die Fragenden standen also wohl auf Seiten Schammais. Das Versuchliche der Frage aber bestand darin, daß, wenn J. sie verneinte, er zum Parteimann der Schammaianer erklärt und in Widerspruch mit der großen Majorität versetzt war, wenn er sie aber bejahte, als sittlich laager Mensch dargestellt werden konnte. Verwarf er aber alle Scheidung, so hatte er es mit allen verdorben. — B. 4. Jesus weist die Frager von allen Menschenmeinungen weg einfach an den Schrifttext und appelliert an das, was sie selbst in der Bibel gelesen haben; und auch nicht das erst später gegebene Gebot, dem (v. 8) eine gewisse Relativität zukommt, sondern die ursprüngliche Gottesordnung ist es, die er sie zuerst ins Auge fassen heißt. — ἀπ' ἀρχῆς gehört zu ἐποίησε: der sie machte, machte sie von Anfang an als Mann und Weib. Dieser Unterschied, ebendamt auch die Beziehung und Bestimmung der beiden Geschlechter für einander ist das ursprüngliche. Man beachte das ἀπ' ἀρχῆς d. h. „von Ur an, sobald es Menschen gab, waren sie nur vorhanden als Mann und Weib“ auch gegenüber theosophisch-mystischen Träumereien von der Geschlechtslosigkeit oder Doppelgeschlechtlichkeit Adams vor dem Sündenfall. Übrigens liegt der eigentliche Nerv der Antwort Jesu erst in v. 5 u. 6. — B. 5. εἰπε sc. Gott. Die Worte Gen. 2, ²⁴ sind dort wohl Worte Moses; aber als Schriftworte sind sie Gottes Worte. — καταλείψει u. s. w. necessitudo arctissima conjugalıs, cui uni paterna et materna cedit, Bengel. — οἱ δύο schieben Gen. 1. c. LXX ein. — εἰς σάρκα μίαν d. h. Eine leiblich-

seelische Persönlichkeit. Sie werden das zunächst durch das copulum conjugale, stellen sich aber dann als solche Einpersönlichkeit dar nicht bloß im sexuellen, sondern im ganzen, leiblichen und geistigen Leben. Für die Frage, wodurch die Ehe Ehe wird in Gottes und Christi Augen, stellt unsere Stelle sicher die natürliche, dem gottgegebenen sexuellen Trieb (natürlich in gottgeordneter Weise) folgende Gemeinschaft obenan. Alle andern Bedingungen, an welche dann Staat und Kirche die Ordnung der Eheschließung und ihre rechtlichen Konsequenzen binden und binden müssen, haben göttliche Gültigkeit mit der Konsequenz, daß ihre Übertretung an und für sich Sünde im sittlich-religiösen Sinn ist, nur insoweit, als auch in ihnen die göttliche Naturordnung hervortritt. Selbst Bengel fügt zu *χωρίζετω* bei: in concubinato aut junxit Deus aut non; si non junxit, nefaria est conjunctio; si junxit, cur separantur? Namentlich alle katholischen und neulutherischen Anschauungen über die Notwendigkeit kirchlicher Anerkennung, resp. Einsegnung für das Wesen der Ehe als solcher sind durch diese Stelle völlig ausgeschlossen; auch für Christen macht das N. T. nirgends das Wesen der Ehe hievon abhängig. — B. 6. Hier nun die eigentliche Antwort auf die Frage. Das Neutrum *ὁ* erklärt sich daraus, daß ein allgemeiner Kanon gegeben wird, der noch auf viele andern Fälle paßt und hier von selbst seine konkrete Anwendung findet. Zum Gegensatz von Gott und Mensch vgl. 15, 3. 9; 16, 23. — B. 7. Anders Mark. 10, 3. — *τί οὖν* (vgl. 17, 10) führt in Form einer Konsequenz einen Einwand ein: wenn es so ist, wie du sagst, daß absolut keine Scheidung sein soll, wie stimmt damit . . . ? Zur Sache vgl. 5, 31. — *ἐντετέλεστο* u. s. w. Die Stelle Deut. 24, 1–4 ist so zu konstruieren, daß dort alles, was v. 1–3 gesagt ist, Vorderatz ist zu dem erst v. 4 gegebenen Hauptsatz: „wenn einer ein Weib nimmt und sie nicht Gnade findet . . . und er ihr einen Scheidebrief geschrieben und sie entlassen hat . . . , dann darf der erste Mann sie nicht wieder freien.“ Das Interesse dieser Verordnung ist teils der Schutz des Weibes gegen Willkür, Rechts- und Hilflosigkeit, teils die Heilighaltung des ehelichen Bandes. Ein Gebot des Scheidebriefs (Mark. 10, 5 *ἐντολή*) liegt nur indirekt in der Stelle, nämlich allerdings insofern, als, wenn ein Weib entlassen werden soll, dies nicht ohne den sie sozusagen legitimierenden und schützenden Scheidebrief geschehen soll. Die Pharis. aber und zwar auch die Schammaianer, die ja auch Scheidung zugeben und durch Jesu Antwort ebenfalls ihre Anschauung gefährdet sehen, wenden die Sache, gegen die eigentliche Absicht der mosaischen Vorschrift, so, wie wenn das Entlassen mit einem Scheidebrief das eigentliche, direkte Gebot der Stelle wäre. Und dem stellt J. — B. 8 — das *ἐπέτρεψε* gegenüber: nicht geboten, nur gestattet u. s. w. Vom Scheidebrief als solchem redet hier J. gar nicht, sondern vom Entlassen des Weibes als solchem. Das, daß ein Weib entlassen wird, nimmt Mose eben als Vorkommnis zur Voraussetzung, verbietet es allerdings nicht, noch weniger aber gebietet er es, sondern trifft eben Verordnung für diesen Fall, welchen als da und dort vorkommend der Gesetzgeber berücksichtigen muß und dessen Vorkommen selbst unmöglich zu machen er nicht die Kraft hat. — *διὰ τ. σκληροκαρδίαν* ἢ ᾤψ d. h. weil es ihm nicht möglich war, die Herzenshärtigkeit (cf. das steinere Herz Esch. 11, 19), aus welcher auch die zur Ehescheidung führenden

bösen Dinge herkommen, aufzuheben, brachte er wenigstens diesen Damm an. Man beachte auch das *ὑμῶν*, das einen ähnlichen Gedanken wie 15,7 enthält: ihr seid heute noch dieselben, wie damals. Für die christliche Ethik liegt in unserer Stelle die ungemein wichtige Wahrheit, daß, wo und soweit das Leben gesetzlich geregelt wird, bis zu einem gewissen Grad Relativität herrschen muß. Das Gesetz muß sich den empirisch-historischen Verhältnissen anpassen, dagegen das ethische Prinzip ist absolut, und als solches ist es *ἀπ' ἀρχῆς* (s. z. v. 4) aufgestellt worden. — B. 9 s. z. 5, 31. 32. — B. 10. *λέγουσι* nach Mark. 10, 10 *ἐν τῇ οἰκίᾳ*; übrigens hat Mark. zu dem Inhalt von v. 10–12 keine Parallele. — *αἰτία* nicht „Schuld, Verschuldung“ (Wich., Mözgen), auch nicht „Grund“ sc. zur Scheidung (Weiß, Keil), wozu die Konstruktion *τοῦ ἀνδρ. μετὰ τ. γυν.* nicht paßt, sondern latinisierend = *causa*, die Sache, der Handel. — *οὐ συμφέρει* u. s. w. „es ist nicht ratsam, nicht im Interesse des Menschen gelegen zu heiraten“. Entweder reden die Jünger vom natürlich egoistischen Standpunkt aus: wenn es so steht, daß man, abgesehen vom Ehebruch, sich nicht scheiden lassen darf, also von einem Weibe nie loskommt, so ist's besser, man bleibt ledig, man riskiert nicht ein unglückliches Leben mit einem ungeliebten Weib u. dgl. Oder reden sie im Gefühl ernstster Verantwortung: wenn die Ehe eine so heilige Sache ist, daß sie nicht gelöst werden darf, so übernimmt man damit eine so ernste, schwere Pflicht, daß man sich sehr bedenken muß, ob man im stand ist, sie zu erfüllen, daß man also im Bewußtsein seiner sittlichen Schwachheit besser gar nicht in die Ehe tritt. Das wahrscheinlichste ist, daß in der Rede der Jünger diese beiden Gesichtspunkte zusammen herrschen. — B. 11. *λόγον τοῦτον* kann unmöglich „dieses Wort“ mit Bezug auf v. 10 = „diese Rede der Jünger“, nämlich *οὐ συμφέρει γαμῆσαι* (Weiß) bedeuten. Denn einmal muß bei dieser Fassung aus dem Jüngerwort v. 10 nur der letzte Teil, mit ausdrücklichem Ausschluß des ersten, die *αἰτία* betreffend, herausgenommen werden; sodann würde Jesus damit dem Jüngerwort als solchem eine Wichtigkeit geben und es relativ bestätigen, wie er es im folgenden nicht thut, wo es sich um das *συμφέρει* oder *οὐ συμφέρει γαμῆσαι* aus dieser *αἰτία* nicht handelt. Endlich beweist der Schluß von v. 12 *ὁ δυνάμενος* u. s. w., daß er auch v. 11 das in v. 12 gesagte meint. Also *λόγος* entweder = Sache, was bei LXX oft, dem hebr. *דבר* entsprechend, aber allerdings im N. T. nicht nachweisbar, dann gemeint: das ehelos bleiben an sich; oder „dieses Wort“ sc. was ich jetzt sagen will (Wich.), *γὰρ* v. 12 = nämlich (cf. 1, 18 Bengel, nur ist dort *γὰρ* ohne Zweifel zu streichen. Eher ist Luk. 9, 44 zu vergleichen). — *οὐ πάντες* „nicht alle“, nämlich alle nicht, außer den *οἷς δέδοται*, den v. 12 genannten. — *χωροῦσι*: nach dem Schluß von v. 12, sowie nach dem Verhältnis zu v. 10 kann es sich nicht um das bloße intellektualistische Verstehen, sondern nur um ein solches Fassen, Verstehen handeln, das ein lebendiges in die That umgesetzt haben voraussetzt: das Wort von den Eunuchen verstehen nur die, die Eunuchen sind, und zwar kraft göttlichen *δέδοται*. Hierzu ist *χωρεῖν* zu ergänzen: denen dieses Wort zu verstehen (deswegen) gegeben ist (weil die Sache da ist). Im Verhältnis zu v. 10 wendet Jesus den Gedanken der Jünger so: für euch ist es eine vom Belieben des Menschen abhängige Sache, zu heiraten

oder nicht, für euch kommt dabei nur die Frage des *συμφέρειν* in Betracht. Nun ist aber die Ehe nach v. 4 ff. göttliche Naturstiftung; Ehelosigkeit ist also göttlich berechtigt nur wenn durch göttliche Fügung, resp. Zulassung die Naturbedingung des ehelich werdens nicht vorhanden ist, und das ist bei den Eunuchen der Fall. Nun aber gibt es — B. 12 — dreierlei Arten von Eunuchen. γὰρ f. z. v. 11. — ἐκ κοιλίας μητρὸς Impotenz u. ähnl., ὑπὸ τ. ἀνθρώπων Castraten durch gewaltsame Entmannung von seiten anderer. — εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τ. βασιλείαν. Daß J. nicht von leiblicher Selbstkastration redet (Origenes), braucht wohl keines Beweises; andererseits aber ist es zu wenig, nur an die freiwillige abstinencia, adjunctis exercitiis castitati inservientibus et naturae ignes domantibus (Bengel) zu denken. Auch 1 Kor. 7, 7 u. 17 gehen über die Anschauung von bloß durch sittlichen Entschluß gesetzter Enthaltung vom Eintritt in die Ehe hinaus, wenn das οὕτως εἶναι ὡς ἑαυτὸν auf ein göttliches χάρισμα zurückgeführt wird. Ein Charisma hat doch an sich auch sozusagen eine Naturseite. Wir werden also, ohne freilich die in erster Linie stehende Bedeutung des sittlichen Moments zu alterieren, doch auch sagen müssen, es gebe Leute, Christen, denen durch Gottes Führung es bis zu einem gewissen Grad etwas ihrer Natur, ihren Anlagen, ihrer Bestimmung u. s. w. nicht entsprechendes geworden ist, in die Ehe zu treten. Sie sind in gewisser Weise ähnlich, wie die ἐκ κοιλίας μητρ. γεννηθ. οὕτως, darauf göttlich angewiesen, ehelos zu bleiben. Während nun 1 Kor. 1. c. dieser Zustand nach der Seite der Passivität des Menschen ins Auge gefaßt ist, so hier nach der Seite der Aktivität. Die beiden Seiten müssen ja immer in einander sein, jenes χάρισμα muß vom Menschen bejaht, anerkannt sein; es ist aber auch möglich, daß der Mensch seinerseits in gewissem Sinn die Initiative ergreift, um dieses χάρισμα zu gewinnen, resp. zu steigern. Thut er es rein eigenwillig, ohne durch göttliche Führung dazu aufgefordert zu sein, so ist das gottwidrig, wie der Eölibat es vollends als äußere Zwangsordnung ist;¹⁾ folgt er aber, unter strengster Selbstprüfung und mit Negation alles Egoismus dem Wink Gottes (i. nachher zu διὰ τ. βασιλ. τ. οὐ), so ist es in der That für ihn ein *συμφέρον*, ja nach 1 Kor. 7, 38 ein *κρεῖσσον*, nicht zu γαμεῖν. — διὰ τ. βασιλείαν τ. οὐρανῶν; dies auf den Gedanken zu beschränken „um des Dienstes, des Wirkens im R. G. willen“ (Reil, Wich., Weiß, cf. Luther, Erl. 44 S. 151 „auf daß du der christl. Kirchen, dem Evang., deinem Predigtamt desto besser dienest“; vgl. auch Beck, Ethik III, S. 120), ist im Zusammenhang nicht berechtigt; auch 1 Kor. 7 handelt es sich nicht hierum, und 1 Kor. 9, 12 redet nicht speziell vom ehelos bleiben. Aber auch sachlich

¹⁾ Diesen Hauptpunkt, den Zwang, übergeht Schanz bei seiner Rechtfertigung des Eölibats völlig. Denn selbst wenn, was wir bezweifeln (s. nachher), die Parallelisierung des sich selbst verschneidens für das Himmelreich mit den zwei äußerlichen Verschnittenen beweisen würde, daß es sich um ein „für immer“ handelt, so wäre damit noch kein Zwang seitens der Kirche gegenüber ihren Dienern gerechtfertigt. Vollends, sollen im Ernst bei einer solch wichtigen und schwierigen Sache Sätze genügen, wie dieser: „diesem Spruche würde der Eölibat nur dann geradezu entgegenlaufen, wenn der Kandidat nicht vorher Gelegenheit hätte, reiflich zu überlegen, ob es ihm gegeben ist?“

ist die Betonung speziell dieses Gedankens nicht richtig. Die katholische Kirche mag von ihrem Standpunkt aus — freilich vgl. auch zu 8, 14 — Recht haben, daß der ledige Pfarrer mehr frei ist, für die Kirche allein zu leben (übrigens besonders auch, von ihr ganz sich leiten zu lassen), die evangelische Kirche wird nie zugeben, daß an und für sich ein Lediger geeigneter ist, dem Herrn zu dienen, als ein Verheirateter. Nein, 1 Kor. 7, besonders v. 26. 32 ff. sagt, was unter dem *διὰ τ. βασιλείαν* gemeint ist. Sich um des Himmelreichs willen verschneiden heißt es deswegen thun, weil der Betreffende sich sagen muß, für ihn (nur gerade für ihn) läge in der Ehe ein (für ihn — vielleicht nur auf Zeit — unüberwindliches) Hindernis im alleinigen Trachten nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes (6, 33). Ganz so, wie bei manchen nach 19, 21. 22 der Reichtum ein Hindernis sein kann für echtes, volles Christentum, kann es für andere die Ehe, das sexuelle Leben, die Liebe zu Weib und Kind, die Sorge und die Freude des Hausstandes u. s. w. sein, und kann für sie, wie nach Luk. 14, 26 cf. M. 8, 22 das Verlassen von Weib und Kind, so nach unserer Stelle das gar nicht haben von Weib und Kind, in der That der sicherste Weg zum Reich Gottes sein. Aber nur *οἷς δέδοται*, nur *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω*: nur wer kraft göttlicher Führung, auch so, wie sich dieselbe möglicherweise gegenüber seiner Schwachheit, seinen Fleischesneigungen, seiner irgendwie vorhandenen Untüchtigkeit zur Begründung und Leitung eines Hausstandes, dann auch freilich vielleicht durch besondere Berufsaufgabe (z. B. in der Mission) u. s. w. geltend macht, fähig geworden ist, diese Sache, diese Eunuchie zu fassen, dieses Wort auf sich zu beziehen, anzuwenden und es zur That zu machen, nur der darf, ja soll es auch sich und seinem Leben zueignen.

B. 13. Merkwürdig und sicher nicht zufällig ist der Anschluß der wunderherrlichen Erzählung von Jesu dem Kinderfreund — also auch gewiß nicht Verächter der Ehe — an das vorige Gespräch; so auch bei Mark., der freilich zu M. v. 10–12 keine Parallele hat. Vgl. Bengel: antea jus matrimoniale, nunc jura liberorum defendit Jesus. Bei Luk. steht dieser Abschnitt rückwärts in ganz anderem, dagegen vorwärts in demselben Anschluß, wie bei Matth. und Mark. — *προσηνέχθησαν* wohl von den Müttern oder sonstigen Angehörigen. — *παιδιά*, Luk. *βρέφη*. — *ἵνα* u. s. w. Auch die Kinder sollen ihren besonderen Anteil an der Lebenssegnung erhalten, welche die Alten von Jesu für sich erfuhren. Und zwar soll Handauflegung (Mark. und Luk. nur *ἄψηται*) und Gebet, Segensspruch und Fürbitte Zeichen und Mittel der Übertragung des Segens sein. Zu der Handauflegung, überhaupt Berührung vgl. 8, 3. 15; 9, 21. 25 und die Bem. zu 9, 18. — *ἐπετίμησαν* *verecundia intempestiva*, Bengel, sie sehen in dem Verlangen eine Belästigung des Meisters, ja eine gewisse Anmaßung. Keil sonderbar: sie meinten, die Kleinen werden vom Gebet Jesu keinen Nutzen haben, weil sie es nicht verstehen. — B. 14. *Ἰησοῦς* nach Mark.: mit heiligem Unwillen. — *τῶν γὰρ τοιοῦτων*, ebenso Mark. und Luk. Es müssen hier zwei extreme Fassungen abgewiesen werden: 1) „derer, die so gesinnt sind wie Kinder“ (Weiß, Wich., Keil u. a.) cf. 18, 3. 4. Und zwar sollen hiebei die wirklichen Kinder ganz ausgeschlossen sein, weil ja „Kindern als solchen das R. G. nicht gehören kann“ (Weiß). Über

letzteren Satz cf. zu 18, 6; wenn er heißen soll, Kinder können überhaupt nicht ins R. G. kommen, so ist er doch unzweifelhaft falsch. Wenn er aber besagen soll, nicht qua Kinder an und für sich seien sie Himmelserben, so ist er richtig; aber das besagt die Stelle auch bei der Beziehung auf wirkliche Kinder keinesfalls. Nun scheint allerdings Mark. und Luk. für die Beziehung des *τοιούτων* auf kindlich gesinnte Erwachsene zu sprechen, weil bei diesen der Satz angefügt wird: wer das R. G. nicht aufnimmt wie ein Kind u. s. w.; aber es wäre erst zu beweisen, daß dieser Satz (Mark. 10, 15) dasselbe besagen soll, wie das (dort v. 14) vorangehende *τοιούτων ἐστὶν ἡ β. τ. θ.* und nicht vielmehr jener etwas neues zu diesem hinzufügt. Jedenfalls bei Matth. ist es unnatürlich, das γὰρ, die Begründung des Gebots „lasset (wirkliche) Kinder zu mir kommen“ durch „kindlich gesinnter Erwachsenen ist ja das Himmelreich“ so zu fassen: ihr müßet ja sie als Vorbild der Reichsgenossen ansehen, also werdet ihr doch sie nicht geringschätzend von meinem segnenden Beten abhalten. Zudem ein sonderbares Vorbild, das (nach Weiß) selbst dessen absolut unfähig ist, das sein Nachbildner erlangt! Aber 2) τῶν τοιούτων ganz = τούτων zu fassen und nur auf diese hier in Szene tretenden Kinder als solche zu beziehen (de Wette), ist nicht bloß sachlich unmöglich, teils weil doch nicht das Kindheitsalter überhaupt an sich Anspruch auf den Himmel geben kann, teils weil auch nicht angenommen werden kann, gerade die damals produzierten Kinder, im Unterschied von andern, seien etwa besonders ausgewählte gewesen. Vielmehr ist diese Fassung auch sprachlich unmöglich, ὁ τοιοῦτος ist nie einfach = οὗτος; wo es sich (cf. Krüger § 50, 4, 6) auf ein bestimmtes Individuum bezieht, heißt es „dieser als so und so geeigenschaftet“ „dieser wie und weil er so ist“. So auch 3. B. 1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 12, 2 ff. Und so geht immer die Beziehung auf eine bestimmte Person von selbst über in die Beziehung auf die von ihm repräsentierte Qualität, die dann auch andere an sich haben können, in welchem Fall dann das betreffende Urteil auch von diesen gilt. An unserer Stelle nun scheinen uns weder bloß „diese bestimmten Kinder, wie und weil sie so und so beschaffen sind“, noch, unter Abstraktion von diesen Individuen, allgemein „die, die so sind wie Kinder“, sondern beides zusammen oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, der erstere Gedanke als im Übergang zum zweiten begriffen gemeint zu sein. Nicht qua natura Kinder, nicht qua diese bestimmten Kinder, aber doch diese Kinder und überhaupt die Kinder qua Repräsentanten des Kindersinns, der nach 18, 3. 4 zum R. G. befähigt, sind gemeint. Es ist also ein doppeltes in dem *τοιούτων* enthalten. Soweit es sich um die damals vor Jesu stehenden Kinder handelt, heißt es: diesen, weil und sofern sie echte Kinder, mit echtem, besonders demütigem, offenem, gläubig hinnehmendem Kindersinn sind, gehört das Himmelreich an; und als solche echte Kinder werden von wahren Jüngern Jesu alle Kinder, soweit nicht das Gegenteil klar erwiesen ist, präsumiert, womit aber von selbst die Beschränkung gegeben ist: ein Kind, das kein solches echtes Kind ist, hat keinen Teil am R. G. Sodann: auch Erwachsenen, soweit sie Kinder in diesem Sinn sind (s. 18, 3. 4), soweit auch ihr Wesen in diesen Kindern repräsentiert ist, gehört das R. G. Ähnlich, wie es scheint, Godet zu Luk. 18. — ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. cf. 5, 3; es ist ihr Eigentum, sie sind dessen

Erben. Und solche wollt ihr, Jünger, von mir, dem Herrn des R. G., fernhalten? Über βασιλ. s. z. 3, 2. — B. 15 vgl. die noch lieblichere Schilderung bei Mark.

Meditation zu 19, 1–15.

In die Ehe treten, in der Ehe leben, der Ehe Frucht, der Kindersegnen — dieses hochwichtige Kapitel erhält in diesem Abschnitt seine Beleuchtung und Normierung aus dem Mund Jesu. Man kann als die zwei Hauptgedanken desselben hinstellen: welcher Ernst und welcher Segen ist es um das Familienleben!

1) Welcher Ernst, v. 1–12. a) Die Ehescheidung, v. 1–9. Mann und Weib sind so eng verbunden, daß die Lösung dieses Bandes, außer im Fall des Ehebruchs, ein Eingriff in Gottes Ordnung ist. Man muß freilich (vgl. zu Kap. 5) genau unterscheiden, was kraft Gesetzes verlangt und erzwungen werden kann, resp. zu dulden ist, und was nur von Gläubigen erwartet werden kann. Auch unsere staatliche Gesetzgebung kann leider nicht ohne mancherlei Duldung in dieser Beziehung durchkommen. Man soll auch nicht in überchristlichem Eifer allzuviel vom Staatsgesetz erwarten und verlangen, hat doch Gott selbst im A. T. die Herzenshärtigkeit berücksichtigt. Andererseits aber sollen die, die ernste Christen sind, nur um so strenger sich an Christi Wort, an die Anschauung von der Ehe halten, welche der uranfänglichen Gottesordnung entspricht. Wie viel liegt in dem Wort: so sind sie nun nicht zwei, sondern eins! b) Das Ehelichwerden, v. 10–12. Je verantwortungsvoller die Ehe, um so mehr schrickt teils der egoistische Sinn vor derselben zurück, teils muß ein gewissenhafter Mensch fast sich scheuen, diese Verantwortung auf sich zu nehmen. Aber wehe dem, welcher sich dieser Ordnung Gottes eigenwillig, aus selbstischen Motiven entzieht. Wohl aber gibt es Menschen, denen Natur oder Lebensführung den Eintritt in den Ehestand verwehrt, auch solche, welche besonderer Umstände, Anlagen, Gefahren wegen möglicherweise ihre Himmelreichspflicht, das Eine Trachten nach dem Reich Gottes oder sonderliche, für sie vorliegende Aufgaben nur dann ganz erfüllen können, wenn sie — auf Zeit oder für immer — sich der Ehe enthalten. Achte jeder auf Seine Führung, und jeder bestrebe sich, ja nicht über irdischem das ewige hintanzusetzen, ebenso aber auch von falscher Geistlichkeit (Kol. 2, 18), selbstermählter unnatürlicher Heiligkeit fern zu bleiben. — 2) Welcher Segen, v. 13–15. a) Auch in Beziehung auf die Ehe ist in dem Wort „sie sind nicht zwei, sondern eins“ das herrliche Glück derselben angedeutet; und umgekehrt, betreffend die Kinder, soll gewiß nicht der heilige Ernst verschwiegen werden, welchen die Kindererziehung, namentlich ihr oberstes Gebot „lasset die Kindlein zu mir kommen“ fordert. Aber b) in unserem Abschnitt tritt doch vor allem die Seligkeit der Erlaubnis hervor, unsere Kinder von frühe auf zu Ihm bringen zu dürfen, der in unserem Text mit so köstlicher, gewiß alle Kinder und Eltern gewinnender Freundlichkeit vor uns steht. Dies Bringen der Kinder zu Ihm geschieht zuerst durch die Taufe, dann durch Unterricht, Zucht, Beispiel, und wie ermuntert hiebei die herrliche Zusage, daß den Kindern durch den Segen Jesu das Himmelreich zu eigen werde. Auch in dieser Beziehung, wie bei Nr. 1, gilt: wer es fassen kann, fasse es d. h. laß dir vom Herrn die Gnade schenken, ein rechter Ehemann, Vater,

Mutter, Kind zu sein, so wirst du erfahren, wie Gottes Ordnung einzuhalten Segen bringt.

19, 16—30.

Inhaltsübersicht: 1) Jesus und der reiche Jüngling. Drei Fragen und Antworten, worin zuerst die allgemeine Grundposition festgestellt wird: Gottes des Einen Guten Gebote zu halten, ist der Weg zum Leben (v. 16. 17), sodann diese Gebote inhaltlich bezeichnet (v. 18. 19), endlich an dem für den Jüngling treffendsten Punkt der Schritt, durch welchen er ein Jünger Jesu werden kann, Selbst- und Weltverleugnung klargestellt wird (v. 20—22). 2) Jesus und die Jünger. a) Jesus hebt ihnen gegenüber die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit des Eingehens der Reichen ins R. G. hervor (v. 23. 24), aber auch die über alles hinweggehende Allmacht Gottes (v. 25. 26). b) Auf Petri Frage nach ihrem Lohn verheißt er den Jüngern besondere Herrlichkeit im R. G. (v. 27. 28), sodann allen treuen Nachfolgern das ewige Leben (v. 29), warnt aber zugleich vor falscher Zuversicht (v. 30).

Vgl. Mark. 10, 17—31; Luk. 18, 18—30 (auch zu v. 28 Luk. 22, 30 und zu v. 30 Luk. 13, 30).

B. 16. εἰς, Luk. τὸς ἄρχων. — διδάσκαλε (Mark. u. Luk. ἀγαθὲ, vgl. zu v. 17) Rabbi. Der Jüngling (v. 20) erkennt ihn ernsthaft, bewogen durch irgendwelche Eindrücke, die er schon von ihm, besonders seiner Lehre, erhalten hat (cf. die Respektsbezeugung bei Mark. γονυπετίσας), als einen Lehrer an, der im stand sei, über diese wichtige Frage, die ihm herzliches Anliegen ist (vgl. zu v. 20), die richtige Antwort zu geben. — τί ἀγαθόν Mey., Weiß gesucht: welches Gute d. h. unter dem vielen, was gut ist, welches besondere Gute, das ewiges Leben zur Folge hat? Einfacher: was als gutes, was, das gut ist, muß ich thun? — ποιήσω ἵνα. Aus dem A. T., z. B. Deut. 5, 29. 30, Lev. 18, 5 konnte er wissen, daß die Erlangung des Lebens vom Thun der Gebote Gottes abhängt. Aber einesteils denkt er sich wohl unter der ζων αἰώνιος d. h. dem vollendeten Leben im messianischen Reich ein besonders hohes, über das alttestamentl. חַיִּים hinausgehendes, daher noch von sonderlichen Bedingungen abhängiges Gut, andernteils hauptsächlich weiß er, daß er nun einmal, obgleich er die Gebote Gottes erfüllt hat, dieses ewige Leben, resp. die sichere Hoffnung desselben noch nicht hat. Aber von etwas anderem, als einem Thun seinerseits kann er diesen Lebenserlang nach seinem Standpunkt auch nicht abhängig denken. Daher die Frage. — B. 17. τί μὲ ἐρωτᾷς u. s. w.: es ist unnötig, daß du mich erst fragst, was das Gute sei, du kennst den Einen, der gut ist, der auch, weil selbst gut, allein bestimmt und schon längst bestimmt hat, was das Gute ist; das ist Gott, sein Gebot zu halten ist das Gute. Der Gegensatz ist also nicht: „statt mich zu fragen, frage Gott“, bei dieser Fassung müßte „mich“ ganz anders betont sein; sondern: „das ist doch kein Gegenstand erst der Frage, das ist doch für Einen, der den Einen Guten kennt, eine längst entschiedene Sache; vgl. Weiß. Nun ist ja auf diese Weise der Sinn der Stelle ein klarer, aber sonderbar bleibt doch die Art und Weise, wie durch εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός das vermittelt oder motiviert wird, daß der Jüngling nicht über τὸ ἀγαθόν Jesum erst fragen soll. Dieses „Einer ist der Gute“ setzt doch fast notwendig einen Gegensatz zu Personen oder einer Person voraus, auf die das Gutsein nicht im absoluten Sinn Anwendung findet. So halten auch wir (gegen Keil, vgl. dagegen z. B. Godet) den Bericht des Mark. (und Luk.)

für den richtigen, den des Matth. für entstanden entweder aus Gedächtnisfehler des Evangelisten selbst oder aus späteren Änderungen der ursprünglichen mit Mark. stimmenden Lesart (aber beachte, daß Pesch. auch bei Matth. die andere Relation hat, außerdem freilich nur CD u. sp.). Nach Mark. u. Luk. besteht die Antwort Jesu aus zwei Teilen, im ersten *τί με λέγεις ἀγαθόν, οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἶς ὁ Θεός* weist er die Anrede *διδασκ. ἀγαθὸς* zurück, im zweiten *τὰς ἐντολὰς οἶδας* u. s. w. beantwortet er die Frage *τί ποιήσω* u. s. w. Was das erstere betrifft, so will Jesus gewiß nicht, wie die orthodoxe Auffassung (cf. Luther, Erl. A. 44 S. 177) gemeint hat, sagen: das Prädikat, das du mir gibst, *ἀγαθός*, kommt nur Gott zu, also wenn du mirs zuteilst, erkennst du mich als Gott an, resp. mußt mich als Gott anerkennen. Sondern in dem Sinn, wie dieses Prädikat Gott zukommt, lehnt es Jesus von sich ab, Er, der erst durch Gehorsam, Leiden u. s. w. zur absoluten Vollkommenheit durchdrang (Hebr. 5, 8. 9); und er will damit dem Jüngling zum voraus einen ernststen Eindruck davon geben, um welch hohes Ziel es sich handle, wie beschneiden, wenn selbst Er, der Meister, das *ἀγαθός* nicht wage, von sich auszusagen, vollends jener von sich und seinem *ἀγαθόν ποιεῖν* denken müsse.¹⁾ — *εἰ δὲ θέλεις*: δὲ Gegensatz zu der im ersten Teil der Antwort indirekt enthaltenen Abweisung: doch, um dir deine Frage *τί ποιήσω* zu beantworten, sage ich dir: der Weg zum Leben ist das Halten der Gebote. Zur Sache cf. Bengel: J. securos ad legem remittit, contritos evangelice consolatur. Einen Mann, der nach demjenigen *ποιεῖν* fragt, welches das ewige Leben zur Folge habe, kann Christus nur an die Gebote verweisen. Gilt dies aber etwa nur einem solchen? Anders ausgedrückt: ist diese Hinweisung auf die Gesetzeserfüllung von dem Herrn objektiv, allgemein im Ernst gemeint oder ist es bloße pädagogische Herablassung auf den niedrigeren Standpunkt des Jünglings gewesen? Gewiß das erste; es ist Lehre des ganzen A. und N. T. (cf. z. B. 25, 31 ff., Röm. 2, 6 ff.), daß das Halten der Gebote Gottes das Leben bringt, und die ernste Forderung der Gesetzeserfüllung bleibt auch im Christentum voll bestehen. Aber allerdings wird das Betonen dieser Forderung dadurch pädagogisches Mittel, daß dieselbe für den empirischen Menschen unerfüllbar ist; jedoch nicht, indem er auf ihre Befolgung verzichtet, sondern indem er sich eifrig darum bemüht, kommt er dazu, nach einem neuen Weg zu suchen, auf dem er ein Gottes Willen entsprechender Mensch werden kann.²⁾ — B. 18. Matth. ist ausführlicher als Mark. und Luk. — *ποίας* welche und welcherlei Art sind diese Gebote? Er setzt voraus: die gewöhnlichen Gebote des Dekalog können nicht gemeint sein, denn mit deren Beobachtung weiß er sich ja noch nicht des Lebens teilhaftig geworden. — Die Antwort Christi betr. vgl. Luther (Erl. 44 S. 184): „siehe was Ch. für ein feiner einfältiger Prediger gewesen sei, daß er dem Pharis., der von hohen Dingen fraget, also eine alberne schlechte Antwort gibt, gleich als wenn er ein Kind wäre, und bezeuget, daß er den Pharis. auswendig und inwendig kennet, daß er das Gesetz im geringsten nicht verstanden, geschweige ge-

¹⁾ Vgl. Behschlag, R. Z. II S. 371 ff.

²⁾ Vgl. Apol. III, 149: quum dicitur: si vis in vitam ingredi, serva mandata, sentiendum est, mandata sine Christo non servari.

halten habe.“ Jesus weist ihn auf die zweite Tafel und zwar zuerst die einzelnen Gebote, dann (nur bei Matth.) auf die Zusammenfassung derselben in der Pflicht der Nächstenliebe, Lev. 19, 18. Damit wird dem Jüngling einerseits das sich halten an etwas besonderes, außerordentliches benommen und er an die ordinäre Pflicht gemiesen, worin die echt sittliche Gesinnung, besonders Selbstverleugnung und Liebe am besten sich bezeugen kann; andererseits wird die erste Tafel, deren Gebote dem Schriftgelehrten höher schienen als die der zweiten, sozusagen in die zweite verlegt, also ähnlich, wie 1 Joh. 4, 20 angedeutet, daß die wahre Gottesliebe oder Religiosität in der gottentsprechenden Stellung zum Ebenbild Gottes sich zu bewähren hat. — B. 20. Nicht heuchlerische Selbstgerechtigkeit (Hier. u. a.), sondern die Sprache eines guten Gewissens eines Menschen, der ein *δίκαιος* im A.T.lichen Sinn des Worts zu sein sich redlich bemüht hat, dem es aber freilich an tieferer und schärferer Einsicht in die eigentliche Tendenz des Gesetzes noch fehlt. *τί ἐτι ὕστερῶ* (nur bei Matth.) „in was bin ich noch zurück?“ sc. in der Leistung dessen, was zum Lebenserlang nötig ist. In psychologisch treffender Weise tritt hier in einander hervor teils ein gewisses Bewußtsein, daß ihm noch etwas fehlt, seine Leistungen doch nicht völlig genügen, teils doch auch ein naives Selbstzutrauen, das die Antwort erwartet und provozieren will, es fehlt ihm in der That nichts mehr. — B. 21 cf. Mark. 10, 21 (*ἡγάπησεν αὐτόν*). Jesus faßt den Jüngling, wie v. 17, an seinem *Θελεῖν*, das er als vorhanden voraussetzt und als in dem *τί ἐτι ὕστερῶ* ausgesprochen anerkennt. Während er aber v. 17 (*εἰς τ. ζωὴν εἰσελθεῖν*) das Lebensziel von der Seite des Gutes, des Lebenserlang aus bezeichnet hat, faßt er es nun von seiten der eigenen persönlichen sittlichen Vollendung des Menschen als *τέλειος εἶναι*. Ebendamt wird das Verhältnis zwischen dem zu gewinnenden Ziel oder Gut und dem Thun des Menschen ein viel engeres und unmittelbarer, als wie der Jüngling es angeschaut. Nicht um einen Lohn für eine Leistung handelt es sich, sondern um ein selbst vollkommen werden, um sittliche Vollendung. Diese *τελειότης* denkt aber hier Jesus offenbar nicht als etwas, was erst im künftigen Non überhaupt sich verwirklicht — obgleich natürlich erst der *εἰς τ. ζωὴν εἰσελθεῖν* auch in dieser Beziehung am definitiven, nicht mehr verlierbaren Ziel angekommen ist —, sondern als etwas, was prinzipiell schon mit der Befolgung des *πώλησον* u. s. w. gesetzt ist. Und daß das *τέλειος εἶναι* nicht ein zweites, höheres Gebiet von Sittlichkeit neben und über dem durch *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* bezeichneten ist, geht aus dem folgenden hervor; vollends vgl. Mark. und Luk., wo das *εἰ Θελεῖς τέλειος εἶναι* fehlt. Im übrigen vgl. zur *τελειότης* die Bem. zu 5, 48. — *ὑπάγε πώλησον* u. s. w. Der hier dem Jüngling gewiesene Weg zur Vollkommenheit ist im wesentlichen derselbe, den v. 18 u. 19 die Gebote, namentlich in ihrer Spitze, der Nächstenliebe gemiesen hatten, vgl. Luther (S. 189): „thust du das nicht, so hast du die zehn Gebote noch nicht gehalten, denn es ist ein Zeichen, daß du Gott nicht über alle Dinge von ganzem Herzen lieb hast.“ Nur wird, ganz der Pädagogik des Gesetzes entsprechend, jetzt der Punkt hervorgehoben, an welchem das Gesetz zu seinem Ziel kommt, d. h. zu derjenigen Krisis führt, womit der Übergang aus dem gesetzlichen Thun in Jesu Sphäre stattfindet. Ist der Sinn des

Gesetzes das, daß ich den Nächsten liebe wie mich selbst — vgl. Jesu eigene Erklärung des Gesetzes Mt. 7, 12 — so handelt es sich um ganze und volle Selbstverleugnung meinerseits zu Gunsten des Nächsten. Und diese muß, wenn es zur Krisis im sittlichen Leben kommt, jeder energisch an dem Punkt bethätigen, der gerade für ihn der kritische ist, der, welcher sein natürliches Ich am härtesten trifft und vernichtet. Und das war für den reichen Jüngling die Liebe zu seinen irdischen Gütern. Daher für ihn diese konkrete Fassung jenes allgemeinen, „von der ganzen Welt erforderten“ (Luther S. 191) Gebots der Selbstverleugnung, des Bruchs mit dem Ich und der Welt. Er nach seiner Eigenart muß alles verkaufen und den Armen geben, wenn er anders einen *θησαυρὸς ἐν οὐρανῷ* haben will. Dieser „Schatz im Himmel“ ist gewiß nicht, wie Göbel (II S. 24) meint, eine besondere Vergütung neben dem ewigen Leben — wofür auch der, übrigens von G. nicht angeführte v. 29 nicht spricht — sondern ist das ewige Leben selbst, unter dem für diesen Hörer passendsten Bild des wahren, droben aufbewahrten (vgl. zu 6, 20), den irdischen aufwiegenden Reichthums dargestellt.¹⁾ Daß aber endlich das Wort Christi nicht, wie selbst noch Schanz meint, ein sog. *consilium evangelicum* für eine nicht von jedem Christen verlangte, freiwillige höhere Stufe von Heiligkeit gibt — womit „der schöne Text hat den Bösewichtern dienen müssen, daß sie aus der schönen Blume und Rose den Gift in sich gesogen“, sondern „ein Gebot, das gestrenge und hart soll gehalten werden“ (Luther S. 190 u. 191), versteht sich von selbst. Das *τέλειον εἶναι* wird von jedem verlangt, auch das *πώλησον* u. s. w. gilt jedem, aber nicht als von jedem äußerlich buchstäblich zu thun, wie es der Jüngling freilich hätte thun sollen, vielmehr als die Forderung jenes Bruchs mit Ich und Welt, die der einzelne an dem, was man seine Lieblingsneigung, Lieblingsünde u. dgl. nennt, zu bethätigen hat, vgl. zu 5, 29 f., auch zu 19, 12. — Aber alles bisher von J. verlangte, ist ja auch nur die eine, mehr negative Seite des Schritts, wodurch man *τέλειος* wird; zu dem *πώλησον* u. s. w. tritt als zweites *καὶ δεῦρο ἀπολούθει μοι*: als solcher, der sich und die Welt verleugnet hat, tritt in meine Nachfolge, in das Leben ein, worin du mich als Meister, Herrn u. s. w. durchaus anerkenntst und dies mit allem bethätigst, vgl. 16, 24. Die Krisis, zu welcher das Gesetz führt, weist, wie hinweg von Fleisch und Welt, so hin zu Christo, in dessen Lebensgemeinschaft erst die *τελειότης* positiv erreicht wird. Alle Anwendungen unserer Stelle, in welcher diese zweite Aufforderung neben der ersten ignoriert oder zurückgestellt, dogmatisch geredet hinter der poenitentia die fides verkürzt wird, sind nicht im Sinn Christi. Vgl. zum ganzen Apolog. Conf. Aug. 27, 45–50. — V. 22. Das Benehmen des Jünglings zeigt, daß J. in der That den munden Fleck, das, worin es hieß *ἐν ὅστερῳ*, getroffen hat. *λυπούμενος* darüber, daß er auf ein Thun gewiesen worden ist, das er nicht erfüllen zu können glaubt, weil er eben innerlich gebunden ist, daher zugleich betrübt beim Blick auf die Konsequenz, daß er das auf solche Weise allein zu ge-

¹⁾ Gobet mit Berufung auf Ruf. 16, 9 gesucht: quand il sera entré dans le ciel, il y trouvera, par l'effet de ce sacrifice, des êtres reconnaissants, dont l'amour sera pour lui un inépuisable trésor.

winnende Leben nicht erlangen kann. Gegenüber der kathol. Anschauung läßt sich hier mit der einfachen Frage operieren: hat dieser Jüngling sich etwa bloß um eine besonders hohe Stufe christlicher Heiligkeit gebracht?

V. 23. 24. In dem Weggehen des Jünglings lag faktisch die Deklaration, welche nun J. ernst warnend seinen Jüngern gegenüber bestätigt, daß die *πλούσιοι* nur mit großer Mühe ins R. G. eingehen können, daß es für sie ein Hindernis zu überwinden gilt, das für die meisten ein absolutes ist. Dies ist zunächst ganz objektiv der Reichtum selbst, aber natürlich deswegen, weil er auf die sittliche Richtung des Menschen so leicht den Einfluß übt, daß derselbe im irdischen innerlich gefangen, fürs überirdische Gut unempfänglich wird. Daher ist Mark. 10, 24 mit dem, übrigens in *AB* fehlenden *πεποιδότες ἐπὶ χρημασί* eine richtige Erklärung unseres Ausspruchs. — Was das veranschaulichende Bild **V. 24** betrifft, so hat man dasselbe dadurch abzuschwächen gesucht, daß man entweder unter *κάμηλος* ein Schiffstau oder (vgl. Riehm S. 812) nach einem im aramäischen möglichen Sprachgebrauch unter „Nadelöhr“ einen Hohlweg, resp. engen Durchgang, Seitenpförtchen u. dgl. verstehen wollte. Die meisten Exegeten sind mit Recht hievon zurückgekommen, nehmen alle Ausdrücke im gewöhnlichen Sinn, und das Ganze ist, nach dem „grotesken Stil, der orientalischen Sprichwörtern eigen ist“ (Beyschlag), ein hyperbolisches Bild für die Unmöglichkeit des Betreffenden, wobei selbstverständlich die Restriktion von v. 26 gilt. Ähnliche sprichwörtliche Redeweisen hat der Talmud (doch statt des Kameels den Elefanten) und, wohl aus unserer Stelle, der Koran. — *βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, nicht *v. οὐρανῶν* ist nach *BCD* zu lesen, vgl. zu 3, 2. — **V. 25.** Ist der Eingang ins R. G. für Reiche unmöglich, so ist er — schließen die Jünger — überhaupt so schwer, daß mehr oder weniger jeder daran verzweifeln muß. *τις* nicht: welcher Reiche (Weiß), sondern: wer überhaupt? Aber nicht Schluß a majoribus ad minores d. h. von solchen, die, wie die Reichen, an sich mehr sollten leisten können, weil sie so viel Gelegenheit zum Gutesethun haben, auf solche, die das nicht haben (Mey); noch weniger ist anzunehmen, daß die Jünger gar nicht an sich selbst, sondern an die Sache ihres Herrn denken, welche bei solchen Grundsätzen wenig Anhang bei den Juden finden werde (vgl. Schanz). Vielmehr gehen die Apostel von der Erkenntnis aus, daß aliis alia impedimenta aequè obstande possunt, Bengel. Was den Reichen ihr Reichtum, das ist andern (so auch uns, den Jüngern!) etwas anderes, wodurch ihr Herz gefangen ist. Die Jünger haben also Jesu Wort v. 21 ganz richtig verstanden, es ist ein timor laudabilis (Bengel), der sie ergreift. — **V. 26.** *ἐμβλέψας* teils freundlich ermutigend, teils ad cogitationes territorum discipulorum figendas, Bengel. Dazu vgl. auch Bengels weitere Bem.: J. etiam vultu et nutu multa docuit. *Παρά ἀνθρώποις* nicht „nach menschl. Urteil“, sondern „soweit es auf menschliche Kraft ankommt“, s. Winer § 48, d. — *τοῦτο* sc. *σωθῆναι*. — *ἀδύνατον* darf nicht abgeschwächt werden. Das Eingehen ins R. G. fordert ja eine neue Geburt, Joh. 3, 3 ff., das *δικαιωθῆναι* ist nach Röm. 3, 20 der *πάσα σὰρξ* von sich aus unmöglich. — *πάντα*, Bengel: ergo etiam hoc. Omnipotentia divina in regno non naturae solum, sed etiam gratiae et gloriae spectatur.

B. 27. *ἡμεῖς* wir haben das gethan, was der reiche Jüngling verweigerte. Äußerst bezeichnend ist es, daß in Petri Worten gleichsam eine innere Gegenströmung zu dem in v. 25 hervorgetretenen Eindruck hervortritt. Beides geht sehr gut zusammen, einerseits Furcht, Verzagttheit über dem hohen Ernst der Sache, andererseits doch ein gewisses Selbstbewußtsein im Vergleich mit andern. — *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* fehlt bei Mark. und Luk. Die Frage entspringt teils dem echt menschlich-natürlichen Verlangen eines Äquivalents für die Christo zulieb auf sich genommene Einbuße an Gut, Lebensgenuß u. s. w., teils ist B. zu derselben in gewissem Sinn durch des Herrn Zusage des *Θησαυρός* v. 21 berechtigt; man kann sagen, er möchte wissen, worin dieser Schatz bestehe, oder ohne Beziehung auf v. 21 ausgedrückt, was für ein Lohn für solche Verleugnung ihrer warte. Auch Jesu Antwort ist keineswegs direkt abweisend, sondern bestätigt, daß ein Lohn ihnen zu teil werden werde. Andererseits schon das, daß B. nach dem Lohn fragt und zwar durch jenes *ἡμεῖς* sich und die Apostel ausdrücklich von andern unterscheidend, verrät wenigstens die Gefahr der Lohnsucht, resp. sicheren Selbstvertrauens, daher dann Jesu warnendes Wort in v. 30. — *ἀφῆκαμεν πάντα* cf. 4, 20, 22; 10, 37, ihre Familie, ihren Beruf u. s. w. — B. 28. *ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι*: I. hebt für der Apostel Verhalten die positive, für das der übrigen (v. 29) die negative Seite des Doppelten, was B. v. 27 gemäß v. 21 genannt hatte, hervor. Man beachte, daß zu dem speziell den Aposteln hier verheißenen Mark. keine, Luk. in ganz anderem Zusammenhang (s. o.) eine Parallele hat. — *παλιγγενεσία* rein eschatologisch, allerdings nur hier in der kosmischen Bedeutung, welche sonst durch den Begriff der neuen Welt apoc. 21, 2 Pet. 3, 13 ausgedrückt ist. Wich. auch hier, wie Tit. 3, 5, von der geistigen Wiedergeburt, sodaß auch das folg. auf die geistige Herrschaft durch das Wort u. s. w. gehen soll. Mösgen will diese und die Beziehung auf die Vollenbung vereinigen: „die mit der Himmelfahrt beginnende und im *αἰὼν μέλλων* sich vollendende Welsterneuerung durch den Geist“. — *καθίσῃ ὁ υἱὸς* u. s. w. cf. 16, 27 f., 25, 31. Bei der Parusie und dem Weltgericht. Über Menschensohn s. 3, 8, 20; *δόξης αἰτοῦ*, dagegen 16, 27 *δόξη πατρὸς*, die letztere ist sein eigen geworden. — *καθίσουσθαι καὶ αὐτοὶ* u. s. w. Ähnliches von den Heiligen überhaupt (*τὸν κόσμον κρίνουσι*) 1 Kor. 6, 2, in allgemeinerem Sinn ist zu vergl. Röm. 8, 17; 1 Kor. 4, 8; 2 Tim. 2, 12. Den Aposteln im Unterschied von den übrigen Gläubigen ist hier zweifellos Mitbeteiligung an der Richterfunktion Christi gegenüber dem Volk Israel zugeschrieben. Daß *κρίνειν* nicht „regieren“, geschweige ein solches bedeutet, das in „zur Geltung kommen ihres Worts“ schon im Diesseits besteht (Mösgen), sondern daß es eben „richten“ heißt, somit von den Ap. einstige Ausübung der Richterfunktion, eben wenn es zum Endgericht kommt, ausagt, ferner daß *τ. δώδεκα φυλὰς Ἰσραὴλ* eben das Volk Israel als solches, nicht die neutestamentl. Gemeinde (so selbst Keil) bedeutet, sollte ohne weiteres anerkannt werden. Jede andere Beziehung müßte im Text angedeutet sein. Wenn Keil meint, die Beziehung auf Israel sei ein Partikularismus, der wenigstens Lukas (22, 30) nicht zuzutruen sei, so ist das ein bei seiner Stellung zum Wort des N. T. unbegreiflicher Gedanke. Endlich, was die Sache betrifft, die Anschauung vom

Millenium, besonders apoc. 20, 4 hier beizuziehen, ist nicht berechtigt, schon deswegen nicht, weil — was die modernen jüdischen Chilasten überhaupt nicht vergessen sollten — apoc. 20, 1 ff. mit einem israelitischen Gottesstaat im Millenium lediglich nichts zu schaffen hat. Überhaupt also müssen wir auf nähere Vorstellung von diesem Nichten der Apostel gegenüber Israel verzichten. — B. 29. Die Apostel sind nicht die einzigen, denen etwas dafür wird, daß sie selbstverleugnend Jesu nachgefolgt sind. Vielmehr ganz so, wie sie in ihrer Weise einen *μισθός* für ihr Opfer erhalten, werden alle, die Christo zulieb besondere Verleugnung geübt, überreichen Ersatz dessen finden, was sie dahintengelassen haben. *ἀφ᾽ ἧς* s. 10, 37. — *πολλαπλασίονα* (s. CDX, It. Vulg. *ἐκατονταπλασίονα*) *λήμψεται* u. s. w. Bei Mark. (10, 30) und Luf. (18, 30) ist unterschieden *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*, wo der hundertfältige Ersatz von Brüdern, Häusern u. s. w. und *ἐν τ. αἰῶνι τ. ἐρχομένῳ*, wo das ewige Leben dem Betr. zu teil wird. Dabei kann das erste (cf. *μετὰ διωγμῶν* bei Mark.) nur auf den geistlichen, in der Gemeinschaft Christi, resp. auf den in der Liebesgemeinschaft der Brüder, der Gemeinde gegebenen Ersatz sich beziehen, vgl. Novalis: „längst vermiste Brüder find ich nun in seinen Jüngern wieder“. Bei Matth. dagegen entspricht es dem Kontext besser, den Gedanken *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* auch in v. 29 nachwirken zu lassen und die ganze Verheißung in den *αἰὼν ἐρχόμενος* zu verlegen, als auch hier *πολλαπλασίονα λήμψεται* auf den jetzigen, *κ. ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει* auf den künftigen Lohn zu beziehen (Nösgen). In der einstigen neuen, verklärten Welt findet nicht nur geistiger, sondern auch neuleiblicher, überreicher Ersatz für alle um Christi willen auf sich genommene Verluste statt. Das *πολλαπλασίονα λήμψεται* aber ist nicht an sich ein zweites, sonderliches neben der *ζωὴ αἰώνιος*, so wenig, wie (s. z. v. 21) das Verlassen von Vater und Mutter u. s. w. eine überverdienstliche Leistung neben der allgemeinen Christenpflicht ist; sondern eben die *ζωὴ αἰώνιος* hat diesen Ersatz in sich, wobei sich aber von selbst versteht, daß das, was von solchem Ersatz eintritt, beim einzelnen nach dessen individueller Tüchtigkeit, sittlich-religiöser Reife, bewiesener Opferfreudigkeit u. s. w. sich richtet und daher auch Unterschiede unter den betreffenden Belohnungen nicht ausgeschlossen sind. Von allen, die Jesu nachfolgen, wird ein solches *ἀγνέειν* verlangt, aber nicht alle bringen es zu gleich hohem Grad in der Selbstverleugnung, Treue u. s. w., und insoferne enthält die an sich allen Nachfolgern geltende Verheißung „sie werdens hundertfältig erlangen und das ewige Leben ererben“ indirekt auch einen Unterschied, gilt im vollen höchsten Sinn nur denen, die mit diesem *ἀγνέειν* ganzen Ernst gemacht haben, und so kann sich der folg. Vers anschließen, der sowohl für die Jetztzeit, als für die künftige Vergeltung *πρῶτοι* kennt.

B. 30 (bei Luf. nicht hier, s. o.). *ὁ δὲ „aber nota bene“*. Der Sinn des gnomenartigen Ausspruchs ist im allgemeinen der: nicht alle, die jetzt voranstehen, werden auch künftig voranstehen, sondern vielfach wird das Gegenteil der Fall sein. Was die Konstruktion betrifft, so ist das *πρῶτοι* im ersten, das *ἔσχατοι* im zweiten Satz zum Subjekt *πολλοὶ* zu ziehen: viele, die erste sind, werden letzte, und viele, die letzte sind, werden erste sein. Die Begriffe „erste und letzte“ aber (beim Subjekt) von der Zeit zu verstehen (Wey, aber auch schon Drig. u. a.) = „die zuerst und die

zuletzt in Christi Nachfolge eingetretenen“ ist, wenigstens durch unsern bisherigen Zusammenhang mit nichts berechtigt; ob und wie das folg. Gleichnis diesen zeitlichen Gesichtspunkt auch hereinbringt und wie dann auf die Fassung unseres Satzes in seiner Wiederholung 20, 16 dadurch etwa ein neues Licht fällt, darüber s. z. Kap. 20. Für unseren Vers an sich kann, wie Bengel mit Recht bemerkt, diese vielleicht durch das Gleichnis hinzukommende Modifikation schon deswegen nicht direkt in Betracht gezogen werden, weil Mark. zwar unsern Satz, nicht aber das Gleichnis hat. Nein, im bisherigen Zusammenhang ist nicht von zeitlichem *prae*, wohl aber von höherem Grad, höherer Würde, bevorzugter Stellung unter der Schar der Nachfolger die Rede. Unter den *πολλοὶ πρῶτοι* kann J. im Zusammenhang nur an Leute denken, denen er solche auszeichnende Verheißung gegeben hat, wie den Aposteln v. 28 und denen, die Brüder u. s. w. verlassen haben, v. 29. Diese stehen schon durch solche Leistungen und Verheißungen als *πρῶτοι* unter den Christen da, gelten selbstverständlich auch unter denselben mehr, als die andern, die nicht oder in geringerem Grad jenes *ἀγιέναι* bewiesen haben, sind auch, wie zum Teil Petrus s. z. v. 27, geneigt, sich selbst als *πρῶτοι*, als jetzt und künftig bevorzugte anzusehen und zu gerieren. Diese warnt Jesus vor Sicherheit, als ob der Platz der *πρῶτοι*, der ihnen in gewissem Sinn jetzt zukommt, auch in der *παλιγγενεσία* notwendig ihnen bleiben müßte. Im Gegenteil: für manchen derselben wird es so sein, daß sie dann *ἔσχατοι* sein werden und daß umgekehrt solche, die jetzt *ἔσχατοι* waren, dann *πρῶτοι* sein werden. Unter den *ἔσχατοι* (Subjekt im zweiten Glied) können wir somit nur an Nachfolger Christi denken, welche hinter jenen *πολλοὶ πρῶτοι* auf Erden zurückstanden, aber wie? etwa deswegen, weil sie nicht oder nur in geringem Maß jenes *ἀγιέναι* in dem Sinn der Selbstverleugnung, Treue u. s. w. bewiesen haben? Das ist unmöglich, denn solche können doch vom Herrn im ewigen Leben nicht zu *πρῶτοι* gemacht werden. Vielmehr ist in dem *ἀγιέναι* u. s. w. die äußere und die innere Seite zu unterscheiden; bei manchem ernstern Christen sieht man äußerlich, z. B. im Verhältnis zu seiner Familie, irdischem Gut u. s. w. kaum etwas von *ἀγιέναι*, von besonderen Opfern, mancher hat auch — cf. das folg. Gleichnis — nicht so vieles und großes geleistet im Dienst Christi, und so steht er neben denen, die auch äußerlich, wörtlich alles verlassen und äußerlich imponierendes geleistet haben im Dienst Christi, als ein *ἔσχατος* da, nimmt ein bescheidenes Plätzchen ein in der Taxation anderer und in seiner Selbsttaxation. Möglich aber, daß das, was Jesus wirklich mit dem *ἀγιέναι* meint, die innere sittlich-religiöse Loslösung von allem irdischen u. s. w., bei ihm viel mehr der Fall war, als bei *πολλοὶ πρῶτοι*. Ein solcher wird dann drüben unter die *πρῶτοι* zu stehen kommen. Also halten wir auch nicht mit Mey das für den Sinn unseres Ausspruchs: Viele erste werden den letzten und viele letzte werden den ersten gleichgestellt, also der Unterschied von ersten und letzten aufgehoben sein. Dazu paßt das *πολλοὶ* gar nicht, das doch besagt: unter denen, welche jetzt erste sind, gibt es solche, die dann letzte sein werden (also doch auch einige, die auch dann noch erste sind), und unter denen, die jetzt letzte sind, gibt es solche, die dann erste sein werden. Der Unterschied von ersten und letzten bleibt auch künftig, aber unter den betr. Personen wechseln manche den Platz, erste rücken herab an den Platz der letzten, letzte hinauf an

den der ersten. — Daß endlich Weiß's Auffassung: πολλοὶ πρῶτοι = diejenigen, die auf Erden nichts verlassen haben, πολλοὶ ἔσχατοι = die auf Erden alles verlassen haben, nicht nur an sich gesucht ist, sondern weder im bisherigen Zusammenhang, noch viel weniger im folg. Gleichnis eine Stütze findet, möchte klar sein.

Meditation zu 19, 16—26 (v. 27—30 zusammen mit 20, 1 ff. s. 3. Kap. 20).

Es gibt eine Frage, welche in unser Aller höchstem Interesse liegt und welche doch Tausende nicht sich stellen und darauf Antwort zu erhalten suchen, die Frage: werde ich selig? und: wie werde ich selig? Vor allem nun muß man diese Frage an die richtige Adresse richten, und das ist nur Gott, der Eine Gute. In Seinem Namen beantwortet uns Jesus hier dieselbe, genauer sind es drei Fragen und drei Antworten, betreffend das Eingehen ins ewige Leben. 1) v. 16—19. a) Die Frage: was soll ich Gutes thun u. s. w.? Der ernste Eifer des Jünglings beschämt viele, die entweder gar nicht ums ewige Leben sich kümmern oder thun, als ob das einst in den Himmel kommen etwas selbstverständliches wäre. Andererseits hat der Jüngling und haben noch viele die irrige Meinung, es hänge von einer ganz absonderlichen, etwa gar äußerlich großartigen Leistung ab. b) Die Antwort: Gottes klares Gebot entscheidet. (Bei dem luth. Text, resp. Mark. u. Luk. ist beizufügen: welch hohes Ding es um das Gutes thun und das gut sein ist, zeigt, daß nicht einmal Jesus auf Erden im absoluten, göttlichen Sinn sich „gut“ = am Ziele unantastbarer, unversuchlicher Heiligkeit angekommen zu nennen wagte.) Und zwar handelt es sich nicht um außerordentliche, sondern um die einfachen, ordinären Gebote, sonderlich der zweiten Tafel, der Nächstenliebe. Danach prüfe dich, und diese bestrebe dich, ernstlich zu halten. — 2) v. 20—22. a) Die Frage: was fehlt mir noch? Bekenntnis des Jünglings, einerseits wirkliches Rechtschaffenheitsbewußtsein, andererseits doch das Gefühl, daß ihm noch etwas und zwar die Hauptsache fehlt, daß er also mit all seiner Gerechtigkeit noch kein Kind des ewigen Lebens ist; aber auch — wie er meint — Bereitheit, das Betreffende zu thun. b) Die Antwort: es fehlt dir noch der allererste, entscheidende Schritt in die Nachfolge dessen, bei dem ewiges Leben ist, und darauf könnte das Gesetz, wenn du ernst nimmst, dich selbst hinweisen. Selbstverleugnung, Bruch mit Fleisch und Welt und dann Hingabe an Jesus. Beides ist nicht zu trennen, Buße und Glaube zusammen ist die Befehrung, das Christentum. Jene aber erweise sich in „rechtschaffener Frucht“, in wirklichem Aufgeben dessen, was für den einzelnen das Hindernis ist, sei's Geld und Gut, sei's Freundschaften, Liebhabeereien, auch sog. unschuldige Vergnügungen u. dgl., kurz dessen, was uns zum Gott wird. — 3) v. 22—26. a) Die Frage: wer kann denn selig werden? Resultat des bisherigen bei dem Jüngling — Verzweiflung, definitives Weggehen; bei den Jüngern: Bangen, ernst ringende Erkenntnis, daß eigenes Thun nicht zureicht, daß jeder irgendwie gefangen ist, cf. Röm. 7, 24. b) Die Antwort: Jesus bestätigt, daß das Seligwerden für Menschen aus eigener Kraft unmöglich, daß aber die Allmacht des barmherzigen Gottes das unmögliche möglich macht. An diese in Christo halte dich, so wirfst du das Gebot Gottes als neuer Mensch, im neuen Gehorsam halten und das ewige Leben — aber eben nur durch den, dem alles möglich ist, erlangen.

Kapitel 20.

20, 1–16.

Inhaltsübersicht: Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg: die Berufung der Arbeiter zu verschiedenen Stunden und in verschiedener Form (v. 1–7); die Auszahlung des gleichen Lohns an alle (v. 8–10); Murren der Erstberufenen, ihre Abweisung durch den Herrn (v. 11–15). Wiederholung des Satzes 19, 30 als der Wahrheit, welche durch das Gleichnis illustriert worden ist (v. 16).

Gar keine Parallele in den andern Evangelien, vgl. Einl. § 2.

B. 1. γάρ Begründung des Satzes 19, 30; daß einstens, in der ewigen Vergeltung eine Vertauschung von *πρῶτοι* und *ἔσχατοι* stattfinden wird, zeigt folgendes parabolische Beispiel. Bengel: Petrus docetur verecundiam postulandi et se cum aliis conferendi, cf. Luf. 17, 5 ff., ubi videmus melius sentire qui se inutiles servos quam qui se aliis potiores ferunt. Bei dem nun folgenden Gleichnis, wohl dem schwersten, das es gibt, ist der zu Kap. 13 aufgestellte Kanon besonders zu befolgen. Als eigentliche Erklärung darf nur auftreten, was Jesus teils direkt als solche gibt, teils durch den notwendigen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Hauptgedanken klar andeutet. — *ἀνθρώπων οἰκοδόσπότην* im Gegenbild: Gott. — *ἀμπελῶνα* im Gegenbild: das Reich Gottes so, wie es in der Gegenwart schon da ist, s. z. 3, 2. — *ἐργάτας* der Ruf zur Arbeit im Reich Gottes ist die allgemeine christliche vocatio als solche, als Ruf in die Nachfolge Christi; nur wird hiemit diese nicht als Einladung in den Genuß der Güter des R. G., sondern als Aufforderung zur Pflichterfüllung in der Gemeinschaft desselben gedacht. Daß nur von sonderlichen Berufsarbeitern im Dienst Christi, Predigern, Missionaren u. dgl., zunächst den Aposteln als solchen (Steinm.) die Rede wäre, ist mit nichts angedeutet; auch unter den 19, 29 genannten waren, richtig verstanden, alle echten Christen gemeint; ja auch die Apostel kamen 19, 28 nicht sowohl nach ihrer speziellen amtlichen Aufgabe, als nach ihrer, allerdings besonders schweren ethisch-christlichen Leistung in Betracht. Evangelische Anschauung ist und muß bleiben, daß jeder, der im Sinn Christi seine Pflicht thut, ein Arbeiter im Weinberg Gottes ist. — B. 2. *ἐκ δηναρίου* „auf Grund eines Denars“, dies der damals gewöhnliche Taglohn, etwa (vgl. zu 10, 29 u. 17, 24) 70 Pfg. Der Unterschied, daß mit den zuerst gedungenen ein förmlicher Kontrakt mit bestimmtem Lohnsatz geschlossen, den zweiten (v. 4) wenigstens, ohne förmlichen Lohnkontrakt, die Zusage gerechter Bezahlung gegeben, dagegen den letzten (v. 7) gar keine Lohnzusage gemacht wird, sondern dieselben auf das bloße Aufforderungswort, also ihrerseits im Vertrauen auf die Güte des Herrn hingehen, ist von Jesu selbst nicht gedeutet; ob er aber nicht doch seine Bedeutung im Gegenbild hat, davon unten mehr. Im Gleichnis selbst erklärt sich dieser Unterschied einfach daraus, daß, da nur für den ganzen Tag ein fixer Lohn bestand, die nur einen Teil des Tages arbeitenden von selbst an die Billigkeit des Herrn für die Vergeltung ihrer Dienstleistungen gewiesen sind. — B. 3. *ἐστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ* Leute, welche an dem öffentlichen Platz sich präsentieren als auf Arbeit wartend. — Dazu, daß der Herr immer neu ausgeht, bemerkt Göbel gut, dieses Verfahren beweise, daß es ihm nicht auf die Summe der zu leistenden Tages-

arbeit, sondern wesentlich darauf ankomme, eine möglichst große Zahl von sonst unbeschäftigt bleibenden Leuten zur Arbeit in seinem Dienst zu ziehen und seinerseits alles mögliche zu thun, daß ja keiner müßig gehe, während er für alle Arbeit genug hat (übrigens wohl hauptsächlich: daß doch ja jeder sich irgend etwas erwerben könne). — B. 6. *τί ὧδε* u. s. w. nicht sowohl Vorwurf, als Ausdruck der Verwunderung und des Bedauerns über die bis jetzt verlorene Zeit der Betroffenen. — B. 7. *οὐδεὶς* u. s. w. nicht unwahre Ausrede, sondern einfache Konstatierung der Thatsache, die an ihrem müßigen Dastehen schuldig ist. Im Gegenbild: die *vocatio* ist bis dahin nicht erfolgt. — B. 8. *ὥψιας* die Zeit, wo die Arbeit vorüber ist und die Auszahlung des Lohns stattfindet. Was dieser Abend im Gegenbild bedeutet, ist eine strittige Frage, s. u. — *ἐπιτόπιον* dem Aufseher über die Arbeit und die Arbeiter. Im Gegenbild nicht zu deuten; für Christum, der dann gemeint sein müßte, wäre das Bild kaum ein würdiges; Luf. 13, 7 ff., wo übrigens die Ausdeutung auf Christum auch zweifelhaft, ist anders geartet. — *μισθὸν* den Denar nach der Abmachung den Ersten gegenüber (v. 2). Für die anderen Arbeiter ist hineinzudenken, daß der Herr dem Aufseher die nötige Weisung, was er auszuzahlen habe, gegeben hat. — *ἀρξάμενος* u. s. w., Göbel: „Dieser Zug soll nur die das Ganze abschließende Diskussion vorbereiten und einleiten.“ Allein allerdings ist dieser Zug nicht ausdrücklich weiter benützt, und an sich, was den Lohn selbst betrifft, ist das prius des Bezahltwerdens keine Bevorzugung. Immerhin aber ist es ein nicht gewöhnliches Verfahren, die Letzten zuerst auszubezahlen, und hat offenbar den Zweck, die andern ja sicher aufmerksam darauf zu machen, daß die Letzten so viel, wie sie, erhalten. So ist doch faktisch das zeitliche *prae*, das rein an sich bedeutungslos wäre (also auch nicht, wie Steinm. glaubt, das ganze Korrelat zu dem *πρῶτοι ἔσονται* sein kann), dadurch auch ein inneres *prae*, daß der Herr es in dieser Absicht den andern gegenüber statuiert; es drückt also doch irgendwie eine höhere Geltung aus, welche den Letzten vor dem Herrn gegenüber den andern zukommt, es ist zwar nicht an sich das *πρῶτοι* werden der *ἔσχατοι*, aber es soll äußerlich hierauf hinweisen. — B. 11. Nach Göbel hat die Murrezene gar keine selbständige Bedeutung für das Gegenbild, sondern soll nur das Recht des Verfahrens Gottes klar machen und etwaige Bedenken abweisen. Darüber s. unten mehr. — B. 12. *ἐποίησαν* = zugebracht. — *τοῖς βαστάσασιν* die wir nicht bloß länger, sondern auch schwerer gearbeitet, ganz andere Opfer als sie gebracht haben. Im Gleichnis das, was 19, 27--29 im Gegenbild bezeichnet war. Die Auserwählte ist, wenn nicht geradezu selbstgerecht, so doch selbstbewußt und nicht ohne ein gewisses sich beschweren über das getragene onus insofern, als der Gedanke durchblickt: hätten wir gewußt, daß man seinen Denar auch ohne solches onus davontragen kann, so hätten wir uns besonnen, ehe wir's auf uns nahmen. — B. 13. *ἐνὶ* dem Wortführer. — *ἐταῖρε* cf. 22, 12; 26, 50. — *οὐκ ἀδικῶ σε*, vgl. dann v. 14 *ὀλέω*: die zwei Gesichtspunkte, will der Herr sagen, der des Rechtsanspruchs, resp. Unrechts, und der des freien Gnadenwillens sind strengstens auseinanderzuhalten. Was den ersteren betrifft, so ist die dir gezielte Frage nicht die, ob ich überhaupt mit jener Gleichstellung Recht oder Unrecht gethan habe, sondern die, ob ich dir

Unrecht thue. Und das ist doch offenbar nicht der Fall, unfrem Kontrakt bin ich ja völlig nachgekommen. Was aber jene andern betrifft, so handelt es sich da rein nur um mein *θέλειν*, und in dieses hast du mir doch nicht dreinzureden. — B. 14. *ἄρῳ* u. s. w. d. h. gehe zufrieden mit dem, was du nach Gebühr erhalten hast, dahin und laß das Murren. In diesem Wort liegt an sich keine Verwerfung oder Abseheidung des Betreffenden aus des Herrn Gemeinschaft; auch die andern sind, wenn man das Gleichnis weiter ausführen will, nach erhaltenem Lohn eben heimgegangen (cf. Böbel), nicht etwa beim Herrn geblieben. Es kann also wohl für die Ausdeutung und Anwendung, nicht aber für die unmittelbare Exegese erlaubt sein, diesen Zug ins Gegenbild so zu übertragen, daß in dem *ὑπαγε* u. s. w. sozusagen eine gewisse Herbigkeit der Entlassung oder die Andeutung zu finden sei, daß die so entlassenen zu dem Herrn und seiner Lebensgemeinschaft ferner stehen, als die andern. — *θέλω δὲ* summa hujus verbi potestas, Bengel. — B. 15. *ἐρ τ. ἐμοῖς* in dem, was mir angehört und worüber ich und nur ich zu verfügen habe. — *ἢ ὁ ὄφθαλμός*, oder (über *ἦ* s. z. 16, 26) ist etwa der Neid der Grund deines Murrens? — B. 16. Schlußworte Jesu, welche angeben, was er mit diesem Gleichnis illustrieren wollte. Was zuerst die Lesart betrifft, so ist der Zusatz der Rec. *πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, den nur CDN, allerdings aber auch It., Vulg., Besh., Dr. haben, sicher zu streichen; außer den Kob. sBLZ spricht gegen ihn, daß er in den Zusammenhang gar nicht paßt, vgl. unten über die Auffassung von Becl. — *οὕτως* so, wie in diesem Gleichnis, werden im Reich Gottes, in seiner Endvergeltung die letzten (Subj.) erste und die ersten (Subj.) letzte sein. Der bestimmte Artikel vor den beiden Subjekten bedeutet nicht: die letzten überhaupt = alle letzten, resp. alle ersten, was zu Gunsten der zu 19, 30 abgewiesenen Fassung von Mey „Alle werden gleichgestellt, der Unterschied von ersten und letzten aufgehoben werden“ angeführt werden könnte; diese Fassung ist, wie für 19, 30 durch das Verhältnis zu 19, 28, wo doch gewissermaßen *πρῶτοι* in der *παλιγγενεσία* auftreten, so für das Gleichnis dadurch unmöglich gemacht, daß es v. 1 durch *γὰρ* ausdrücklich an 19, 30 als Illustration angeschlossen wurde, also einen diesem Vers entsprechenden Sinn geben muß. Der bestimmte Artikel, im Unterschied von *πολλοὶ πρῶτοι*, resp. *ἔσχατοι* 19, 30 erklärt sich vielmehr eben aus dem Rückblick auf das Gleichnis; in diesem treten exemplifizierend bestimmte Personen als *πρῶτοι* und *ἔσχατοι* auf, und im Gegenbild sind die diesen parabolischen Personen entsprechenden Leute gemeint, „die, welche (so, wie die Betreffenden im Gleichnis) erste, letzte waren u. s. w.“ Hiernach ist der Sinn von 20, 16 und der von 19, 30 der gleiche, wie sich doch von selbst verstehen sollte, wenn ein und derselbe Ausspruch die Umrahmung eines Gleichnisses bildet; das Gleichnis zeigt, daß Leute, die einst die ersten waren (und dachten, es auch künftig, in der Vergeltung, zu sein) letzte werden, an die letzte Stelle rücken und umgekehrt. Das Verhältnis — konkret ausgedrückt — des A und des Z kehrt sich um, der A kommt an die Stelle des Z und der Z an die Stelle des A; also soll ja der A nicht sicher und nicht lohnsüchtig oder pochend auf den Lohn sein.

Nun erhebt sich aber freilich die schwere Frage: illustriert denn wirklich dieses Gleichnis

diesen, ihm doch sicher vom Herrn selbst durch das Verhältnis von 19, 30 und 20, 16 nebst dem γὰρ 20, 1 gegebenen Sinn, daß in der Vergeltung solche, die jetzt erste waren, letzte sein werden und umgekehrt? Wir unterscheiden streng zwischen denjenigen Punkten im Gleichnis, von denen wir glauben, daß sie nach des Herrn Tendenz wirklich unmittelbar aus dem Bild ins Gegenbild übertragen werden müssen, also zur eigentlichen Deutung zu verwenden sind, und denjenigen, welche in diese Deutung zu weiterer Beleuchtung hereingezogen werden können, die im einzelnen aber auszudeuten nur Sache der (mehr oder weniger freien, daher auch wechseln könnennden) Anwendung ist. 1) Ganz notwendig durch den Zusammenhang, besonders durch den 19, 23-29 gegebenen Unterschied dessen, was die Nachfolger Christi auf Erden geleistet haben, und dessen, was sie in der παλιγγενεσία davontragen werden, ist gefordert die Beziehung des Arbeitstages und seiner Leistung auf die in der Nachfolge Christi auf Erden gethane Pflichterfüllung, dagegen die Beziehung des Abends und seines Lohns auf die Endvergeltung in der Ewigkeit. Die Ansicht von Rebe, der Abend sei überhaupt nicht zu deuten, sondern sei nur Schema für den göttlichen Urteilspruch über die Arbeit, ist hienach ebenso unrichtig, wie die von Beck¹⁾ (ähnlich Stier und zum Teil auch Rebe), wonach das Gleichnis nur von κλητοί, nicht von ἐκλεκτοί rede und von der Vergeltung des Guten, die schon im Erdenleben stattfinde. Das letztere, aber mit Bezug speziell auf die Apostel (s. z. v. 1), ist auch die Ansicht von Steinmeyer, der mit Beziehung von Mark. und Luk. zu 19, 29 den Lohn ἐν καιρῷ τούτῳ gemeint sein läßt. Allein, was die Beck'sche Beziehung auf κλητοί betrifft, so beruht einmal diese Ansicht auf den unechten Worten v. 16 „Viele sind berufen“ u. s. w.; sodann ist sie durch das Verhältnis des Gleichnisses zu 19, 27-30 unmöglich gemacht; es können nicht im Gleichnis ganz andere Subjekte als 19, 27-30 auftreten, dort die bloßen κλητοί, hier die ἐκλεκτοί. Was aber die Frage, ob Lohn im Diesseits oder im Jenseits betrifft, so kann nicht im Gleichnis ein anderer Lohn gemeint sein, als 19, 28. 29, und kann nicht für das dem Matth. eigentümliche Gleichnis eine Relation bei Mark. und Luk. maßgebend sein. Wir leugnen natürlich (vollends für die Anwendung des Gleichnisses) nicht, daß die einstige, bei der Parusie erfolgende Vergeltung ihre Vorspiele auch im Diesseits hat, aber unmittelbar gemeint ist mit dem Abend und seinem Lohn das, was von Vergeltung mit der Parusie oder (19, 28) in der Palingenesie kommt. Und ganz wie 19, 29 die ζωὴ αἰώνος, beziehen wir den Denar auf das ewige Leben nicht rein für sich als solches, sondern so, wie es jedem die ihm gebührende Art und Stufe der Vergeltung bringt oder verschiedene Arten und Stufen von Herrlichkeit in sich beschließt (vgl. zu 10, 40 ff.). Zur Anschauung vom μισθὸς überhaupt vgl. 5, 12; 1 Kor. 3, 8; 9, 17; 2 Tim. 4, 8; apoc. 11, 18; 22, 12. Gerade damit erklärt sich wohl auch der dunkelste Punkt des Gleichnisses, daß doch alle Arbeiter, die πρῶτοι wie die ἔσχατοι, denselben Lohn erhalten, je einen Denar. Es ist ein und dasselbe ewige Leben; und doch ist dieser Eine Denar für die Einen ein sehr hoher, für die andern eben der bloße, ausgemachte, über den Rechtsanspruch nicht hinausgehende Lohn. Es ist ja doch selbstverständlich, daß, wer für eine Stunde Arbeit dasselbe erhält wie ein anderer für 12 Stunden, vor diesem ungemein bevorzugt ist; die äußerlich finanziell gleiche Löhnung zeigt eine innerlich völlig verschiedene Taxation, die Gleichstellung ist gänzliche Verschiedenheit. Was im Bild, dem zu Grund gelegten Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeiter gemäß, nur in der Form dargestellt werden konnte, daß auch die zuletztgekommenen, die nur 1/12 gearbeitet haben, so viel erhalten, als die zuerst gekommenen, die 12/12 gearbeitet, dem entspricht im Gegenbild die große Verschiedenheit des Lohns freilich innerhalb desselben Rahmens der Einen ζωὴ αἰώνος; faktisch werden damit doch die ἔσχατοι zu πρῶτοι und umgekehrt; und jene stehen im Genuß der ewigen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn obenan, diesem näher als die andern (vgl. zu ἀρχαίμενος v. 8, auch zu v. 14). Endlich den Unterschied der ersten und letzten insofern betreffend, als er sich auf das Zeitleben bezieht, also den von solchen, die innerhalb der irdischen Pflichterfüllung gemäß der vocatio erste resp. letzte waren, so sagt Göbel, der im Gleichnis vorliegende Zeitunterschied, wonach die ersten frühe, die andern zu späteren Stunden gerufen werden, sei als solcher nicht zu betonen, sondern sei bloß

¹⁾ Christliche Reden III Nr. 27.

die Form, unter welcher das plus oder minus der Arbeitsleistung begründet werden solle. Hieran ist das richtig, daß wegen des Verhältnisses zu 19, 27—30, wo ja das Zeitverhältnis keine Rolle spielt, in der That dieser rein temporelle Unterschied keine eigentlich ausschlaggebende Bedeutung haben kann. Ganz klar blickt ja auch 20, 12 auf 19, 28. 29 zurück, und nicht die Zeitdauer der Arbeit als solche, sondern die Größe des für des Herrn Dienst gebrachten Opfers ist der Hauptgedanke dort wie hier. Als unmittelbar, ja ausschließlich für die Deutung des Gleichnisses in Betracht kommend können hienach auch wir die Beziehung dieses Zeitunterschieds auf das Nacheinander des Gelangens der *vocatio* teils an ganze Völker (z. B. Juden, Griechen, Römer, Germanen u. s. w.), teils an einzelne (den einen in der Jugend, den andern im höheren Alter u. s. w.) nicht gelten lassen. Und doch scheint uns Göbel zu weit zu gehen, wenn er alle, auch nur mittelbare Bedeutung des Zeitunterschieds für das Gegenbild leugnet. Wir meinen, unter den verschiedenen Arten, wie in der irdischen Entwicklung der Zugehörigkeit zum Reich Gottes und des Lebens und Arbeitens darin ein Unterschied von *πρώτοι* und *ἔσχατοι* sich ergeben kann, sei doch auch die, daß infolge des zeitlichen prius und posterius der *vocatio* der eine mehr, der andere weniger leistet. Also nicht überhaupt und hauptsächlich oder gar ausschließlich will der Herr auf diesen Zeitunterschied hinweisen; aber die Form, in welcher das Gleichnis nach seinen Verhältnissen den Unterschied der Leistung und des Opfers durch den Zeitunterschied begründet, hat je nach den Umständen, dann und wann, allerdings auch eine Analogie in der Reichsgeschichte, und diese das eine und anderemal stattfindende Art, wie der Unterschied von ersten und letzten unter den Christen sich auch durch das zeitliche prius der *vocatio* begründet, ist ein Beispiel für diese Unterscheidung überhaupt, die aber für die Vergeltung nicht als zeitliche, sondern als sachliche in Betracht kommt. Es gibt, ist somit der Sinn des Gleichnisses, allerdings innerhalb der irdischen Entwicklung des Reiches Gottes einen Unterschied unter seinen Gliedern, wie er neben anderen Gründen auch durch das prius und posterius der *vocatio* herbeigeführt sein kann, aber besteht in einem plus und minus der Leistung, namentlich des für den Herrn gebrachten Opfers, und gibt daher innerhalb der irdischen Gemeinschaft des R. G. erste und letzte, solche, die jeis als erstberufene, jeis hauptsächlich als am meisten nach 19, 28 f. leistende ein prae vor andern haben, als *πρώτοι* anerkannt sind, die erste Rolle spielen u. dgl., und solche, die zurück- oder gar in letzter Reihe stehen, vielleicht von den ersten kaum noch als vollberechtigt anerkannt werden. Jene sollen aber ja nicht auf ihr Erstsein pochen; in der einstigen Vergeltung werden möglicherweise die Plätze geradezu umgetauscht. Weiter, glauben wir nun, braucht die eigentliche Deutung unseres Gleichnisses nicht zu gehen. Insbesondere also beschränken wir den eigentlichen Zweck desselben in der Beziehung, daß künftig letzte zu ersten, erste zu letzten werden, auf die Konstatierung des daß dieser Veränderung; ihr werdet, sagt der Herr warnend zu *πρώτοι*, es einst erleben, daß euch *ἔσχατοι* vorgezogen werden. Immerhin aber liegt

2) die Frage nach dem Warum? so nahe, daß man dem Reiz, auch hierauf eine Antwort im Gleichnis zu suchen, kaum widerstehen kann. Und die Andeutung einer Antwort auf diese Frage in demselben zu finden, ist in der That nicht schwer; sie kann teils in dem Unterschied, der in der Abmachung des Herrn mit den ersten Arbeitern gegenüber den spätern besteht, teils in der murrenden Rede des v. 11 f. auftretenden gegeben sein. In ersterer Beziehung ist ja klar, daß die v. 2 berufenen auf einen förmlichen Kontrakt, die v. 4 berufenen wenigstens auf eine ausdrückliche, wenn auch nicht bestimmt formulierte Lohnzusage hin, die v. 7 genannten aber ohne all das, im bloßen Vertrauen auf die Güte und Billigkeit des Herrn an die Arbeit gehen. Da liegt nun etwa die Vergleichung mit Röm. 4, 4. 5 — wie man ja überhaupt sagen kann, daß der Apostel Paulus in vielen Beziehungen die beste Illustration unseres Gleichnisses ist — sehr nahe, es ist der Unterschied der *ἐργαζόμενοι* und der *πιστεύοντες*, die ersteren erhalten ihren *μισθὸς κατ' ὀφειλῆμα*, bei den letzteren geht alles *κατὰ χάριν*, und die letzteren fahren damit besser als die ersteren. Und unstreitig ist der Unterschied zwischen Frommen, die sich in eine Art Kontraktverhältnis zum Herrn stellen und in dem ewigen Gut wesentlich das ihnen gebührende Äquivalent für gebrachte Opfer, Leistungen u. s. w. sehen — ohne damit gemeine Mietlinge zu sein —, und zwischen solchen, die rein nur von und auf Gnade leben, nicht bloß auf alttestament-

lich gearteter Stufe des christlichen Lebens vorhanden — vgl. z. B. wie die katholische Ethik mit ihrer Lehre vom meritum jene kontraktliche Anschauung in gewissem Sinn befördert —, sondern auch unter evangelisch Gesinnten gibt es, wie jeder erfahrene Seelsorger weiß, genug und zwar aufrichtig fromme und eifrig Gott dienende Leute, die mehr oder weniger jenen gesetzlichen Standpunkt einnehmen. Und besonders kommt hier der Unterschied des prius und posterius der vocatio und conversio in Betracht; ähnlich dem älteren Bruder Luk. 15 meinen Fromme, die von Kind auf ohne groben Fall dem Herrn treu geblieben sind, als *πρώτοι* auf erst später bekehrte *ἔσχατοι* herabzublicken zu dürfen. Und auch die Murrscene v. 11 ff. läßt sich hier gut verwenden; freilich nicht in dem Sinn, daß einst am Tag des Gerichts auch unter denen, die überhaupt den Denar empfangen d. h. das ewige Leben davontragen, Leute denkbar sind, welche solch unzufriedenen, selbstgerechten, lieblosen Sinn äußern, wohl aber in dem Sinn, daß das, was im Gleichnis von den Betreffenden am Abend bei der Löhnung ausgesprochen wird, im Gegenbild je und je von gesetzlich stehenden Frommen auf Erden beim Gedanken an das ewige Leben und ihre Stellung darin gegenüber von andern geäußert wird. Und für die Anwendung können wir ja gewiß auch den von Steinmeyer betonten Gedanken, daß selbst die prius vocati unter den Aposteln in Versuchung waren, über den Spätling Paulus und seine Gleichstellung zu murren, und daß Jesus indirekt vor solchen Gefahren warne, gelten lassen. — Aber mit alldem liegt doch keine so ganz kleine Inkonsequenz zwischen Bild und Gegenbild vor; und wie diesen Zug, die Murrscene, kann man doch auch jenen ersten Zug, den Unterschied in der Abmachung zwischen dem Herrn und den Arbeitern, nur mit allerhand Klauseln ins Gegenbild übertragen; eine wirkliche vocatio ins Reich Christi, welche bloße kontraktliche Abmachung zwischen dem Herrn und uns wäre, wobei also wohlgemerkt auch der vocans von vornherein gleichsam auf diesen Fuß sich stellte, gibt es denn doch eigentlich nicht. Es wird also nicht mehr der Deutung, sondern nur der Anwendung des Gleichnisses zu überlassen sein, diese Züge mit der nötigen Vorsicht hereinzubringen. Doch Eins scheint uns auch aus diesen Zügen gemäß dem Verhältnis zu 19, 27–30 wirklich unmittelbar in den Zweck des Gleichnisses aufgenommen werden zu müssen, nämlich die Warnung an Petrus und alle ähnlich stehende, das *εἰ ἄρα ἔσται ἡμῖν* betonende Nachfolger Christi: werdet doch nicht Leute, die sich zum Herrn auf den Fuß des Afförds oder Kontraktes stellen, am Ende gar lohnstüchtige Leute; je mehr ihr dies werdet, seid ihr in Gefahr, selbstgerechte, unzufriedene Leute, ja aus *πρώτοι ἔσχατοι* zu werden. Je weniger ihr Anspruch auf Lohn macht, desto größer wird der Lohn.

Meditation zu 19, 27–20, 16.

Zur Arbeit ist der Mensch auf Erden bestimmt, und jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert. Diese Ordnung bestätigt Jesus auch als gültig für das Gebiet seines Reiches; auch auf diesem haben wir zu arbeiten, und auch hier findet treue Arbeit ihren Lohn. Aber sehr oft ist die eigene Schätzung der Arbeit und die eigene Erwartung des Lohns eine ganz andere, als die unseres Arbeitgebers und Vergelters, Gottes. Wenn unser Evang. redet von Arbeit und Lohn im Dienst Gottes, so stellt es uns dabei zwei Wahrheiten vor: 1) Du bekommst deinen Lohn, aber 2) sieh zu, daß du nicht verrechnest. ad 1: a) Lohn wofür? 19, 27–29. Was von uns gefordert wird, ist negativ: Selbst- und Weltverleugnung, auch gegenüber dem Liebsten, sei's daß wir selbst uns von demselben, wenn es uns ein Hindernis zur Seligkeit ist, scheiden müssen (8, 22; 10, 37), sei's daß wir Verfolgung u. s. w. auch von den nächsten Angehörigen erleiden müssen (10, 35 f.); positiv: Nachfolge Christi, besonders im Dienst der Liebe u. s. w. b) Welcher Lohn und wann? Schon auf Erden erhalten Gläubige in der Gemeinschaft Jesu und der Brüder (vgl. den Vers von Novalis, s. o.) reichen Ersatz für alle Einbuße; aber der Abend, wo der Lohn ausgeteilt wird (20, 8), tritt erst mit der Wiederkunft Christi ein.

Unser Lohn ist das ewige Leben mit seiner unendlichen Fülle von Gütern, auch mit seinen Stufen von Herrlichkeit, die es ermöglichen, jedem ganz genau das Ihm gebührende zu teil werden zu lassen. — ad 2. a) Schon auf Erden gibt es Unterschiede von ersten und letzten, 19,30; 20,1—7. Teils nach der Zeit der Berufung, teils nach den verschiedenen Gaben und Aufgaben (cf. 13,23), teils besonders nach dem Grad und der Art, wie der eine und andere es sich hat Opfer kosten lassen, Jesu zu dienen, und gemäß alldem nach der Höhe seiner Leistung, ja auch nach dem inneren Wert steht der eine in der Gemeinschaft der Christen voran, der andere zurück, jener hat größere Geltung und Einfluß als dieser, und der Herr selbst gibt Männern wie den Aposteln besonders hohe Verheißungen. Aber b) die, welche etwa auf Erden von andern zu den ersten gerechnet werden oder sich selbst dazu zu rechnen geneigt sind, sollen ja nicht darauf pochen, auch drüben sicher die ersten zu sein, sowie umgekehrt die, welche auf Erden zu den letzten gehören, nicht verzagen sollen; 20,8—16. Jene werden leicht sich verrechnen. Einmal von Rechtsanspruch unsererseits ist keine Rede; zwar vergilt der Herr nach Gerechtigkeit; auch wer in gesetzlicher Weise auf Lohn ihm dient — wenn er anders wirklich ihm dient, erhält was ihm gebührt. Aber schon die Frage, was uns wohl gebühren wird, wenn's nach bloßer Gerechtigkeit einst zugeht, kann uns bedenklich machen. Noch mehr aber sollen wir doch erwägen, daß (20,15) nur des Herrn Gnadenwille entscheidet. Am besten fährt doch der, der nicht gleichsam einen Kontrakt mit dem Herrn macht, nicht in erster Linie fragt: was wird mir dafür? geschweige der in pharisäischer Weise sich ungut, unzufrieden vergleicht mit andern, etwa später erst bekehrten Sündern (vgl. Luf. 15) und darüber murrte, daß dieser und jener auch angenommen sei u. dgl., sondern der, welcher in bloßem Gehorsam und Vertrauen auf die Gnade des Herrn in den Weinberg geht; vgl. Paulus. Ein Muster, wie einer der „Ersten“ sich umgekehrt doch zu den „Letzten“ gerechnet hat, ist Luther, der mit Schächersgnade zufrieden sein wollte. Solche auf Gnade lebende Christen kommen in die engste Gemeinschaft mit dem Herrn, dem Sünderheiland, sie werden daher auch im ewigen Leben die Liebe und Herrlichkeit des Herrn am meisten erfahren dürfen. Also: arbeite wohl, aber vertrau nur auf die Gnade.

20, 17—34.

Inhaltsübersicht: Dritte Leidensankündigung (v. 17—19); Bitte der Mutter der Zebedaïden (v. 20. 21), Jesu Frage betreffend die Übernahme der Leidensstaupe und Hinweisung auf den Ratschluß seines Vaters in Hinsicht des Ehrenplatzes im Reich Gottes (v. 22. 23). Eröffnung an die Jünger, daß nur, wer nach Seinem Vorbild gedient habe, groß sein werde (v. 24—28). Die Heilung der zwei Blinden bei Jericho (v. 29—34).

Parallel sind zum ganzen Mark. 10, 32—52, zu v. 17—19 und 29—34 Luf. 18, 31—43, sachlich ähnlich mit v. 25 ff. Luf. 22, 24 ff.

B. 17. ἀναβαίνειν vgl. 19,1. — παρέλαβε καὶ ἰδίαν: daß die Eröffnung nur dem engern Kreis der Zwölfe gilt, ist hier und in den Parall. mehr als bei den beiden ersten Leidensankündigungen (16, 21; 17, 22) hervorgehoben; zugleich zeigt Mark. 10, 32, daß die ganze Art und Weise des Benehmens Jesu hier etwas

sonderlich feierliches und ernstes an sich gehabt hat. Dem Inhalt nach unterscheidet sich diese dritte Ankündigung von den beiden ersten bei allen drei Synopt. durch die nähere Bezeichnung der verschiedenen Arten von Leiden, die über den Menschensohn kommen (ἐμπαῖσαι u. s. w.), sowie Hervorhebung der Übergabe in der Heiden Hände, bei Luk. noch durch die speziellere Fassung des göttlichen δεῖ als Schrifterfüllung. — B. 20. τότε valde alieno tempore, Bengel; übrigens dient (cf. v. 22 f. u. 28) gerade diese Herrlichkeitsforderung der Jünger nur um so mehr dazu, die Leidensankündigung ins Licht zu stellen. — μήτηρ cf. 27, 56, wo die Par. Mark. 15, 40 den Namen Salome hat; nach Joh. 19, 25 wird dieselbe jetzt gewöhnlich für die Schwester der Mutter Jesu gehalten; jedenfalls gehörte sie zu den Frauen, die Jesum begleiteten und für ihn und seinen Haushalt sorgten. Daß sie aber hier als Mutter der Zebedaiden bezeichnet ist, hat seinen Grund darin, daß ihre Söhne und zwar unter diesem Namen bekannter waren, als sie selbst. — αἰτοῦσα. Daß μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς, sowie αἰτεῖσθαι v. 22 beweist, daß Mark. mit Recht die Bitte als die der Söhne selbst bezeichnet. — τι. Bengel: indefinite petit, ut solent qui repulsam agnoscunt non fore injustam, 1 reg. 2, 20. — B. 21. εἰπέ cf. 8, 8. — υἱοὶ μου. Bengel: nihil huc pertinebat necessitudo naturalis. — καθίσωσι κτλ. ruht sicher auf 19, 28, zusammen mit der sonstigen Bevorzugung des Jakobus und Johannes neben Petrus, s. z. 17, 1. Wenn nach 19, 28 die Zwölf auf Thronen um den Menschensohn her sitzen, notwendig aber zwei die Ehrenplätze rechts und links vom Herrn einnehmen müssen, so soll das letztere eben diesen Söhnen zukommen. Man sieht übrigens auch, wie wenig im Jüngerkreis die Verheißungen des Herrn an Petrus 16, 18 f. im Sinn des Primats verstanden worden waren; sonst wäre ja der Platz zur Rechten des Herrn gar nicht mehr frei gewesen. — B. 22. οὐκ οἴδατε τί (nicht ö): nescitis quid sit quod petitis; nach dem folgenden wissen sie teils nicht, von welch schweren Bedingungen die Erlangung solchen Ehrenplatzes abhängt, so daß sie eigentlich, wenn sie um diesen bitten, auch indirekt um Übernahme dieser Bedingungen, der schweren Opfer bitten, deren Leistung die Voraussetzung des Ehrenplatzes ist; teils wissen sie nicht, daß, auch die Erfüllung dieser Bedingung vorausgesetzt, nur des Vaters Ratschluß über die Stellung im Reich Gottes entscheidet, so daß sie also etwas wünschen, worauf man gar nicht in dieser Weise Anspruch erheben kann. — δυνάσθαι. Diese Frage soll zu gewissenhafter Selbstprüfung reizen, welche die eigene Kraft und Bereitwilligkeit zur Verfolgung des Wegs, der allein zu solchem Ziele führen kann, erwägt. — ποτήριον cf. 26, 39. Kelch, in welchem ein bitterer Trank enthalten ist, Bild des Leidens. Im Alten Testament ist nach richtiger Exegese schwerlich Ps. 116, 13 dasselbe Bild enthalten; wohl aber ist in gewissem Sinn der Kelch des Borns Gottes Jes. 51, 17 (cf. Ps. 60, 5) zu vergleichen. — δυνάμεθα naive, aber aufrichtig gemeinte Zuversichtlichkeit der Liebe zum Herrn (ὁ ἐγὼ μέλλω πίνειν), vgl. Petrus 26, 33. — B. 23. τὸ μὲν ποτήριον Ankündigung nicht gerade des Märtyrertodes, sondern überhaupt der Teilnahme an Jesu σταυρός. Man beachte die rückhaltlose Offenheit, womit Jesus den beiden dieses Schicksal als sicher ihrer wartend ankündigt. Übrigens liegt, wie immer bei μὲν — δέ, der Nachdruck der Rede auf dem zweiten Satz: so gewiß

ihr allerdings dieses Los haben, also diese *conditio s. q. n.* der Erhöhung zu meiner Rechten erfüllen werdet, so gewiß habt ihr damit noch keinen Rechtsanspruch hierauf, geschweige daß ich euch nach meinem Belieben hiemit lohnen könnte, nur mein Vater teilt diese Plätze nach seinem Ratsschluß aus. — *τὸ δὲ κατ'ἴσται.* Bengel: erunt ergo certo qui sedeant a dextris et sinistris Christi.

οὐκ ἐμὸν u. s. w. Man braucht sich nicht abzumühen, zu zeigen, wie die hierin liegende Beschränktheit der Macht Jesu mit Aussprüchen wie apoc. 3, 21, auch M. 28, 18 u. dgl. — cf. auch Luf. 22, 29 —, sodann die relative Gegenüberstellung Christi und seines Vaters mit Aussprüchen wie Joh. 10, 30; 17, 10 u. dgl. zu vereinen sei und dabei entweder den Unterschied der menschlichen und göttlichen Natur Christi (z. B. Luther Erl. 15 S. 421) oder der beiden status (so z. B. Bengel) beizuziehen. Jesus stellt hier nicht überhaupt das, was gleichsam seine Machtdomäne ist, dem gegenüber, was sein Vater sich vorbehalten hat (Weiß), sodaß jenes und dieses zwei separate Gebiete wären, wobei der Sohn in das letztere überhaupt nicht einzugreifen hätte. Schon die Ausdrucksweise ist ja nicht die: „nicht ich, sondern mein Vater gibt's“, vielmehr: „die Betreffenden sind nicht an mein von mir aus erfolgendes Geben, sondern an meines Vaters Bestimmung gewiesen“. Der Gegensatz, den Jesus im Auge hat, das, was er von sich negiert, ist ein *δοῦναι* seinerseits in der Art, wie sichs die Zebedaiden gedacht und für sich verlangt hatten, ein Geben aus Königswillkür oder gar Günstlingsberücksichtigung heraus. Das ist ausgeschlossen durch sein Untergeordnetsein unter den Vater und dessen Ratsschluß, der von sich aus allein entscheidet. Daß aber auch das, was der Vater beschlossen hat, durch ihn, den Mittler und künftigen Richter, sich effektuiert, das ist ein Punkt, der hier gar nicht in Frage kommt, mit dieser Äußerung Christi aber keineswegs ausgeschlossen ist.

οἷς ἡτοίμασται ὁ π. πατὴρ μου vgl. 25, 34; 1 Kor. 2, 9. *ἐτοιμάζειν* heißt nicht praedestinare, sondern „zubereiten“; das Objekt dieses Zubereitens ist bei dem verb. simpl. stets ein sächliches: nicht die Personen werden für dies und das Los, sondern letzteres für die ersteren zubereitet, zugerichtet; dagegen steht *προ-ετοιμάζειν* Röm. 9, 23 (anders Eph. 2, 10) mit persönlichem Objekt. Bei der ersteren, auch an unsrer Stelle vorliegenden Ausdrucksweise ist darüber gar nichts gesagt, warum und wie die betreffenden Personen solche geworden sind, resp. werden, denen dieses Los zubereitet, für welche dasselbe in Bereitschaft gesetzt ist; namentlich also nichts darüber, ob und inwieweit Gott dabei auch das eigene Verhalten derselben in Anschlag nimmt. Zudem handelt es sich an unsrer Stelle ja gar nicht um das Los des ewigen Lebens überhaupt, sondern innerhalb desselben um hervorragende Ehrenplätze; und es fehlt auch das 25, 34 hinzugesetzte *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Das alles, noch deutlicher das parallele kurze *ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται* Mark. 10, 40, zeigt doch deutlich, daß dies Wort Jesu keineswegs den Zweck hat, eine Belehrung über das Verhältnis der göttlichen Zuteilung des Lebens zum menschlichen Verhalten und zwar über den Ausschluß allen Einflusses des letzteren auf die erstere zu geben; vielmehr will er den Anspruch menschlichen Ehrgeizes und den Gedanken freier Günstlingswillkür von seiner Seite niederschlagen durch Hervorhebung der Einen Prärogative Gottes, der einerseits mit souveräner Macht und Gnade, andererseits sowohl (*πατὴρ μου*) mit der Liebe, die er als Vater zu Christo und dessen Angehörigen hat, als selbstverständlich mit Gerechtigkeit verfügt. Unsre Stelle gehört somit zu denjenigen, dem locus de praedestinatione wenigstens mittelbar zuzuteilenden neutest. Stellen, die, wenn sie dogmatisch verwendet werden wollen, noch

allerhand Ergänzungen aus der übrigen neutest. Lehre erfordern. Vgl. meinen Art. Prädest. in *PMG*² XII. — V. 24. ἡγανάκησαν die folg. Rede Jesu beweist, daß es nicht sittliche Entrüstung, hervorgehend aus reinerer Erkenntnis und reinerem Streben war, was die übrigen Jünger unwillig über die Zwei machte, sondern Eifersucht; sie wollten jeder selbst gern der erste sein; vgl. 18,1 ff.; Luk. 22,24 ff. — V. 25. οἱ ἄρχοντες τ. ἐθνῶν, ἐθνῇ die außerhalb des Reiches Gottes befindlichen Völker, nicht qua „Heiden“ im religiösen Sinn, sondern alle Völker qua einer andern Ordnung als der des N. G. folgend, Luther sachlich ganz richtig „die weltlichen Fürsten“. κατακυριεύουσι vgl. 1 Pet. 5,3. Der in dem Verb möglicherweise liegende Begriff „vergewaltigen“ ist von dem Zusammenhang nicht erfordert, es genügt das einfache „Herr sein über“. Der Sinn ist: auf weltlichem Gebiet ist es so und kann es nicht anders sein als so, daß ein Unterschied zwischen Regierenden und Regierten, Herrschern und Unterthanen stattfindet. In meinem Reiche aber (und auch das alttest. Reich strebte wenigstens etwas hievon an, Deut. 17,20), das nicht von dieser Welt ist (Joh. 18,36), gilt eine ganz andere Ordnung. Wohl wird es auch da einstens Leute geben, die zu meiner Rechten und Linken sitzen, μεγάλοι (v. 26 f.); aber dies teils nicht im Sinn des Herrschaft habens über die andern, teils nur auf dem Weg des Dienens erlangt — welche Vernichtung des Papats! cf. 23,8 ff.; vgl. Calvin, inst. IV 11, 8. 9. — V. 26. οὐχ οὕτως ἔσται; das Futurum bezieht sich, wie in den folg. Sätzen v. 26b und 27 auf die Zustände, die in der Gemeinde Christi auf Erden gelten werden, wenn sie anders eine normale Christuskirche sein soll. ἐν ὑμῖν heißt hier immer „in eurer Kreise“. — θέλω μέγας γενέσθαι, scil. einstens in meinem Reich (v. 21), μέγας cf. 5,19, ein Mann hervorragender Stellung, Würde und Herrlichkeit, vgl. zu 18,1 ff., auch 19,27 ff. u. 20,16. — ἔσται διάκονος: wer jenes einstige hohe Ziel erreichen will, der wird (das ist die selbstverständliche Voraussetzung, die bei einem solchen stets zutreffen wird) auf Erden seine Anwartschaft hierauf dadurch erweisen, daß er nicht nur nicht herrscht, sondern dienend sich unter die anderen hinuntergibt. — V. 27 Klimax gegenüber v. 26, der πρῶτος ist mehr als der μέγας, Große gibt's viele, Ersten nur Einen, also: und wer vollends gar der erste drüben sein (also etwa zu meiner Rechten sitzen) will, der wird euer δοῦλος sein; δοῦλος nicht gerade = Sklave, so daß eben das Sklavenverhältnis als solches betont wäre, wohl aber stärker als διάκονος, etwa: der auch den geringsten Dienstleistungen sich unterziehende, den eigenen Willen ganz den andern zu lieb opfernde Knecht. — Selbstverständlich ist das ethische Verhältnis zwischen ὁς ἂν θέλῃ u. ἰ. w. und ἔσται u. ἰ. w. nicht das, daß das der erste Seinwollen das sittliche Motiv des Werdens wie ein Knecht sein soll und darf; vielmehr erfolgt das letztere Handeln aus seinem eigenen inneren sittlichen Motiv, dem des Gehorsams gegen Christi Wort und Vorbild oder aus dem Drang des Geistes Christi, es darf aber dabei sich zur Ermunterung den hohen Preis, der am Ziele winkt, vorhalten und sich sagen: je ernster dein Dienen, desto höher dein Lohn; vgl. schon zu 5,12 u. 46. — V. 28.1) ὥσπερ

1) Zu diesem vielverhandelten Vers vgl. außer den Kommentaren besonders die Erörterungen

einfach = „wie“, beschreibt die Art und Weise, wie das *διάκονος* und *δοῦλος γενέσθαι* an dem Verfahren Christi sein maßgebendes Beispiel hat und nehmen kann. Und zwar wird die Absicht, mit welcher Christus *ἤλθε* (cf. 18, 11; 9, 13; 5, 17), negativ und positiv hervorgehoben, also die teleologische Bestimmtheit gezeigt, welche sein Berufswerk an sich trug. Auch das, was in den Finalinfinitiven gesagt ist, muß darauf, daß die *ὑμεῖς δοῦλοι* oder *διάκονοι* werden sollen, seine Beziehung haben; nicht bloß formaliter und ganz allgemein („nicht sich dienen lassen, sondern dienen“), sondern auch dem eigentlichen Inhalt nach soll das Lebenswerk der Jünger denselben Charakter an sich tragen, wie das des Meisters; auch von dem *διακονῆσαι καὶ δοῦναι τ. ψυχὴν* u. s. w. soll das, was überhaupt auf sie übertragen werden kann, von ihnen gelten, dienende Hingebung und priesterliches, sich selbst opferndes Eintreten für die anderen. Daß aber Jesu *ψυχὴ* in ganz anderer und höherer Weise ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* ist, als es je ein sonstiges Menschenleben sein kann, versteht sich von selbst; für die nähere Deutung dieses Wortes auf Jesum selbst ist also damit, daß wir es auch bis zu einem gewissen Grad auf die *ὑμεῖς* anwenden, kein Präjudiz geschaffen. Auch Johannes will (I, 3, 16) mit der Parallelisierung unserer Pflicht, das Leben für die Brüder zu lassen, mit dem Tod Christi gewiß nicht sagen, auch Jesus habe ganz nur in dem Sinn, wie wir es etwa können, sich zum *ἱλασμός* für die Welt (I, 2, 2) gegeben. — *καὶ* verbindet *διακονῆσαι* und *δοῦναι κτλ.* in dem Sinn, daß das letztere den spezifischen Höhepunkt oder das Thun bezeichnet, worin das erstere seine prägnante Spitze und charakteristischen Ausdruck fand. — *δοῦναι* u. s. w. Unter *ψυχὴ* ist natürlich das Leben verstanden, und *δοῦναι ψυχὴν* ist = das Leben, sc. im Tod her- oder hingeben, cf. *παράδιδόναι τ. ψ.* act. 15, 26, *διδόναι ἑαυτὸν* Gal. 1, 4; Tit. 2, 14; 1 Tim. 2, 6, auch vgl. *τὸ σῶμα ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* Luk. 22, 19; der Sache nach ist unser *διδόναι τ. ψ.* dasselbe wie das johanneische *τιθέναι τ. ψ.* Sodann *ἀντὶ* heißt nichts anders als „anstatt“ und besagt, daß A an die Stelle des B tritt, so daß das, was B thun, leisten, resp. erfahren, leiden sollte, von A übernommen, B davon los wird eben dadurch daß A gleichsam sein alter ego wird; vgl. Matth. 5, 38; 17, 27; Luk. 11, 11 [12, 3; 19, 44 *ἀνθ' ὧν*]; Joh. 1, 16; Röm. 12, 17; Hebr. 12, 2. 16. Unserer Stelle relativ am ähnlichsten ist 17, 27, wo dadurch, daß Petrus den Stater *ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ* gibt, die letzteren von der Schuld los sind. An unserer Stelle ist nun das, daß das *δοῦναι ψυχὴν* Mittel ist, um die *πολλοὶ* von etwas, was ihnen obliegt, resp. droht, los zu machen, noch besonders ausgedrückt durch *λύτρον*.

Dies Wort bedeutet im klass. Gebr. (cf. Cremer s. v.) das Lösungsmittel, besonders Lösegeld für Gefangene. Für die Gewinnung des Sinnes unseres Ausspruchs kommt nun in Betracht 1) was sonst das Neue Test. ähnliches an die Hand gibt: *λύτρον* selbst kommt außer d. Par. nicht vor, dagegen *ἀντίλυτρον* in einer Stelle, die, wie wir glauben, auf die unsere anspielt, 1 Tim. 2, 6: *ὁ θὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*; sodann ist beizuziehen das Verb *λυτροῦσθαι* = *λύειν διὰ λύτρου* Luk. 24, 21 (ganz alttestamentlich, LXX 3. B. Ps. 49, 8 für *ἡγῶ* durch ein *ἤγῶ* s. u.); Tit. 2, 14, wo dazu gesetzt ist *ἀπὸ πάσης ἀνομίας* und als positives Resultat bezeichnet *καθαρίσθ' ἑαυτῶ λαὸν περιούσιον*; hier erscheint also die Sünde als die Macht, die uns gefangen

bei Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung; Geß, Christi Person und Werk, auch Schmoller im Beweis des Glaubens 1883.

hielt und von der wir durch die Bezahlung des λύτρον von Seiten Christi frei wurden. Ähnlich 1 Pet. 1, 18, wo zugleich das τίμιον αἷμα als das λύτρον bezeichnet ist. Sodann vergleiche die Stellen, in welchen das Substantiv λύτρωσις = die durch die Bezahlung des λύτρον bewirkte Erlösung vorkommt, Luk. 1, 68; 2, 38; Hebr. 9, 12; in letzterer erscheint wieder das Blut als das Mittel zur Gewinnung dieser ewigen Erlösung. Die Frage nun aber: wem wird denn das Lösegeld bezahlt? paßt eigentlich zu sämtlichen Stellen, die wir genannt, gar nicht, wie sie denn auch in keiner beantwortet ist. Insbesondere ist also auch nirgends ausdrücklich Gott als derjenige bezeichnet, welchem das Lösegeld bezahlt werden muß. So ist denn auch zu der oben besprochenen Redensart δοῦναι ψυχὴν, δοῦναι ἑαυτὸν u. dgl. niemals τῷ θεῷ u. dgl. beigelegt; Eph. 5, 2 gehört τῷ θεῷ nicht zu παρέδωκε, sondern zu εἰς ὁσμὴν εὐωδίας. Die Frage, ob — besonders bei Paulus — sachlich doch die Anschauung vorliegt, Christus übergebe sich dem Vater — entweder dem zürnenden Gott (vgl. „Fluch“ Gal. 3, 13) als mit straffstellvertretendem Gericht zu belegendes Opfer, oder: dem den vollen Gehorsam heischenden als dem, der dies geleistet hat, diese Frage muß für die unmittelbare Exegese der Ausdrücke λύτρον u. s. w. für sich ganz beiseite gelassen werden. Diese Ausdrücke stehen immer mit der Bedeutung nur des Mittels zum Zweck und besagen, Christus, sein Leben, sein Blut u. s. w. sei das Mittel, um die Menschen von der Verderbensmacht, der sie verfallen waren, zu erlösen; in welcher Weise dieses Mittel dieses Resultat bewirkt, besagen diese Ausdrücke für sich nicht. Aber vielleicht enthalten 2) die entsprechenden Worte und Anschauungen im Alten Testament eine so klare und fixe Lehre in dieser Beziehung, daß man nicht anders urteilen kann als dahin, daß eben auch für Jesum und die Apostel dies die als selbstverständlich immer zu ergänzende Voraussetzung bildet. Hierbei lassen wir all die Stellen außer Betracht, in welchen nicht direkt die Anschauung des λύτρον vorliegt, selbst messianische Weissagungen, die wohl sachlich zu Grund liegen, wie nach Orelli¹⁾ hier besonders Jes. 53, 10. 11 יְשַׁעַם עֲשֵׂה דִּישָׁה, aber eben nicht ausdrücklich von λύτρον reden. LXX übersetzen mit λύτρον teils ἡξία und ἡγία, teils ἡξία; indem wir von den Stellen absehen, wo es sich um Lösegeld, Lösemittel in einem allgemeineren oder unbestimmteren Sinn handelt, fassen wir nur diejenigen ins Auge, wo Beziehungen auf Gott, resp. Sünde und Sündenfolge vorliegen. Daß nun ἡξία im Sinn von Sühne = Leistung gegenüber Gott, die, sei es thuen, sei es leiden, eine Sünde gut macht, sehr oft gebraucht wird, ist zweifellos. Aber ob man unserm λύτρον ohne weiteres all das, was ἡξία bedeuten kann, zuschreiben darf, ist die Frage. Es ist doch eigentümlich, daß da, wo dieser Sühnebegriff die Hauptrolle spielt, in den Opfergesetzen, die LXX nicht λύτρον, λυτροῦν u. s. w., sondern andere Wendungen gebrauchen, besonders ἐξίλασμός, ἐξίλασκεισθαι, aber auch καθαρισμός, ἀγιάζειν u. dgl. Die in den Opfergesetzen vorliegende Anschauung darf man also in unsern Ausdruck nicht, mindestens nicht unmittelbar hineinlegen. Aber dadurch wird die Sachlage nur einfacher und klarer, auch — so wie jetzt die herrschende Ansicht über die Opferidee ist — für eine der orthodoxen Anschauung verwandte Fassung günstiger. Zweifellos nämlich brauchen die LXX sonst λύτρον und zwar für ἡξία wie ἡξία oft an Stellen, wo es sich darum handelt, daß durch Bezahlung des λύτρον ein Gericht Gottes von dem Betreffenden abgelenkt wird.²⁾ Diese Anschauung liegt schon in der Bezeichnung des halben Schekel des Heiligtums vor Ex. 30, 11 ff., durch denselben wird man vor dem ἡξία bewahrt (vgl. dort v. 12: δώσουσιν ἕκαστος λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ κυρίῳ, „ἡξία ἡξία“ v. 15: ἐξίλασθαι περὶ τῶν ψυχῶν ἱμῶν, ἡξία ἡξία—ἡξία ἡξία; für die Bedeutung des ἡξία vgl. noch besonders Num. 8, 19; 16, 46, wo aber im Griech. nicht λύτρον); ferner Exod. 21, 30; Num. 35, 31, wo für zu bestrafende Verbrecher ein solches λύτρον teils angeordnet, teils abgelehnt wird. Interessant ist Ps. 49, 8, wo das durch ein ἡξία vollzogene ἡξία durch λυτροῦσθαι, das an Gott zu bezahlende ἡξία selbst aber durch ἐξίλασμα übersetzt und sehr zu beachten ist, daß — wie Ex. 30, 12 — der im N. T. nirgends direkt gegebene Dativ τῷ θεῷ (s. o.) hier ausdrücklich steht. Nach diesen Data wird man nicht umhin können, als die den neutestamentlichen Stellen zur Voraussetzung dienende alttestamentliche

¹⁾ Lutherische Zeitschrift 1884 Heft 6.

²⁾ Vgl. auch Weber, Zorn Gottes S. 244 ff.; ebenso meinen Artikel in PRG² XVII, S. 556 ff.

Anschauung in der That die zu bezeichnen, daß der, welcher ein *λύτρον* anstatt anderer bezahlt, diese von einem Gericht, dem sie verfallen sind, frei macht; die Macht, in deren Bann sie lagen (Tit. 2, 14; 1 Pet. 1, 18 die Sünde), erscheint als eine Verderbensmacht, in die sie kraft göttlich gerechten Gerichtsurteils hingegeben waren. Kommen wir auf unsere Stelle zurück, so wird die noch nicht behandelte grammatikalische Frage nun leicht zu beantworten sein, ob nämlich *ἀντι πολλῶν* bloß zu *δοῦναι* oder bloß zu *λύτρον* oder zum ganzen Ausdruck *δοῦναι ψ. λύτρ.* zu ziehen sei. Bloß zu *λύτρον* bezogen „Lösegeld anstatt vieler“ gibt keinen rechten Sinn, man müßte denn *ἀντι* = *ἐπὲρ* = pro „ein vielen zu gut kommenden Lösegeld“ fassen, was nicht möglich ist. Sodann wenn man es nur zu *δοῦναι* zieht, so ist die Anschauung diese: der Menschensohn gibt seine *ψ.* anstatt daß viele ihre *ψ.* geben. Dies ergibt aber nur dann einen hieher passenden Sinn, wenn die Anschauung die ist, was die vielen unfreiwillig, infolge göttlichen Gerichts thun mußten, die Seele hergeben = sterben, das thue der Menschensohn freiwillig und mit dem Resultat, daß er eben das Jene treffen sollende Todesgericht dadurch von ihnen nimmt. Denn ein anderes *δοῦναι* der *ψυχῇ* von seiten der vielen ist nicht denkbar; vollends so künstliche und unbestimmte Gedanken, wie Ritßschs, daß die *πολλοί* „eine Wertgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich und andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden“ passen gar nicht in den Mund Jesu gegenüber seinen Jüngern. Jesus und seine Apostel operierten wahrhaftig nicht mit solch mehr als abstrakten, nicht faßbaren Kategorien, sondern mit den klaren und konkreten Gedanken des N. T. Wenn nun aber nur das der Sinn der Stelle sein kann, daß Christus mit seinem Tod das Todesgericht, dem die vielen verfallen sind, abwendet, so paßt hiezu am besten die Beziehung des *ἀντι πολλ.* zur ganzen Redensart *δοῦναι ψυχὴν λύτρον* und der Sinn ist „der Menschensohn gibt seine Seele hin, sobald dadurch die vielen von der Schuldigkeit, ihre Seele zu geben d. h. den Tod zu erleiden, frei werden. Dazu stimmt auch besonders, was oben über *λύτρον* gesagt wurde, ebenso *ἀντι* 17, 27. Aber ob nun der von Jesu übernommene Tod, durch den als Lösegeld die vielen vom Todesgericht frei werden, selber auch für Jesum ein Gerichtstod ist, unmittelbares Erleiden des die *πολλοί* treffenden, resp. treffen sollenden göttlichen Strafgerichts, oder ob das sich in den Tod hingeben Jesu wesentlich als aktive sittliche Leistung in Betracht kommt, die ein Äquivalent für die von den *πολλοί* nicht gemachte Leistung und damit mittelbar die Abwehr ihres Todesgerichts ist, ob dogmatisch geredet in der mors vicaria die obedia passiva und zwar als Strafstellvertretung im strengsten Sinn oder die activa den eigentlichen Erlösungswert begründet, diese Frage läßt sich von unserer Stelle für sich aus nicht beantworten; nur so viel gibt der ganze Zusammenhang, daß das ethische Moment des Thuns Jesu, also die activa mindestens nicht zurückgestellt werden darf.

πολλῶν cf. 26, 28 ist nicht in dem Sinn statt *πάντες* gewählt, daß die Leistung Christi an und für sich ursprünglich, der Intention Christi nach nur vielen, also einem, wenn auch großem Teil der *πάντες* gelten würde, sei's daß man dies im Sinn calvinischer Prädestination, sei's im Sinn moderner Beschränkung des Werks Christi auf die Gemeinde verstehe; vielmehr ist *πολλοί* vom Resultat aus gewählt, die *πάντες* werden zu *πολλοί* dadurch, daß nur bei den Gläubigen die an sich allen geltende Erlösung ihre Frucht erreicht. Übrigens ruht dieses *πολλοί* wohl ursprünglich auf Jes. 53, 12, cf. Hebr. 9, 28. — B. 29. *ἀπὸ Τερεζιῶ* die Differenz dieser Stelle und Mark. 10, 46 von Luk. 18, 35 (*ἐγγίσειν εἰς Ἴ.*) ist nicht zu heben. Ebenso wenig B. 30 die Differenz zwischen Matth. einerseits, Mark. und Luk. andererseits betreffend die Zahl der Blinden. Sachlich hat ja die Ausgleichung keine Schwierigkeit, aber die beiden anderen haben eben nicht gewußt, daß es zwei Blinde waren. — *ὁ δὲ Σαυεῖδ* s. z. 9, 27. — B. 31. Aus irgend einem, uns nicht weiter bekannten Grund fand der *ὄχλος* in diesem lauten Begehren der Blinden entweder überhaupt eine Ungehörigkeit, ein sich vordrängen u. dgl. oder eine Störung

für Jesus in seiner eben vorliegenden Beschäftigung, sei es dem Lehrgespräch, sei es der Reise selbst. — B. 32. Die Blinden sollen ihre Not und indirekt ihren Glauben, daß er ihnen helfen werde, bekennen.

Meditation zu 20, 17—24

Jesus ist es besonders darum zu thun, seine Jünger über sein Leiden zu belehren und ihnen alle falschen Messiaserwartungen zu nehmen. Wie nötig das war, zeigt ihr Verhalten; noch unmittelbar nach der dritten Leidensankündigung tritt Ehrgeiz bei ihnen hervor; kein Wunder, daß der ins Leiden gehende Herr ihnen ein Rätsel ist (cf. Luk. 18, 34). Da haben die zwei Blinden, obgleich schwerlich tiefer in Jesu Lehre eingeweiht, doch von dem ins Leiden gehenden Herrn mehr Gewinn gehabt; Er, der selbst die größte Not vor sich hat, ist der Erretter in ihrer Not. Man sieht, wie Jesus auf dem Gang zum Leiden eben als der Heiland sich erweist, aber auch wie er von uns aufgenommen werden muß, mit dem sehnächtigen Ruf um Erbarmen. Der seinem Leiden entgegengehende Jesus 1) nicht verstanden von seinen ehrgeizigen Jüngern, 2) als Heiland erfahren von den seine Barmherzigkeit anrufenden Blinden. ad 1. Welcher Gegensatz zwischen Jesu Wort und Thun gegenüber dem seiner Jünger! a) Jesus kündigt v. 17—19 sein Leiden an und zwar ganz ins einzelne gehend, zeigt auch, warum es so sein müsse, v. 28. Sein ganzes Leben stellt er als einen der Menschheit gewidmeten Dienst dar, seinen Tod als ein für uns bezahltes Lösegeld. Auf wen sollte das nicht den tiefsten Eindruck machen, besonders in der Richtung, daß er angesichts dieses erniedrigten Herrn alle hohen Gedanken für sich aufgab? b) Aber (v. 20—24) selbst zwei der Lieblingsjünger, in ihrer Weise aber auch alle andern Apostel können die Erwartungen und Ansprüche auf hohe Stellung im Reich Gottes nicht lassen. Auch auf dem Gebiet des geistlichen Lebens macht sich Hochmut, Ehrgeiz, Eifersucht so oft geltend. Und daneben Selbstzuversicht: wie mancher traut sich zu — vielleicht in augenblicklicher Begeisterung der Liebe —, auch schwere Bedingungen, wie die Leidensstaufe, erfüllen zu können, ja gar will er sich auch das Schwerste eben nur deswegen gefallen lassen, daß er dann ja sicheres Anrecht auf hohen Lohn habe. c) Es fehlt eben leider auch bei Jüngern Jesu so oft (v. 25—27) die richtige Einsicht in das Wesen des Reiches Gottes im Unterschied von anderen Reichen; in jenem ist nur der der größte, der am selbstverleugnendsten dient. Je weniger dieser Sinn vorhanden ist, um so weniger darf man auf Ehre bei Gott hoffen; um so weniger hat auch ein solcher Mensch Verständnis Jesu selber. — ad 2, v. 29—34. a) Jesum versteht der am besten, der in Not ist und einen Heiland braucht. Dies in verschiedenen Stufen. Die Blinden waren sonst sehr hinter den Jüngern zurück an Erkenntnis, überhaupt geistlichem Leben; aber auch ein auf niedrigerer Stufe stehender kann dem Wesen nach, in der Hauptsache richtiger stehen, als (wär's auch nur zeitweise) ein weiter vorangeschrittener. Auch für den reifsten Christen ist (vgl. wie das Luther immer betont) dies das ein und alles: einen Heiland brauche ich für all mein Elend; und nach dem sollen und dürfen wir, unbeirrt auch durch uns stören wollende Menschen, wie die Blinden, schreien. Gerade

der ins Leiden gehende Jesus ist ja nur dann recht erkannt, wenn man ihn als Heiland der Elenden erkennt. b) Wer nun demütig glaubend zu ihm sich wendet, erfährt auch seine Heilandsliebe — vgl. wie schnell er zu helfen bereit ist — und seine Hilfe selber, geistlich — beachte wie er mit der ihm eigenen Methode die Blinden zuerst zum Bekenntnis des Elends und des Glaubens bringt, v. 32 — und leiblich, zeitlich und ewig.

Kapitel 21.

21, 1—11.

Inhaltsübersicht: Einzug in Jerusalem: Der Befehl, betreffend die Eselin (v. 1—3). Deutung des M. auf Sach. 9 (v. 4. 5). Ausführung jenes Befehls durch die Jünger (v. 6. 7). Empfang des Einziehenden von Seite des Volks (v. 8. 9). Die Gespräche in der Stadt über Jesum (v. 10. 11).

Parallel sind Mark. 11, 1 ff., Luk. 19, 29 ff., Joh. 12, 12 ff. Die wichtigsten Differenzen vgl. zu εἰς Βηθφαγή v. 1, dann zu v. 4 u. 5, endlich f. zu 26, 6 ff.

B. 1. ἤλθον εἰς Βηθφ. εἰς τὸ ὄρος: Eine genauere Bestimmung der Lage von Bethphage ist nicht möglich. Es lag wohl (vgl. Riehm S. 183) näher als Bethanien bei Jerusalem, sei's auf dem Ölberg (so die altchristl. Tradition, cf. Luk. 19, 37), sei's in dem Sattel zwischen Ölberg und Argernisberg, da wo Jerus. zuerst sichtbar wird. Der Ölberg, $\frac{1}{4}$ Stunde von der Stadt gegen Osten, durch das Kidronthal von derselben getrennt, war schon für den Ahnen des Messias eine Stätte tiefer Demütigung gewesen, 2 Sam. 15, 30; für Jesum wurde das an seinem Fuß gelegene Gethsemane der Ort heftesten Kampfes; an unsrer Stelle ist der Berg eine Stätte der Offenbarung seiner Herrlichkeit, wie er dann die der Himmelfahrt wurde Luk. 24, 50; act. 1, 12. Unser Evang. nun versteht mit ἤλθον εἰς B. sicher „sie kamen an B. hin“, denn die in v. 2 genannte, noch vor Jesu liegende κώμη kann nur Bethphage sein. Dann aber geht unsere Stelle zwar mit Joh. 12, 1. 12 zusammen, wo Jesus Bethanien ebenfalls im Rücken hat, kaum aber mit Mark. 11, 1 und Luk. 19, 29 εἰς Βηθφαγή καὶ (diese Worte bei Mark. zu streichen ist nicht berechtigt) Βηθανίαν; bei den beiden letzteren Ev. ist eine Ungenauigkeit, resp. Irrtum betreffend die Lokalitätsverhältnisse anzunehmen. — τότε non prius, Bengel. Jesus sieht den Moment einer feierlichen Deklaration seiner Messiaswürde gekommen; jetzt wo die letzte Entscheidung naht, muß er sowohl den Jüngern als dem Volk, ja auch den Feinden gegenüber die Rücksichten fallen lassen, die ihn früher bewogen hatten, seine Messianität geheim zu halten und namentlich seine Festreisen nach Jerusalem möglichst in der Stille zu machen, cf. 16, 20. Die Freunde sollen nun zweifellose, sie auch in der Not aufrecht haltende Gewißheit haben, die Feinde sollen ἀναπολόγητοι sein. Besonders zu beachten ist, daß durchaus Jesus selbst die Initiative zu dem nun folgenden feierlichen Einzug ergreift; er will als Messias-König auftreten; seine rettende Liebe macht den letzten Ansturm auf das Herz des Volkes, ob es ihn anerkenne. — B. 2. εὐθὺς, ebenso v. 3: omnia facilia domino, Bengel. Der Eindruck dieses εὐθὺς ist der: alles wartet schon auf den Herrn, steht zu seinem Dienst bereit; cf. 26, 18. εὐρήσετε u. s. w.; sicher liegt hier ein über das ge-

wöhnliche menschliche Maß hinausgehendes Wissen Jesu vor, denn die Annahme einer förmlichen Verabredung zwischen ihm und dem Betreffenden widerspricht dem Eindruck des Textes, besonders v. 3, sowie der Art, wie Jesus überhaupt in den Fällen, wo es um irdische Bedürfnisse sich handelt, verfährt, vgl. auch Joh. 12, 14 εἰπὼν ὀνόματι. Andererseits aber darf man das Wunderbare nicht übertreiben; offenbar hat Bengel Recht: Jesu dediti erant quorum erat asina, der Besitzer des Esels gehörte zu seinen Jüngern, und nicht göttliche Allwissenheit und Allmacht ist es, mit der hier Jesus verfährt, sondern die Hoheit des κύριος (v. 3) gegenüber seinen Anhängern, welche weiß, daß ihm auch deren Eigentum zur Verfügung steht; vgl. Rösgen: „Requisition nach Königs Art.“ Daß er aber weiß, daß jetzt gerade diese Tiere von Jüngern bereit stehen, das ist ganz ähnlich, wie 17, 27 zu erklären, es ist göttlich gewirkte Gewißheit der Glaubensintuition. — ὄνον κ. πῶλον, ebenso v. 5 u. 7, bei Mark. und Luk. bloß πῶλον, bei Joh. ὀνάριον; weiteres hierüber s. z. v. 5. — B. 3. ὁ κύριος s. z. 8, 2, hier die einzige Stelle bei den Synopt., wo dieser Titel ohne Zusatz von Genetiv u. dgl. (κρ. ὑμῶν) im Mund Jesu von sich selbst vorkommt. Im Zusammenhang ist zugleich der Sinn: eben als Herr und zu einem Thun, worin er jetzt als solcher sich offenbart, braucht er die Tiere. — εὐθὺς von multis verbis erit opus vobis, Bengel. — B. 4 u. 5 s. Sach. 9, 9; das Citat nur bei Matth. (u. Joh.), vgl. Einl. § 2. Ob die Einleitung εἰπάτε u. s. w. förmliches Citat aus Jes. 62, 11 und mit Bewußtsein zusammengenommen mit Sach. 1. c. ist oder ob unfreiwillige Berührung, kann dahingestellt bleiben. Bei Sacharja handelt es sich um den in seine Hauptstadt einziehenden Messiaskönig, dieser יְהוָה יֵשׁוּעַ, ἔρχεται σοι = kommt dir zu gut oder noch korrekter: sein Kommen gilt dir; und zwar kommt er (bei Sach.) als ein gerechter und siegbegabter. Diese beiden Prädikate fehlen in unsrem Citat; ob absichtlich, um gegenüber dem Hoheitsbild bei Sach. den Charakter des Reichs Jesu als nicht von dieser Welt hervortreten zu lassen (Rösgen), sei dahingestellt. Dagegen entspricht das Folgende ziemlich dem Hebr., resp. der LXX, die יָרֵב mit πρᾶνς, also = יָרֵב wie so oft nimmt (und zwar hier mit Recht); sodann heißt es: יָרֵב עַל-הַמִּדְבָּר יָרֵב עַל-הַמִּדְבָּר. Die Nebeneinanderstellung von „Esel“ und „Eselsfüllen“ ist nach dem Gesetz des Parallelismus zu erklären: das Eselsfüllen ist eben der Esel, auf dem er reitet. Und auch an unsrer Stelle, von unsrem Evang. ist die Sache nicht anders gemeint. Wenn z. B. Weiß sagt, Matth. habe das καὶ nicht epezegetisch verstanden, sondern Sach. mißverstanden d. h. seinen Ausspruch in der That auf zwei Esel bezogen, so hat diese Ansicht nur dann einen Sinn, wenn man auch den Matth. meinen und sagen läßt, Jesus sei in der That auf den beiden Tieren geritten.¹⁾ Nein, Jesus ist nach Matth. auf dem Eselsfüllen geritten, aber die Eselsmutter lief neben her. Also allerdings, das sagt Matth. zweifellos, daß zwei Tiere bei dem Einzug Jesu zu Gebot standen (vgl. v. 7). Und dieser historische Hergang,

¹⁾ Nur das halten wir etwa für möglich (mehr nicht), daß der amanuensis des Matth. (s. Einl. § 4, a) von dem Punkt aus, daß Matth. selbst allen Nachdruck auf die Weissagung des Sach. und deren Erfüllung legte, in dem Bestreben, dies ja genau darzustellen, sich nicht ganz korrekt ausdrückte.

die Berührung des Umstands, daß hier wirklich zwei Tiere sind, mit dem Wort der Weissagung, welches nur in oratorischer Redefigur zwei Tiere nennt, soll nach göttlicher Absicht auf diese Weissagung aufmerksam, ihre Erfüllung besonders deutlich machen; vgl. die Bem. zu 2, 5. Was aber die Bedeutung des Esels als Reittiers betrifft, so ist er gegenüber dem Rosß das Reittier des Friedens, nicht weil er selbst ein friedlicheres Tier wäre als das Pferd, sondern weil der Esel, der in alten Zeiten bei den Juden überhaupt das Reittier war (jud. 5, 10; Num. 22, 21 u. a.), später vom Maultier (z. B. 2 Sam. 13, 29), in nachsalomonischer Zeit vom Pferd verdrängt, wegen seines langsameren Gangs und, was wenigstens bei der Eselin der Fall, wegen des sanfteren Trabs noch beliebtes Reittier im Frieden blieb. Somit als Friedenskönig tritt so der Messias auf; s. bei Sacharia den Fortgang der Weissagung v. 10. Von Niedrigkeit (so auch noch Keil, Nösgen) ist keine Rede. Gut Bengel: *equus jumentum bellicum, quo non usus est rex pacis*. Aber beachte den Zusatz: *olim utetur*, ap. 19, 11. — V. 6 u. 7. Sofortiger Gehorsam der Jünger; genaues Eintreffen der Ankündigung Jesu, letzteres bei Mk. und Luk. im einzelnen geschildert. — *ἐπ' αὐτῶν* auf beide Tiere, weil sie nicht wußten, welches Jesus benützen wollte. — *ἐπάνω αὐτῶν* geht auf *ἡματία*. — V. 8 u. 9. Bei der Schilderung des Empfangs von seiten des Volks läßt Matth. (auch Mk.) den Unterschied der verschiedenen Teile desselben nicht so hervortreten, wie Luk. 19, 36 f.; nach letzterem sind die in v. 8 handelnden diejenigen, welche Jesu ferner stehen, die v. 9 rufenden die Menge der Jünger, welche (vgl. Joh. 12, 17) ausgehend, von dem Preis des Großen, was J. gethan, ihn als Messias proklamieren. — *ὁ πλεῖστος ὄχλος* *populus qui plurimus erat*, Bengel. — *ἐστρωσαν* u. s. w. cf. 2 reg. 9, 13. Die Kleider sollen Teppiche ersetzen. Auch die Zweige (Palmzweige nur bei Joh. ausdrücklich genannt, vgl. nachher) sollen dazu dienen, den Weg sauberer zu machen, ihm ein festliches Aussehen zu geben. Etwas anders liegt Joh. 12, 13 (cf. Nebe) die Sache, vgl. 1 Makk. 13, 37, 51, auch (bei Laubbütten) Lev. 23, 40; Neh. 8, 15 (bei Tempelweihe); 2 Makk. 10, 7, hier handelt es sich um fröhliches Schwenken von Palmzweigen. An die Bedeutung der Palmzweige aber als Schmuck des Siegers, des Triumphators u. dgl. zu erinnern, liegt auch bei Joh. kein Grund vor. — Die Worte, mit welchen die Menge Jesum begrüßt, sind — außer *τῷ νίῳ Δαυὶδ* und dem Schluß *ὡσαννὰ ἐν τ. ὑψίστοις* — aus Ps. 118, 25, 26 und ohne Zweifel vom Volk selbst mit Bewußtsein und Absicht als diese Psalmworte gebraucht. Nicht bloß waren diese Worte dem Volk von festlichem Gebrauch, von Höhepunkten seines religiösen Volksbewußtseins her geläufig: Ps. 118 bildet den Schluß des großen Hallel (Ps. 113–118), das am Passah (s. zu 26, 26 ff.) gesungen wurde; auch erinnert man daran, daß die beim Umzug um den Altar an Laubbütten verwendeten Zweige (Zulab) Hosannoth genannt wurden. Vielmehr auch die direkt messianische Verwendung des Ps. war nicht ungewöhnlich, und so begrüßt Israel hier Jesum als den Messias, den Davidssohn (vgl. zu 9, 27), welcher als Erlöser in der Reichshauptstadt einzieht, seinem Volk das neue, vollendete Passah bringend. — *ὡς*. *τῷ* der Dativ kann (so z. B. Weiß) von dem in Hosanna enthaltenen „hilf“ (o Gott) abhängig gedacht werden: hilf dem S. D. Besser aber

scheint bei diesem zu einem absolut stehenden Ausruf gewordenen Hosanna die Fassung: Hosanna rufen wir dem S. D. entgegen, Delitzsch zu Ps. 118: ein god save the king dem S. D. — εὐλογημένος ᾧ, gesegnet sc. vom Herrn sei. — ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου ziehen wir zusammen, wie es auch im Ps. 118 ebenere Konstruktion ist "וַיִּבְרַח אֲבָרָהָם אֲחֵרָהָם אֲבָרָהָם zusammen, als אֲבָרָהָם für sich zu nehmen (Del. „der ersohnte Festgast“), wobei dann an unserer Stelle ὁ ἐρχόμενος wie 11,3 in katechistischem Sinn = der Messias zu verstehen und ἐν ὀνόμ. κυρ. zu εὐλογημένος zu ziehen wäre „gepriesen von uns in J. Namen“ = wir wünschen ihm Heil unter Anrufung J. Vielmehr: gesegnet von J. sei Er, der in Seinem Namen, Auftrag als sein Stellvertreter und Heilsträger kommt. — ὥσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις בְּמִדְבָּרָא דְּחִי-יְהוּדָה nach den Einen: hilf du, Heil gib du in der Höhe des Himmels und laß es von da auf den Messias kommen (Weiß), resp.: hilf du, der du in der Höhe wohnest (Bengel u. a.); nach den andern: Hosanna erschalle in der Höhe, bei den Engeln (Fritzsche), resp.: unser Hos. werde im Himmel, von Gott ratifiziert (de Wette). Da Hosanna seine direkt anredende Bedeutung verloren hat, so scheint uns die zweite Fassung und zwar in der Form „Hos. erschalle in der Höhe“ vorzuziehen. — B. 10. ἐσεῖσθῃ kam in große Aufregung, so, daß jedermann sich nach dem erkundigte, welcher die Ursache solcher Unruhe war. — B. 11. ὄχλοι s. v. 9, die mit Jesu kommenden, sozusagen für ihn Propaganda machenden Scharen. — ὁ προφήτης cf. 13,57; Luk. 7,16; 13,33; 24,19; Joh. 6,14; 7,40. Daß die Leute, aus deren Mitte doch der Messiasruf v. 9 erschollen war, Jesum nicht als Messias bezeichnen, hat seinen Grund darin, daß die Frage τίς u. s. w. nicht nach der Würde geht, die ihm jetzt zuerkannt werden soll, sondern nach der Person, welcher sie, die antwortenden, diese Würde zuerkennen; also können sie außer Namen und Herkunft nur noch den Charakter (ὁ προφήτης) nennen, der ihm zweifellos gehörte und längst von jedermann zuerkannt war.

Meditation zu 21, 1–11.

Ganz anders als bei seinen früheren Besuchen in Jerusalem zieht diesmal Jesus ein, als König mit großem Gefolge, festlich vom Volk empfangen; aber das Heilandsinteresse treibt ihn, es ist der letzte Versuch, sein Volk zu retten. Als König und Heiland will er auch bei uns Einzug halten; besonders beim Beginn eines neuen Kirchenjahres gilt's auch bei uns festlichen Empfang des Herrn; aber wenn nicht dem Hosanna das Kreuzige folgen soll, müssen wir bedenken, wer Er ist und wie er würdig empfangen wird. Sieh, dein König kommt zu dir; 1) wer ist dieser König der Ehren? 2) Wie soll ich Ihn empfangen? ad 1, vgl. v. 1–5, auch 10 u. 11. 1) Was bedeutete für die Juden das Prophetenwort „sieh dein König“ u. s. w., der Königsjubiläum, der hier sich erhob? Erlösung von der Fremdherrschaft, das messianische Reich mit all seiner Herrlichkeit nach den Verheißungen. So mußte dieses Wort zünden. 2) Aber haben sie sich nicht getäuscht und täuschen nicht heute noch alle sich, welchen Jesus als Messias im Sinn des N. T. ansehen? In der That, ein Messias nach des Volks Israel Sinn war er nicht, er hat kein irdisches herrliches Gottesreich aufgerichtet, und wir wollen das

ja nicht von ihm erwarten, nicht ein Allerweltschristentum aufrichten, nicht mit der Welt, Weltkultur, weltlichen Mächten irgendwelcher Art Kompromisse schließen u. s. w., sondern festhalten, daß sein Reich nicht von dieser Welt, sondern ein Kreuzreich ist. Aber 3) er ist doch der König der Ehren; auch äußerlich wird er das zeigen einstens, wenn er seinen Einzug hält in der Herrlichkeit seines Vaters, und hierauf soll jeder Advent hinausweisen; und jetzt ist es der Friedenskönig, der mit Wort und Sakrament einzieht im Namen des Herrn, welcher nicht bloß wie ein Prophet (v. 11), sondern als hohepriesterlicher Sühner und königlicher Überwinder der Sünde in uns und um uns (im häuslichen und sozialen Leben) uns hineinhilft in Gottes Reich. Wie nötig dies, wenn wir an all den Unfrieden auf Erden denken. Gottlob: wo Jesus ist, ist Friede und Liebe. — ad 2, vgl. v. 6—9. 1) Das Volk empfängt Jesum mit festlichem Jubel, ihm als König huldigend. Nun ist das jedenfalls besser, als Gleichgültigkeit und Stumpfheit. Auch christliche Festtage mit ihrer hohen Feier sind etwas Gott wohlgefälliges. Aber freilich die lauteste Freude ist nicht die tiefste; je mehr Spektakel ist in christlichem Wesen, um so bedenklicher steht es. Ein für das moderne Christentum besonders zu beherzigender Punkt. 2) Die Jünger zeigen, was noch wichtiger ist, als Festfreude, nämlich prompter und pünktlicher Gehorsam gegen des Herrn Anweisung; sodann am Evangelisten Matthäus, der ja auch unter den Jüngern war, sehen wir: achten auf das alttestamentliche Wort, in diesem Forschen und seine Erfüllung in Christo glauben und erkennen ist von großer Bedeutung. 3) Jünger und Volk zusammen rufen: Hosanna u. s. w. Mit Gebet „Herr hilf“ und Preis Gottes begrüßen sie den Herrn; das beides ziemt sich uns, namentlich auch das „o Herr hilf“ beim Beginn eines neuen Kirchenjahrs, ob man nun an die einzelnen oder an die ganze Kirche denkt. Das „Hosanna in der Höhe“ aber erinnert uns darin, daß es eine Himmel und Erde, Menschen- und Engelwelt umfassende Gemeinde ist, in der jetzt und ewig Ihm das Halleluja angestimmt wird.

21, 12—22.

Inhaltsübersicht: Tempelreinigung (v. 12. 13) und Wunderthaten im Tempel (v. 14). Gespräch mit den Schriftgelehrten hierüber (v. 15. 16). Verfluchung des Feigenbaums (v. 17—19). Rede zu den Jüngern über die Macht des Glaubens (v. 20—22).

Verhältnis zu den andern Evang.: Mark. 11, 11 ff. hat alles, was Matth. gibt, außer v. 14—16, sodann ist die Reihenfolge bei Mark. die, daß zuerst und zwar als *ἐπ' αὐτόν* erfolgt, die Verfluchung des Feigenbaums, dann die Tempelreinigung, hierauf erzählt wird, wie die Jünger das Resultat der Verfluchung sehen und nun das bei uns v. 20 ff. berichtete Gespräch sich anschließt. Lukas hat 19, 45 ff. nur die Tempelreinigung, außerdem 19, 39. 40 etwas sachlich mit Matth. v. 15 f. verwandtes, 19, 47. 48 eine Parallele zu Mark. 11, 18. Die bei Johannes 2, 13 ff. erzählte Tempelreinigung mit der von den Synoptikern hier berichteten zu identifizieren (so selbst Wich.) ist unmöglich; es müssen zwei derartige Handlungen Jesu, die eine am Beginn, die andere am Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit angenommen werden. Und es ist nicht einzusehen, was gegen Bengels einfache Bemerkung redierant profani sprechen soll.¹⁾

¹⁾ Gegenüber der früheren Ansicht der die beiden Reinigungen vereinerleidenden Kritik, welche die synoptische Verlegung der Tempelreinigung an den Schluß des Lebens Jesu der johan-

B. 12. *ἱερὸν*. In dem Vorhof der Heiden wurden teils Opfertiere und sonstige Bedürfnisse zum Opfer feilgeboten, teils das andere Geld in die zur Tempelsteuer nötige Doppeldrachme (s. z. 17, 24) umgewechselt. *τοῦ θεοῦ* ist nach *ABL* zu streichen; wenn es gelesen wird (Tisch., Gebh.), so ist anzunehmen, daß es auf den Gegensatz der Bestimmung und der faktischen Benützung des Heiligtums noch mehr aufmerksam machen soll, als *ἱερὸν* an sich es thut. — *ἐξέβαλε* Jesus tritt hier als Zelot (Joh. 2, 17) auf; nach 3, 12 gehört zum Messias auch, daß er seine Tenne segt. Die Betreffenden lassen sich sein Einschreiten wohl teils deswegen gefallen, weil durch Vorgänge wie Num. 25 (Pinehas), auch ähnliches aus der Geschichte des Elia den Zeloten eine Art heiligen Rechtes zuerkannt war, teils weil Jesus so eben seinen Messiaseneinzug gehalten hatte und der Eindruck hievon noch nachwirkte, teils und hauptsächlich weil der unmittelbare Eindruck dieses Verfahrens dieser Persönlichkeit auf Herz und Gewissen ein unüberwindlicher war. — **B. 13.** *γέγραπται* Jes. 56, 7, *σπῆλαιον ληστῶν* nach Jerem. 7, 11. Mark. gibt aus der ersteren Stelle auch das *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* wieder, was gerade hier, wo es um den Vorhof der Heiden sich handelt, sehr gut paßt: auch die Heiden sollen hier anbeten können, und dieses Recht ist zudem eine Verheißung für ihre künftige Annahme. Aber Jesus beschränkt sich nicht auf diese Bestimmung des Vorhofs, er redet vom ganzen *οἶκός μου*: auch die Juden waren durch dieses unheilige Treiben gehindert, Gott mit dem rechten Sinn, in ernster Sammlung anzubeten. Überhaupt herrschte so an dem Ort, wo heilige Scheu vor den Heiligen allem den Stempel aufdrücken soll, profanes Treiben: diese Leute (*οὗτοι* auf die *αὐτοῖς*, die *πολοῦντες* u. s. w. zurückweisend) machen den Tempel zu einer spelunca latronum; hiebei ist nicht an spezielle Sünden, wie Ausbeutung der Leute beim Verkauf und Geldwechsel (so de Wette, Weiß u. a.) oder geistliche Beraubung an der Seelen Seligkeit zu denken, sondern „Räuberhöhle“ ist drastischer Ausdruck für einen locus qui omnes improbos et omnia profana admittit, Bengel. — **B. 14.** Ergreifend schön und einfach tritt neben die Scene heiligen Zorns die Scene liebevollen Erbarmens, Bengel: verus templi usus. — **B. 15.** *θαυμάσια* verwunderliche Handlungen, die Tempelreinigung und die Wunderthaten. — *ἡγανάκησαν*, die hohe Autorität, womit Jesus auftritt, erregt ihren Ärger, der aus Neid und einer gewissen Beängstigung zusammengesetzt war; dem geben sie Jesu selbst gegenüber Ausdruck, indem sie ihn an dem Punkt angreifen, wo er am ehesten eine Handhabe zum Tadel bot, nämlich — **B. 16:** *ἀκούεις* u. s. w.; hörst du? seil. und duldest es? Darin liegt einmal: das ist doch auch ein Unfug, ein Spektakel, den du am heiligen Ort nicht dulden solltest. Sodann (cf. Luk. 19, 39): du willst doch nicht im Ernst dich als Messias begrüßen lassen wollen, vollends von kleinen Kindern, deren Huldigung ja auch freilich eine wohlfeile ist. — *οὐδέποτε ἀρέγνωτε*, Ps. 8, 3. Wie immer ist die Schrift die Waffe, mit der Jesus kämpft (cf. zu 4, 4 ff.). Nach der Psalmstelle bereitet sich Gott ein *ἰσ*, eine Macht, einen Trutz gegenüber

neischen an den Anfang vorzog (so auch Wich.), wird jetzt wieder (Weiß L. 3. I 386 f., Beyschlag II S. 146) die Bevorzugung Johannis beliebt.

den Feinden durch die Stimme der Kinder, sei's daß daran gedacht ist, ihr Lallen an sich zeuge von seiner Gottesmacht und dem Gottesbild, das sie an sich tragen, sei's daß die Kinder geradezu als Loblieder darbringend vorgestellt sind; die LXX übersetzen $\alpha\iota\upsilon\omicron\nu$ mit $\alpha\iota\upsilon\omicron\nu$. Nun, will Jesus sagen, ihr sehet an meiner Begrüßung als Messias durch die Kinder einen Unfug? Beweist nicht diese Psalmstelle, daß, was — selbstverständlich aus unmittelbarem, Gott wenigstens nicht zuwiderlaufenden Trieb heraus, Bengel: *apertum os divinitus habent* — Kindermund aussagt, Gott lieb und von ihm als zu seiner Ehre dienend anerkannt ist? Als solches Lob Gottes nehme auch ich dieses Kinderzeugnis von mir an, und so soll's auch gelten bleiben. Mit Rössgen in der Übertragung der auf Gott bezüglichen Psalmworte auf sich selbst einen Beweis dafür zu sehen, daß J. sich als den zu seinem Tempel gekommenen Jehovah hinstelle, ist exegetisch nicht direkt berechtigt, wohl aber für die Anwendung (s. u.) gut zu verwenden. — B. 17. $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\iota\pi\omega\nu$. Rössgen nicht übel: er läßt sie, wie ein Herrscher ungeziemende Beschwerdeführer, stehen. — *Βη-θανίαν* s. 3. v. 1. — B. 18. $\epsilon\pi\epsilon\iota\nu\alpha\sigma\epsilon$ rex ille gloriae v. s., maxima humanitatis et deitatis indicia uno tempore edere solitus est, Joh. 11, 35. 40, Bengel. Warum es aber sehr unwahrscheinlich sein soll, daß Jesus hungrig von seinen Gastfreunden in Bethanien weggegangen sei (Beyschlag L. J. I S. 375 —, zudem welch kleinliche Geschichtsschreibung!) ist nicht einzusehen. — B. 19. $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ ebendeshwegen um so mehr in die Augen fallend, aber auch um so unentbehrlicher für den Hungernden. — $\eta\lambda\theta\epsilon\nu \epsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\eta\nu$ teils weil sein Weg ihn dahin führte, teils weil sein Hunger ihn veranlaßte, Feigen auf demselben zu suchen, vgl. Mark. — $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$ u. s. w., vgl. Delitzsch bei Riehm S. 426 ff. Der Feigenbaum trägt zweierlei Früchte: 1) die $\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, Boccoren, Frühfeigen, die am alten vorjährigen Holz ansetzen und etwa im Juni reifen, noch ehe der Baum alle Blätter hat. Wenn Blätter da sind, müssen auch Feigen da sein. Wenn es nun nach Mark. noch nicht $\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\kappa\omega\nu$ war (noch nicht Juni), so ließ doch gerade der Blättertschmuck eben diesmal (es war Ende März oder Anfangs April) besonders frühe Früchte erwarten. Namentlich täuschten jene, wenn diese fehlten. Dies ist, wie wir gleich sehen werden, für das Verständnis der Sache das entscheidende.¹⁾ Nicht also handelt es sich, wie Delitzsch, Reil, Rössgen u. a. wollen, um 2) $\kappa\epsilon\tau\mu\upsilon\sigma\epsilon\nu$, Kermusen, resp. sog. Winterfeigen. Die Kermusen, Spätfeigen setzen an den neuen Trieben an, reifen im August, werden zum Teil in demselben Jahr gar nicht reif, sondern bleiben den Winter über stehen und werden im Frühjahr geholt. Solche Winterfeigen, glauben jene Erklärer, habe Jesus erwartet; und daß er an einem belaubten Baum nicht einmal diese angetroffen, sei ihm ein Zeichen gänzlicher Unfruchtbarkeit desselben gewesen. Allein schon die Hervorhebung der Belaubtheit paßt nicht recht zu dieser Fassung, da das, daß der Baum belaubt ist, mit diesen Winterfeigen nichts zu schaffen hat; am wenigsten aber paßt dann die Bemerkung des Mark. $\omicron\upsilon\kappa \eta\nu \kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\kappa\omega\nu$. — $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \alpha\upsilon\tau\eta$ Anrede des

¹⁾ Damit fällt auch die sein sollende Undenkbarkeit (Beyschlag a. a. O.), daß Jesus sollte um diese Jahreszeit an dem Feigenbaum eßbare Früchte gesucht haben.

personifizierten Baums. Ähnliches oft im A. T., z. B. 2 Sam. 1, 21. — *μηκέτι* u. s. w. ein Strafwunder, von welchem Bengel sagt: *vetus test. multa habet miracula ad poenam*, N. T. *hoc fere unicum* (8, 32), und Wichelhaus: „J. ist darin den Propheten gleich, welche an leblosen Naturdingen Handlungen vollziehen, an denen das Volk sein Schicksal greifen konnte.“

Übrigens hat das A. T. keine einzige, genau entsprechende Parallele. Die symbolischen Handlungen der Propheten, etwa Jes. 20; Jerem. 13; 18; 19; Hes. 4; 5 u. s. w. sind keine Strafwunder. Und die z. B. über Sodom, Rette Korah, Achan u. dgl. verhängten Strafwunder treffen zwar auch Sachen, aber nur als Eigentum der betreffenden Menschen und so gewissermaßen in deren Sünde verstrickt. An unsrer Stelle ist nun freilich direkt mit nichts angedeutet, daß es Menschen sind, denen eigentlich die Strafbrohung gilt, worauf die Verfluchung des Feigenbaums nur symbolisch hindeuten soll. In der That aber wird der Vorwurf, J. habe hier seiner enttäuschten Hoffnung auf Stillung seines Hungers durch eine leidenschaftliche Verwünschung des hieran ja wahrlich unschuldigen Baumes Luft gemacht, nur durch die Annahme einer symbolischen Strafhandlung abgewiesen werden können. Wie in dem Gleichnis Luk. 13, 6 ff., als dessen bloße, aus Mißverstand entstandene Umbildung in eine Geschichte (auch Beyschlag L. J. II S. 304 weist dies nicht ab) unsere Erzählung anzusehen gar kein Grund vorliegt, so ist¹⁾ auch hier der Feigenbaum dem Herrn ein Sinnbild des Volks Israel (vgl. Hos. 9, 10); die Frist, die demselben nach Luk. 1. c. noch gelassen war, ob es nicht wollte Früchte bringen, geht zu Ende, statt der Früchte, die der Herr erwarten konnte, sind nur Blätter da d. h. Erscheinungen, die auf ein wirkliches Resultat der Bemühungen des Herrn schließen ließen, z. B. der Empfang Jesu als Messias, aber mit tiefem Weh und heiligem Zorn erkennt der, der über Jerusalem geweint hat, daß das Volk eben nicht zum Leben erwacht ist und seine Gnadenzeit abgelaufen (Luk. 19, 42. 44). Und so muß Er auch in diesem Sinn die Tenne Gottes fegen und die Spreu dem Feuer übergeben; Er, der Seiner und Seines Vaters nicht spotten läßt, kündigt dem Volk das verdiente Strafgericht an, das so sicher, wie sein Wort an diesem Baum sofort sich erfüllt, kommen wird in Kraft* von Jesu Wort, das ebenso ein Geruch des Todes zum Tode, wie des Lebens zum Leben ist. Man beachte unsere Stelle auch insofern, als sie ein sicherer Beweis gegen judaistisch-hilastische Anschauungen ist. Aus Israel als Israel im alttest. Sinn soll von nun an keine Frucht des Lebens mehr hervortwachsen; Israel nach dem Fleisch ist von nun an definitiv für immer seiner spezifischen Stellung als Baum oder Pflanzung Gottes beraubt, vgl. schon 8, 12, dann 21, 43 u. s. f. Die aus 23, 39; Röm. 11, 28 für Israel sich ergebenden Hoffnungen sind also im Sinn des Christianisierten d. h. eben, wie andere Völker, der christlichen Kirche einverleibten Restes Israels (das allerdings in der Endzeit den Kern der Christenheit bilden wird, aber ohne äußere, palästinensische Restitution u. dgl.; vgl. meinen Komm. zur Apokal.) zu verstehen. Wenn endlich das an unserer Stelle auffallend ist, daß Matth. und Mark. mit nichts diese Beziehung des Ganzen auf Israel andeuten und offenbar auch die Jünger damals nichts davon ahnten, so ist wohl, betreffend die damalige Stellung der Jünger, einfach zuzugeben, daß sie die Sache noch nicht verstanden, betreffend die Evangelisten aber wohl anzunehmen, daß sie sich scheuten, resp. sich nicht für berufen hielten, von sich aus diese für ihr Volk so furchtbare Wahrheit hier, wo Jesus selbst nur verblümt geredet hatte, unverblümt auszusprechen.

B. 20. *πῶς* nicht Zweifel an der Macht Jesu, sondern Ausruf des Staunens, daß so etwas möglich sei. — B. 21. Bengel: *J. saepe discipulos ab admiratione miraculorum ducit ad salubriora*; cf. Luk. 10, 20. Die Macht Jesu war ihnen unbegreiflich groß erschienen, nun sagt er ihnen, das sei etwas, was auch sie erreichen können, ja noch in höherem Maß (cf. Joh. 14, 12): nicht bloß über Bäume, sondern über Berge können sie also gebieten. Freilich hebt er im

¹⁾ Vgl. Weiß L. J. II S. 450 ff., W. geht hier mit den konservativen Theologen.

folgenden bei den Jüngern ausdrücklich die Vermittlung solcher Macht durchs Gebet hervor, wovon bei ihm selbst nichts hervorgetreten war (vgl. Nösgen). Weiteres s. 3. 17, 20. — B. 22. πιστεύοντες „unter der Voraussetzung, Bedingung, daß ihr glaubt“; ähnl. Part. Röm. 1, 20.

- Meditation zu 21, 12—22.

Jesu Liebe ist eine heilige; das zeigen die beiden Erzählungen des Abschnitts, in jeder derselben tritt sowohl der Eifer um die Ehre Gottes, welcher dreinfährt, reinigend und richtend, als die freundliche Herablassung und der aufrichtende Zuspruch Jesu hervor. Will's Gott, uns nicht auch, wie den Juden, zum Gericht, sondern zum Heil. Heilige Liebe leuchtet aus der Erzählung 1) von Jesu im Tempel, v. 12—16, 2) von Jesus und dem Feigenbaum, v. 17—22. ad 1. a) Der heilige Eifer um Gottes Haus, v. 12, 13, den Jesus als der „zu seinem Tempel kommende Herr“ (Mal. 3, 1 vgl. v. 3) beweist, ist für uns eine Lehre, daß man Heiliges nie mit Unheiligem, Göttliches nie mit Weltlichem vermischen darf, weder in unserem eigenen Leben, noch in dem der Kirche, in ihrem Gottesdienst u. s. w., und eine Warnung vor dem Gericht Gottes, welches solche Entheiligung des Heiligen trifft, und ein Vorbild, wie auch wir in dem uns befohlenen Kreis gegen alles, was Gottes Ehre schändet, mit Wort und unserem eigenen Beispiel wirken sollen. b) Das freundliche sich neigen Jesu zu den Elenden und zu den Kindern, v. 14—16, ist einerseits ein Trost und eine Ermunterung für uns, besonders auch beim Blick auf unsere Kinder, die somit auch fähig sind, Gott in wohlgefälliger Weise zu loben u. s. f., andererseits ein Vorbild, daß wir ja über dem Eifer nicht Liebe und Erbarmen vergessen. — ad 2. a) Der h. Eifer gegen das Volk Israel, symbolisch dargestellt am Feigenbaum, v. 18, 19. Gottes und Jesu Gnade und Gnadenarbeit hat einen terminus, und über den, der diesen versäumt, muß Jesu Wort selbst zum Fluchwort werden. Dies gilt für die einzelnen, wie für Gemeinden, Völker u. s. w. b) v. 20—22. Aber auch die Angehörigen Jesu können es zu ähnlicher Gottesmacht bringen, wie Jesus selbst. Wie hohe Dinge spricht hier Jesus dem gläubig Betenden zu. Diese Macht sollen wir freilich in den Dienst der Liebe stellen, aber eine heilige Liebe soll es auch bei uns sein; und daran halten wir fest, daß wir im Vertrauen auf Gott auch solches thun können, resp. erfahren dürfen, was vor Menschen unmöglich scheint.

21, 23—46.

Inhaltsübersicht: Die Frage der Sanhedristen über seine Vollmacht weist Jesus mit einer Gegenfrage betreffend Johannes zurück (v. 23, 24), welche sie nicht zu beantworten wagen, weswegen ihnen auch Jesus keine Antwort gibt (v. 25—27). Er charakterisiert ihr Verhalten gegenüber Johannes verglichen mit dem der Zöllner durch das Gleichnis von den zwei Söhnen (v. 28—32) und illustriert endlich durch das Gleichnis von den Weingärtnern (v. 33—41) das Gericht über sie und den Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden (v. 42—46).

Parallelen zu v. 23—27 cf. Mark. 11, 27 ff., Luk. 20, 1 ff. Zu v. 28—32 gibt's keine Parallele; vgl. Einl. § 2. Zu v. 33 ff. vgl. Mark. 12, 1 ff., Luk. 20, 9 ff., letzterer läßt Jesum das Gleichnis dem ganzen Volk sagen; weder Mark. noch Luk. haben zu Matth. v. 43 eine Parallele; vgl. Einl. § 2

B. 23. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι. Mk. und Luf. nennen auch noch die γραμματεῖς, so daß wohl an eine offizielle Vertretung des Synedriums als solchen (vgl. Joh. 1, 19 ff.) zu denken ist, welche Jesum über die Berechtigung, etwas, was doch nur mit Vollmacht der Oberbehörde sollte geschehen können, vorzunehmen, inquirieren sollte. Im Verhältnis zu v. 15 u. 16 ist wohl die Sache so zu denken, daß die dort redenden ἀρχιερεῖς κτλ. privatim sich in die Sache mischten, dann aber eine Beratung des Synedriums veranlaßten, deren Resultat nun diese offizielle Untersuchung ist. ταῦτα das Auftreten im Tempel als Zelot, Wunderthäter und Lehrer. — ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ unterscheidet sich von τίς σοι u. s. w. so, daß ersteres die Beschaffenheit, die Art und Weise der Vollmacht — z. B. ob legitime oder nicht, ob gewöhnlicher menschlicher oder extraordinärer, göttlicher Art u. dgl. —, letzteres bestimmt die Vollmachtgeber — die Behörde? andere Menschen? Gott durch besondere Offenbarung? — wissen will. Ähnlich ist act. 4, 7. — B. 24. λόγον ἔνα, nur Ein Wort, nicht mehr, also teils etwas, was schnell entschieden ist, teils etwas, was sofort den eigentlichen Punkt trifft, um den es sich handelt. Diese Gegenfrage ist nicht etwa Aushilfe der dialektischen Fektkunst, um sich der Antwort zu überheben, soll auch nicht bloß das unlautere Motiv der Frage aufdecken, sofern nämlich ihr von J. vorausgesehenes Nichtantworten zeigt, daß es ihnen gar nicht um die Sache, die Konstatierung göttlicher Berechtigung oder nicht für Jesum, sondern nur darum zu thun sei, ihn in Verlegenheit zu bringen; das letztere insofern, als J. nach ihrer Meinung die Antwort, er sei obrigkeitlich legitimiert, nicht geben kann, die andere aber, er handle in besonderer göttlicher Vollmacht, von ihnen entweder als unbewiesene Anmaßung abgewiesen oder (cf. Joh. 2, 18) durch Begehren eines legitimierenden σημεῖον, das dann fehlen werde, als unwahr nachgewiesen werden würde. Vielmehr möchte die eigentliche Absicht Jesu sein, sie selbst indirekt die Antwort auf die Frage nach seiner ἐξουσία geben zu lassen und dann erst, wenn sie diese nicht geben, sie als Leute hinzustellen, welche nach etwas, das sie selbst nur in der Richtung der göttlichen Bevollmächtigung beantworten können, erst fragen. Das Verhältnis Jesu zu Johannes nämlich — das ist der Sinn von B. 25 — ist ein so enges, daß, wer des Letzteren göttliche Sendung annimmt, notwendig auch die des Ersteren bejahen muß. Ihr nun, die ihr jedenfalls nicht wagt für Joh. bloß menschliche Vollmacht zu statuieren, müßtet also konsequenterweise auch für mich das ἐξ οὐρανοῦ aussprechen. Daß ihr das nicht thut, daß ihr vielmehr erst noch inquisitorisch mit solcher Frage an mich herantretet, zudem in so unlauterer Absicht, das beweist, daß ihr eben nicht glauben wollt. Also nicht bloß verdient ihr keine Antwort meinerseits, sondern ihr habt euch selbst schon gerichtet. — τὸ βάπτισμα Ἰ., die Taufe als das signifikanteste Charakterzeichen (vgl. 3, 1; 11, 11) synekdochisch für sein Amt, berufliches Wirken überhaupt. — πόθεν ihrem Rechtsursprung oder ihrem Auftraggeber nach. — ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων ein aut — aut, wobei tertium non datur. ἐξ ἀνθρ. entweder von ihm selbst oder anderen menschlichen Auftraggebern. — διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς, nicht = ἐν ἑαυτοῖς 16, 7 = in ihrem Innern, sondern: unter einander, in geheimer Beratung zusammen. — B. 26. αὐτῷ

testanti de me, Bengel. — B. 27. οὐκ οἶδαμεν nicht bloße Heuchelei, sondern insofern wahr, als diese Leute in der That das aut — aut, um das es sich handelte, wohl noch nie mit vollem sittlich-religiösen Ernst sich klar gemacht und so auch eine wirklich aus Überzeugung fließende Antwort nicht gefunden hatten. Auf etwas anderes weist Bengel hin: coacta confessio ignorantiae turpissimae, in qua tamen superbi refugium quaerere malunt quam veritati victas dare. — εἶπεν u. s. w. s. z. v. 24.

B. 28—32 nur bei Matth. — Zusammenhang: ich sage euch nicht, in welcher Vollmacht ich dies thue; aber was euch selbst betrifft, erkläre ich euch: ihr stehet mit eurem heuchlerischen Ungehorsam hinter Zöllnern und Sündern zurück, werdet daher diese vor Euch in das Gottesreich, dessen Nähe Joh. und ich verkündigen, eingehen sehen. — ἐργάζου ἐν τ. ἀμπελῶνι gehört bloß zum Bild und kann ins Gegenbild nur mit dem allgemeinen Gedanken der Aufforderung zum Gehorsam gegen Gottes Gebot übertragen werden. In der speziellen Anwendung aber auf die Zeitgenossen Jesu, die Pharisäer einerseits, die Zöllner andererseits, ist in dem Einen *τέλημα τοῦ πατρὸς* zusammengeschaut das, was Gott schon vor Christo verlangt hat, und das, wozu Jesus und Johannes auffordern, der Ruf ins Himmelreich. — B. 29. Der erste Sohn bedeutet natürlich die Zöllner und Huren, welche vorher dem Gesetz Gottes direkt den Gehorsam versagt haben, dann aber — auf Johannes und Jesu Predigt hin — Buße thaten (v. 32) und so ins Himmelreich eingehen. — B. 30. Der zweite Sohn ist Bild der Sanhedristen, welche dem alttestamentlichen Gesetz und auch zuerst Johanni gegenüber (3,7) Gehorsam heuchelten, aber es nicht ernst meinten, was sich dann an ihrem Verhalten der Himmelreichspredigt gegenüber vollends herausstellte. — ἐγὼ scil. ὑπάγω, oder wie ἡβη; möglicherweise mit hochmütigem Seitenhieb auf den Bruder. κύρις vgl. 7, 22. — B. 31. Die Pharis. müssen sich selbst das Urtheil sprechen, vgl. v. 40. — προάγουσι d. h. sie gehen voran und kommen hinein, ihr bleibt dahinten und kommt nicht hinein. βασιλείαν auch hier eschatologisch (s. z. 3, 2). τοῦ Θεοῦ ebenso v. 43, vgl. 12, 28; 19, 24. — B. 32. ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης vgl. zu 3, 15. Der Weg, den er in seinem eigenen Handeln und in seinem Lehren wandelte, war der der Gesetzeserfüllung, das war das Prinzip, das er euch gegenüber vertrat („kam zu euch“), in ihm also trat Gott so zu Euch, wie der Vater zu dem Sohn v. 28. Nur ist zu beachten, daß der Begriff δικαιοσύνη auch hier neutestamentlich gedacht ist, also nicht: Gesetzeserfüllung im gesetzlichen Sinn, sondern: in dem Sinn derjenigen Gerechtigkeit, die der von Joh. angekündigte neue Bund bringt und fordert; daher ist das entsprechende Verhalten der Menschen πιστεύειν. — ἰδόντες sc. die Bekehrung der Zöllner. — ἵστερον dieser Vorgang machte auf euch keinen Eindruck, daß ihr wenigstens hinterdrein noch zum Glauben gelangt wäret.

B. 33. Die Parallelen betr. s. z. v. 23. — Das Gleichnis ruht auf Jes. 5, nur wird dort der Weinberg selbst, weil er Herlinge statt Trauben trägt, dem Gericht übergeben; hier dagegen handelt es sich wesentlich um die γεωργοὶ und den Übergang des Weinbergs aus ihren in andere Hände. Daher ist dort (Jes. 5, 7) der Weinberg auf Israel selbst als Volk Gottesedeutet; hier dagegen ist er (v. 41. 43)

das dem Volk Israel bisher anvertraute Reich Gottes (s. z. 3, 2), das Gut der Gottesgemeinschaft und ihrer Lebenssegnung; Göbel: die Theokratie als Institution, nicht als Volk. Weiteres s. z. v. 43. — *ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα* im Gegenbild: durch die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk und seine Ausrüstung als solchen Ex. 19 u. 20 ist das Reich Gottes (in alttest. Vorausdarstellung) auf Erden verpflanzt, Menschen zugänglich gemacht worden. — *φραγμὸν* u. s. w. Ausbeutung des einzelnen ist unnötig; es soll eben veranschaulicht werden, daß alles, was zur vollkommenen Instandsetzung eines Weinbergs gehört, da war, so in Israel alles, was zur Herstellung der Gottesgemeinschaft gehörte. Einzelndeutungen sind: der Zaun das Gesetz (Chrys., Bengel u. a.); die Kelter nach Bengel Jerusalem, nach Wich. die Zucht und Strafe des Gesetzes, Chrys. u. a.: der Altar mit seinen Opfern; der Turm Bengel templum, Wich.: die Warte der Prophetie, and.: das Königtum. — *ἐξέδετο γεωργοῖς*, es handelt sich um gebingte, im Dienst des Weinbergsherrn um Lohn arbeitende Leute, die aber (cf. *ἀπεδήμησε* und v. 34 ff.) eine gewisse Selbstständigkeit in der Bearbeitung des Weinbergs haben. Im Gegenbild sind nicht, wie Göbel will, die Israeliten überhaupt gemeint, sondern die Leiter des Volks, als was jetzt die Sanhedristen dastehen. Aber allerdings sind diese Leiter so mit dem Volk zusammengedacht, daß ihr Thun als dem Sinn des ganzen Volks entsprechend angeschaut ist, daher in v. 43 zwar mit *οὐμῖν* direkt ebenfalls diese Leiter angeredet sind, aber offenbar mit ihnen dem ganzen Volk das Reich Gottes genommen wird. — *ἀπεδήμησε* diesem Zug des Bildes entspricht im Gegenbild nur der Gedanke, daß in Gottes Verhältnis zu Israel Zeiten göttlichen Wartens, wo er die Menschen relativ gehen ließ, nicht in unmittelbarer Weise eingriff, und Zeiten besonderer Offenbarung abwechselten. Keil denkt an die ganze Zeit von Mose, also dem Kommen Jehovahs zur Gründung der Theokratie bis Christus. — B. 34. *καὶρὸς τ. καρπῶν*. Im Gegenbild sind nach dem folgenden solche Zeiten gemeint, in welchen es sich durch das Verhalten des Volks den Knechten gegenüber herausstellen mußte, wie es die theokratischen Segnungen sittlich-religiös benützt hatte. In der Anwendung wird man hauptsächlich an Zeiten besonderer Prüfungen u. dgl. denken. — *δούλους* die Propheten. — *αὐτοῦ* (nach *καρπός*) des Herrn. Der Weinberg ist sein, also auch die Früchte. — B. 35. Verfahren des Volks unter Anstiftung seiner Leiter gegen die Propheten vgl. 23, 37; act. 7, 52. Alttest. Beispiele, wobei freilich nicht alles einzelne in diesem Vers äußerlich genau seine Bestätigung findet, s. 1 reg. 18, 4; 19, 10; 22, 24; 2 Chr. 24, 19 ff. (21); Jerem. 20, 1 f.; 37, 15; 38, 6; Neh. 9, 26. — B. 36. *πλείονας* nicht = höher stehende, wie Göbel meint, der an Joh. d. Täufer denkt. Der Singular in den von G. angeführten Stellen 6, 25; 12, 41 f.; Hebr. 3, 3 u. s. w. beweist nichts für den Plural, sondern *πλ.* bedeutet *numero plures*. Im Gegenbild entspricht einfach der Gedanke: nach den ersten Propheten kamen noch mehr und erfuhren dasselbe Schicksal. — B. 37. *υἱὸν* Mark. *ἐν Ἀγαπῇτὸν*, cf. Luk. 20, 13; das Opfer, das Gott es sich kosten läßt, wird so noch besonders hervorgehoben. — B. 38. „Lasset uns ihn töten und das Erbe haben.“ Das Erbe (der Weinberg) ist dann herrenloses Gut, das von uns, die in gewissem Sinn bereits *beati possidentes* sint, ohne weitere Schwierigkeit

als Eigentum festgehalten wird. Weitere Fragen, z. B. wie denn das möglich sein soll, da doch der Vater des Sohns, der eigentliche Herr, noch am Leben ist, u. dgl., sind ganz abzuweisen. Der hier vorliegende Zug kommt ins Gleichnis aus dem Gegenbild hinein. Die Leiter des Volks wollen seine, ja der Theokratie selbst Eigentümer sein, die allein zu bestimmen haben, was Rechtens ist, und die Früchte, d. i. eben die *κληρονομία* im Reich Gottes für sich (und ihre Partei) in Anspruch nehmen. Jesum töten sie aus Reid 27, 18. — Der ähnliche Klang unseres *δεῦτε ἀποκτείνωμεν* mit Gen. 37, 20 (Bengel) darf nicht zu typisierenden Ausdeutungen der Geschichte Josephs verwendet werden; vgl. Steinm. gegen Stier. — B. 39. *ἐξέβαλον* = der Sohn ist schon in den Weinberg eingetreten, da überfallen sie ihn, werfen ihn hinaus (damit er ja nicht in seinem Eigentum sei) und schlagen ihn draußen tot; sie berauben ihn also zuerst seines Eigentums und dann auch noch des Lebens. Ebenso Luk., dagegen Mark. umgekehrt *ἀπέκτειναν κ. ἐξέβαλον*, sie werfen den Getöteten hinaus, thun ihm noch nach dem Tod diese Schmach an. Ins Gegenbild ist bei Matth. wohl nur der Gedanke herüberzunehmen, daß der Sohn Gottes von seinem Volk und dessen Leitern verworfen (cf. 20, 18. 19) und dann getötet wird. Übrigens fand faktisch ein wirkliches *ἐκβάλλειν* Christi insofern statt, als er exkommuniziert (Joh. 9, 22; 12, 42) und „außerhalb des Lagers“ (Heb. 13, 12) getötet wurde; doch ist dies in die eigentliche Exegese unserer Stelle nicht einzutragen. — B. 40 cf. Jes. 5, 3 f. Die Gegner müssen über sich selbst das Urteil sprechen. Anders bei Mk. und Luk., wo Jesus selber die Frage beantwortet und dann bei Mk. (20, 16) die Hörer ausrufen: *μὴ γένοιτο*. — B. 41. *κακὸς κακῶς* malt das jus talionis und zugleich (Reil) die Entrüstung der Antwortenden. — *καίροῖς* Plur.: jedesmal, wenn die Zeit der Ernte da ist. *αὐτῶν* sc. der Früchte. — B. 42. J. bestätigt das von den Pharis. über die Weingärtner gefällte Urteil, so daß er die Anwendung auf sie selbst als solche *γεωργοὶ* macht. Und zwar wird zuerst die Sünde, die sie begangen haben und zwar an dem, den zu verwerfen die größte Verantwortung in sich schließt, sodann das Gericht hiefür geschildert, beides an der Hand von Ps. 118.

Die Stelle Ps. 118, 22 ist, wie wir glauben, nur zu verstehen, wenn man annimmt, sie sei ausdrücklich mit dem Blick auf Jes. 28, 16 gesprochen. Nach Jes. 1. c. hat Jahve in Zion einen herrlichen Eckstein gelegt, auf welchen er sein Haus, sein Reich aufbauen wird; das sind die, zuletzt im Messias gipfelnden theokratischen Ordnungen und Verheißungen, alles das an der göttlichen Schachina in Israel, was, sei es im Kult, sei es im davidischen Königtum nach 2 Sam. 7, sei es in der Weissagung die Zukunft, den Bau des Reiches Gottes garantiert. Diesen Stein nun, sagt Ps. 118, verschmähten die Bauenden; unter letzteren können nicht, wie manche wollen, die feindlichen Weltmächte gemeint sein. Denn diese erscheinen gerade in Ps. 118 in ganz anderer Stellung zum Reich Gottes, gar nicht bloß als solche, welche es verschmäht haben, auf Jahves Ordnungen ihren Bau aufzuführen (s. dort v. 10 f.); überhaupt ist es ein sonderbarer Gedanke, die Heidenmächte hätten eigentlich auf diesen Stein bauen sollen. Andererseits kann auch Delitzschs Beziehung darauf, daß die Juden über den jerubabelschen Tempel weinten wegen seiner Geringsheit gegenüber dem salomonischen, nicht richtig sein; denn solches Trauern ist doch etwas ganz anders als den Stein (der zudem nicht der Tempel ist) verwerfen. Wir können also nichts anders, als den durch Jes. 28 nahegelegten Gedanken beziehen, daß das Volk, besonders seine Leiter, statt Israels Leben und Zukunft in Glauben und Gehorsam auf den Grund der theokr. Ordnungen aufzurichten, diese Basis ver-

warfen und verließen, wie sie das still fließende Wasser Siloah verachteten, und ihre eigenen Gebäude, statt das Gottesgebäude bauten, das ganze (private, aber hauptsächlich Volks-) Leben nach eigenen Plänen einrichteten. So lag gleichsam bisher dieser Stein ungeachtet und unverwertet beiseite; wer hielt sich denn an Jahve und sein Wort? Aber nun, da das Volk aus dem Exil zurückgekehrt ist und das Fest der Tempelweihe (Ezra 6, 16 ff.) begehen darf, da erkennt und bekennet es nach Jes. 28, daß doch in Zion der eine Grundstein ist, auf welchem trotz aller Tage der geringen Dinge und trotz der Feindschaft der Weltmächte Gott sein Reich aufrichten wird. Und so steht dieser von den Bauleuten verworfene Stein wunderbarer Weise als Eckstein da. Die Anwendung, welche nun Jesus hier von der Stelle macht, entspricht ganz ihrem ursprünglichen Sinn.

Wie das Volk unter Anführung seiner Leiter im A. T. den Stein, die theokratischen Ordnungen und Verheißungen verwarf, so hat es jetzt den, in welchem die göttliche Schechina zum Ziel gekommen und der daher der vollendete Grundstein des Reiches Gottes ist, Christum verworfen. Die *οικοδομοῦντες* sind hauptsächlich die Sanhedristen, dem Bild des Baues entsprechend das, was sie im Bild des Weinbergs als *γεωργοί* sind. Aber während diese meinen, mit diesem *λίθος* sei nichts anzufangen, und sie daher versuchen, unter seiner Verwerfung ihren eigenen sein sollenden Bau eines Gottesreichs aufzuführen (cf. im Gleichnis v. 38), wird es sich zeigen, daß dieser Stein gerade von Gott zum Eckstein des Hauses, das Er aufrichten will, gemacht ist. Wie, zeigt das Folgende und die Par. act. 4, 11; Röm. 9, 33; 1 Pet. 2, 6; Eph. 2, 20. — *ἐγένετο αὐτῇ* nicht „wurde er dieser“, sc. *κεφαλῇ γωνίας*, Eckstein (z. B. Weiß), sondern *αὐτῇ* nach LXX für *ἐν* neutral, vgl. Luther — *ἐστὶν θάνασση* propter tantam gloriam, Bengel. *ἡμῶν* im Sinn des Psalm: wir, die aus dem Exil zurückgekehrten Juden müssen selbst staunen über diese Wunderthat Gottes. Im Sinn Jesu: so werden alle die bekennen, die mit gläubiger Erkenntnis sehen, was aus diesem Stein geworden ist, besonders wenn das v. 43 angekündigte eintritt. — B. 43. *διὰ τοῦτο* weil das Psalmwort auf euch Anwendung findet. — *ἀρθῆσεται ἀπ’ ὑμῶν* entspricht dem *ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς* v. 41. — *βασιλεία* s. z. 3, 2. Das Gottesreich als schon gegenwärtiger himmlischer Lebensorganismus, wie er vorbereitungsweise im A. T., in Realität durch Christus den Juden (Röm. 1, 16) sich dargeboten hatte, wird ihnen nun entzogen, sie werden der Lebensgüter und Lebenskräfte, die Christus eröffnet hat und hauptsächlich in seinem Evangelium, der Kirche u. s. w. bietet, beraubt. Statt ihrer wird das R. G. gegeben *ἔσται* u. s. w. „einem (andern) Volk (als die Juden sind, nämlich einem solchen), das —“; der Ausdruck bezeichnet die Gesamtheit derer, die aus den Heiden gläubig werden, wir würden sagen: die Heidenchristenheit als Volk eben im Gegensatz zu Israel. Zur Sache cf. 8, 11 f.; 10, 5. *ποιοῦντι*, nicht *ἀποδιδόντι* wie v. 41: im neuest. Reich Gottes handelt es sich nicht um bloßes Darbringen, Abliefern von selbst wachsender Früchte, sondern um sittlich-religiöse Produzierung der Früchte des Reichs (*αὐτῆς*), wie sie durch dessen Geist in uns durch uns zu Tag gefördert werden, Gal. 5, 22. — B. 44. Die Weglassung dieses Verses nach D 33 abe R. B. bei Tisch. und Gebh., nach denen er aus Luk. hereingekommen, ist nicht gerechtfertigt. In v. 43 war nur der zweite Zug von v. 41 (*καὶ τὸν ἀμπελῶνα* u. s. w.) auf die Hörer angewandt, hier nun auch der erste *κακὸς κακῶς* u. s. w., und zwar im Anschluß an das Bild vom Stein:

die, welche Christum als Grund- und Eckstein verwerfen, erscheinen in doppelter Form, einestheils *ὁ πεσὼν ἐπὶ τ. λίθον*, dies das Bild von Wanderern, die an dem Stein sich stoßen und so zu Fall kommen und dadurch *συνθλασθήσεται* „zusammengedrückt“ zerschmettert werden, ihnen ist er *πέτρος σκανδάλον* Jes. 8, 14 f.; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 8; andererseits *ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ*: ob hiebei Dan. 2, 34 f. zu Grund liegt (de Wette, Keil), ist uns sehr zweifelhaft; das Bild ist an unserer Stelle dieses: der Stein selbst kommt dadurch, daß man an ihn gestoßen hat, ins Fallen, der betreffende Mensch wird von ihm zerdrückt. *λιμνύσει* eigentlich „worfeln“; dies wird dann blasser oder allgemeiner = wegsetzen, zu nichte machen. — B. 45. *τὰς παράβολας* v. 28 ff. 33 ff.

Meditation zu 21, 28—46.

Immer ernster werden Jesu Worte an die Pharis. und an das ganze Volk, er spricht ihnen das Reich Gottes ganz ab; in das neutestamentliche, vor ihnen liegende Reich sollen sie nicht hineinkommen (v. 31), das alttestamentliche, das sie schon haben, sollen sie verlieren (v. 43). An ihre Stelle treten die von ihnen verachteten Leute, Zöllner, Heiden! Welche Warnung, nicht sicher zu werden! Wir fragen: 1) warum sind die Pharis. nicht ins Himmelreich gekommen, wohl aber die Zöllner? v. 23—32. 2) Warum ist das Reich Gottes den Juden genommen und den Heiden gegeben worden? v. 33—46. ad 1. a) Schon das, daß die Pharis. so inquisitorisch gegen Jesum auftreten, wozu sie ja hier als Gesandte des Synedriums ein gewisses formelles Recht haben, zeigt ihre Gesinnung. Statt von seiner pneumatistischen *ἐξουσία* (7, 29) sich in Herz und Gewissen treffen zu lassen, fragen sie nach äußerlich-menschlicher oder wunderbar-göttlicher Vollmacht. Sie sind ein Bild derer, die Jesu und seinem Wort gegenüber nicht die Stellung des demütigen Schülers, des heilsuchenden Gewissens u. s. w., sondern die des hochmütigen Kritikers, Recht habers, des bloßen Gelehrten u. dgl. einnehmen. Solchen Leuten gibt Jesus, wenn sie ihn gleichsam verhören, gar keine direkte Antwort, ihnen bleibt sein Wort, seine Wahrheit zum voraus verschlossen. b) Jesus nimmt sich und den Täufer aufs engste zusammen; ist der eine, so ist auch der andere von Gott. Gesetz und Evangelium, der Wegbahner und der, dem er vorangeht, sind nicht auseinanderzureißen. Wer das thut, wer entweder wohl die Gesetzes-, aber nicht die Gnadenpredigt oder umgekehrt haben will, auch wer, wie hier die Schriftgelehrten, der Beantwortung der Frage, ob diese Prediger, diese Ordnungen von Gott sind, also Gehorsam beanspruchen können oder nicht, ausweicht, beraubt sich des Weges ins Himmelreich. — c) Johannes predigt Buße. Die Pharis. glaubten deren nicht zu bedürfen; heuchlerisch geberden sie sich als gehorsame Gottesknechte, in Wahrheit folgen sie seinem Ruf nicht. Die Zöllner und Huren erkennen und bekennen, daß sie ungehorsam waren, und thun Buße, cf. verlорener Sohn. Also Hauptantwort auf unsere erste Frage: nicht die Pharis., sondern die Zöllner kamen ins R. G., weil nur diese den Weg der Buße und des Glaubens betraten. Einen andern gibts noch heute nicht. — ad 2. a) Die Pharis. und das ihnen im großen ganzen folgende Judentum erreichte nicht nur nicht, was sie bekommen sollten, sondern verloren auch, was sie

schon hatten, das älteste Reich Gottes, den Weinberg, an den Gott (Jes. 5) so viele Sorge gerichtet hatte. Für uns, die wir durch Taufe, Kirche u. s. w. in gewissem Sinn schon das neutestamentliche Reich Gottes haben, ist die Gefahr noch größer. Auch uns sind Güter zu verwalten gegeben, nicht bloß denen, die als Prediger u. dgl. den Weinberg Gottes pflegen sollen, sondern allen, besonders Eltern u. dgl. Und wie wenn der Herr verreist wäre, ist uns bei dieser Aufgabe eine gewisse Selbständigkeit, aber auch eine um so größere Verantwortung gegeben. — b) Nun kommt es darauf an, ob die Weingärtner auch zur rechten Zeit die Früchte abliefern. Bei den Juden sah Gott von Zeit zu Zeit nach durch die Propheten; das Verhalten zu diesen und ihrem Wort sollte zeigen, wie das Volk stand; vollends so zuletzt Jesu gegenüber. Aber die Weingärtner wollten selber Herren sein, sie verwarfen und töteten Jesum aus Neid, aus Hochmut. Auch zu uns sendet Gott Boten, sei's Menschen, sei's Schickungen aller Art, besondere Aufgaben, Prüfungen u. s. w., an denen sich's herausstellen muß: wie hast du das, was du hattest, benützt? Dazu, selbstherrlich, hochmütig, eifersüchtig u. s. w. zu werden? oder dazu, die Früchte Gottes und des Geistes reifen zu lassen? Wie bestehst du in den Proben? Namentlich wenn die Stunde schlägt, wo Jesus so recht vor dich tritt und es zur Entscheidung für oder wider ihn kommen muß, die Stunde der Befehre, wie steht's dann? c) Wehe dem, der da, wie die Juden, spricht: ich will nicht, daß dieser über mich Herr sei. Er verwirft den, auf welchen als den einzigen Eckstein das Reich Gottes gebaut ist und auf den allein auch sein Heil gebaut werden könnte. Auch das, was er hat, geht ihm verloren; dem Beispiel der Juden sind schon manche Völker gefolgt, vgl. Luthers Wort: hin ist hin, jetzt haben sie den Türken u. s. f. Lassen auch wir, unser Volk im großen und jeder einzelne, uns warnen! Jesus hat göttliche Vollmacht. Wohl dem, dessen Haus auf diesem Grundsteine steht.

Kapitel 22.

22, 1—14.

Inhaltsübersicht: Gleichnis von der Hochzeit des Königssohns. Die wiederholte Einladung (v. 1—4), das schändliche Benehmen der Geladenen (v. 5. 6), ihre Bestrafung (v. 7). Berufung von Leuten aller Art von den Gassen herein (v. 8—10); Befestigung der Gäste und Ausschluß des nicht festlich Bekleideten (v. 11—13). Schlusssentenz (v. 14).

Vorbemerkungen: 1) Verhältnis zu Luk. 14, 16 ff. Die bedeutendsten Unterschiede sind: der verschiedene Anschluß; sodann bei Luk. bloß *δειπνον*, nicht speziell Hochzeitmahl; keine Par. bei Luk. zu M. v. 6 u. 7 (vgl. Einl. § 2); nur bei Luk. v. 21 ff. Bericht des *δοῦλος* (Sing.) und Unterscheidung des Berufs der Armen, Lahmen der Stadt u. s. w. von den Leuten an den Straßen u. s. w.; keine Par. bei Luk. zu M. v. 11 ff. Hiernach ist es offenbar einzig richtig, zwei zum Teil ähnliche, bei verschiedenen Gelegenheiten von Jesu vorgetragene Gleichnisse anzunehmen (vgl. Reil, Göbel, Rösgen, Schanz). Was dagegen sprechen und die Annahme begründen soll, entweder beide Evang. haben das ursprüngliche, in der apost. Quelle enthaltene Gleichnis je mit eigenen, zum Teil allegorifizierenden Zusätzen versehen (Weiß) oder die eine oder andere Darstellung (die meisten: die des Luk. als die einfachere) sei die ursprüngliche, noch spezieller: das Gleichnis des Matth. sei eine Kombination von zwei ursprünglich verschiedenen Gleichnissen, dem des Luk. und einem andern (Bleek, Godet) u. s. w., ist absolut nicht einzusehen. — 2) Der Zweck des

Gleichnisses ist sicher, wie schon der ganze Zusammenhang zeigt, die Darlegung des Übergangs des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden, vgl. 21, 43. Auch v. 11 ff., wonach auch unter den berufenen Heiden wieder eine Scheidung vorgenommen wird, dient indirekt der Verschärfung des Eindrucks auf die israelitischen Hörer, die ja nur um so mehr sich merken müssen, wie mit dem bloßen *κλητοι εἶναι* noch nicht alles fertig ist. Aber daß Jesus bloß für die israelitischen Hörer dieses Gleichnis geredet haben soll, ist nicht zu erweisen. Wenn er von dem Schicksal des Evang. bei den Heiden redet, so hat er doch gewiß auch — und soll er das weniger vermocht haben, als z. B. Paulus Röm. 10 u. 11? — über den israelitischen Horizont hinausgeschaut und auch den künftigen, vorherrschend aus Heiden bestehenden Genossen seines Reiches Lehre und Warnung geben wollen.

B. 1. ἀποκριθεὶς ἰ. z. 11, 25. — B. 2. ἀνθρόπῳ βασιλεῖ cf. 18, 23. Natürlich ist unter dem König Gott, der Herr des Himmelreichs, unter dem Sohn der Messias, unter der Hochzeit das Reich Gottes in dem Sinn zu verstehen, wie es mit dem Kommen Christi auf Erden (Steinm.: mit der Auferstehung) ἤγγικε, die Lebensgemeinschaft Gottes mit den Menschen durch Christum. Weiter darf man auch hier (vgl. zum Ganzen die Bem. zu 9, 15) das Bild nicht pressen und ausdeuten, namentlich nicht in der Richtung der Frage, wer hier als die Braut gedacht sei. Im Verlauf des Gleichnisses tritt eine Braut überhaupt nicht auf, auch der Sohn, dem doch die γάμοι gemacht sind, tritt völlig zurück, alles dreht sich um die Gäste. Das hängt nun aber mit einem anderen, wichtigeren Punkt zusammen. Nach 25, 1 ff. und der Apokalypse, besonders 19, 7 findet die Hochzeit des Sohns mit seiner Braut, der Gemeinde, erst nach der Parusie statt. Und damit stimmt auch unser Gleichnis insofern ganz überein, als mit v. 2–10 der γάμος erst ετοιμος, noch nicht da ist, nach v. 4 erst ἄριστον (ἰ. z. d. St.) ἡτοιμάσται, nach v. 3. 4. 9 erst immer die Einladungen ergehen; wollte man das Gleichnis sozusagen bis zum Ende fortführen, so müßte man sagen, erst nach v. 10, wo die Tische alle voll sind, ja erst nach v. 13, wo die nicht hergehörigen hinausgeschafft sind, hebe die Hochzeit im eigentlichen Sinn an. Aber das wäre schon über den Rahmen des Gleichnisses hinausgegriffen; in diesen gehört nur einesteils, v. 2–10, die ganze Kirchenzeit hinein, die ja insofern bereits Hochzeit, jedenfalls Anfang der Hochzeit ist, als mit Christi Ankunft auf Erden die τέλη τῶν αἰώνων κατήντησε (1 Kor. 10, 11), ja, wenn man die Vereinigung von Braut und Bräutigam betonen will, mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Gottheit mit der Menschheit schon verbunden ist (so Luther Erl. 14 S. 193); andernteils von der Endzeit gehört in das Gegenbild des Gleichnisses nur (v. 11 ff.) das, was die Ausscheidung der unwürdigen Gäste, der bloßen κλητοι betrifft. — B. 3. δούλους Christus und die Apostel während des Lebens Christi. Die κεκλημένοι sind die Juden als die, welche durch den alten Bund, die διαθήκαι, ἐπαγγελίαι, die λόγια Θεοῦ u. s. w. (Röm. 3, 2; 9, 4) bereits die Zusage hatten, daß sie der Hochzeit werden anwohnen dürfen; καλέσαι ist die neutestamentliche Verkündigung, daß nun die Verheißung erfüllt sei und der Eingang in das Reich des Messias offen stehe. — οὐκ ἤθελον cf. 23, 37; Joh. 1, 11. — B. 4. πάλιν ἄλλους δούλους die Einladung durch die Apostel und sonstige Diener Christi an die Juden in der Zeit von Christi Tod bis zur Zerstörung Jerusalems. — ἄριστον Frühstück, also der Beginn

der Hochzeitsfestlichkeiten. Bengel: prandium, respectu Judaeorum, primo tempore N. T., sed coena respectu sanctorum in consummatione ipsa connubii spiritualis apoc. 19, 9. — ἡ τοίμακα dei, non nostra facultate constat salus nostra, Bengel. — B. 5. Vgl. die detaillierten Antworten Luk. 14, 18 ff. — ἰδιον, das Eigene ist's, an was sie gefesselt sind: Suitas. Bengel. Die geistliche Deutung des ἰδιος ἀγρός auf den jüdischen Weg der ἰδία δικαιοσύνη (Steinm.) ist unnatürlich. — Die Ausdrucksweise οἱ δὲ, ὃς μὲν, ὃς δὲ, οἱ δὲ λοιποὶ ist ungenau, aber der Sinn deutlich: alle verschmähten die Einladung, die einen (die meisten) ließen es dabei bewenden, nichts von derselben zu wollen, sondern ihren ἰδία nachzugehen, andere aber griffen selbst zu Mißhandlung und Totschlag der Boten, die, wie sie wohl dachten und sagten, so anmaßend, aufdringlich u. dgl. sie in ihrem gewöhnlichen Treiben stören, an ihren Herrn, den König erinnern u. s. f. Warum der Zug v. 6 als „in den Verhältnissen des Gleichnisses undenkbar“ ein erst zur ursprünglichen Parabel hinzugekommener fremder sein soll (Weiß), ist nicht einzusehen. Er entspricht ja nur zu gut dem faktischen Verhalten der Juden wie im A. T. cf. 21, 35, so auch im N. T., z. B. gegen Stephanus und Jakobus. — B. 7. Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems. Daß diese hier vor der Berufung der Heiden (τότε v. 8) erzählt wird, macht gar keine Schwierigkeit, da es dem Gleichnis nicht um chronologische Genauigkeit in allem einzelnen, sondern hier nur darum zu thun ist, das sichere Eintreten des Gerichts über die den Ruf Gottes verachtenden Juden hervorzuheben. — στρατεύματα αὐτοῦ vgl. Proph.stellen, wie Jes. 13, wo die das Strafgericht Gottes ausführenden Heere auch als Gottes Heere dargestellt werden; so dort das medische, hier das römische Heer. — B. 8. λέγει τοῖς δούλοις, saepe rationes consilii sui revelat dominus servis, Bengel; vgl. Am. 3, 7, doch ist unmittelbare Übertragung dieses Zugs ins Gegenbild nicht nötig. — οὐκ ἄξιοι, zum Ausdruck cf. 10, 37; act. 13, 46, zur Sache Bengel: nemo ducitur indignus nisi postquam bonum oblatum recusavit, quo facto prodit sese. ἦσαν praeteritum indignos eo magis praetermittit. — B. 9. διεξόδους die Kreuzungen verschiedener Straßen, wo man die von verschiedenen Seiten her kommenden treffen und fassen kann. Selbstverständlich sind diese nicht innerhalb der Stadt (so auch Weiß), sondern außerhalb derselben zu suchen, es ist ja die Heidenwelt gemeint. — ὅσους ἐὰν εἴρητε, dazu nehme man v. 10 πάντας οὓς εὗρον πονηροὺς τ. κ. ἀγαθοὺς, zu letzterem sagt Bengel: haec hodiernae ecclesiae facies, non haec ipsa rex mandaverat servis. Allein der zweite Satz ist hiebei nicht ganz richtig. Sicher soll das Thun der Knechte als wirklich dem Auftrag des Herrn entsprechend erscheinen. Aber es handelt sich nur um das faktische Werden, nicht an sich um das sein sollen des Zustands der Kirche. Darauf, daß offenbar unwürdige in die Kirche nicht bloß nicht hereingehören und einst vom Herrn selbst hinausgewiesen werden (v. 11 ff.), sondern auch von den Knechten des Herrn nicht hereingelassen werden sollen, ist hier noch gar nicht reflektiert, sondern hier ist der Sinn einfach der: in Befolgung des Befehls, jeden, den man findet, einzuladen, kommt es unvermeidlich auch dazu, daß Unwürdige in den Hochzeitssaal d. h. in die Kirchengemeinschaft auf

Erden (s. z. v. 2) eingelassen werden, vgl. zu 13, 47. — B. 10. *πονηρούς καὶ ἀγαθούς*, Bengel: nemo bonus ante vocationem; acceptata rite vocatione bene se habent omnia. Dies nicht ganz richtig, allerdings zeigt sich am Verhalten gegenüber der vocatio erst recht, wer aus der Wahrheit ist und wer nicht (Joh. 3, 21; 18, 37), aber schon vorher ist ein Unterschied von relativ würdigen, relativen *δίκαιοι* und nicht würdigen. — B. 11. Die Visitation der Hochzeitgesellschaft durch den König erfolgt im Gegenbild bei der Parusie. Für die Anwendung des Gleichnisses ist aber natürlich erlaubt, auch an Vorboten der letzten Krisis, kritische Zeiten innerhalb der Entwicklung der Kirche und des christlichen Einzel Lebens zu denken. — *ἐνδύμα γάμου* die Sitte, daß oriental. Herrscher ihren Gästen Kastane überreichen lassen, beizuziehen empfiehlt sich zwar für die Anwendung sehr, besonders weil so die Gerechtigkeit als etwas geschenktes hervortritt (vgl. Luther Erl. 14 S. 192, 196, 212), aber in die Exegese selbst darf man, da der Text keinen Anhalt hiezu bietet, diesen Gedanken nicht hineintragen. Der König setzt einfach voraus, daß, wer zu seiner Hochzeit kommt, auch sich anständig kleidet; thut er das nicht, so beweist er strafwürdige Verachtung des Königs. Im Gegenbild ist derjenige (durch Buße und Glaube) gewonnene Sinn oder Charakter gemeint, wodurch man ein *ἅγιος* (v. 8) wird. — B. 12. *λέγει* u. s. w. Der Betreffende soll selbst seine Strafwürdigkeit erkennen. — *ἐταῖρος* cf. 20, 13; 26, 50. Verbum medium, quod etiam ad alienores dicitur, Bengel. — *πῶς* d. h. wie konntest du dir das herausnehmen? — *ἐπιμώθη* weil er keinen Entschuldigungsgrund hatte. — B. 13. *ἐξώτερον, βρυγμὸς τ. ὀδόντων* s. z. 8, 12. — B. 14. *γὰρ* so wird es gehen, denn damit daß einer *κλητὸς* ist, ist er noch nicht unter der Zahl der *ἐκλεκτοί*, die verglichen mit den *κλητοί* wenige sind, cf. 7, 14. Der eine ausgeschlossene im Gleichnis ist ein Beispiel von vielen. Zum Begriff der *ἐκλεκτοί*, die im Mund Jesu nur noch 24, 22. 24. 31 u. Par., sodann Luk. 18, 7 vorkommen, speziell in Bezug auf die Frage, inwiefern die *ἐκλογὴ* in die Ewigkeit zurückreiche (vgl. 20, 23), gibt unsere Stelle keinen weiteren Beitrag. Aber klar ist: *κλητοί* und *ἐκλεκτοί* sind zwei konzentrische Kreise, der *ἐκλεκτός* gehört auch zu den *κλητοί*, nicht aber alle *κλητοί* zu den *ἐκλεκτοί*; wer aber zu den letzteren gehört, das stellt sich erst am Ende heraus. Ausgewählt ist nach unserem Gleichnis der, welcher bei der Endentscheidung von Gott als ein solcher anerkannt und behandelt wird, der nach Abscheidung der Unwürdigen, sozusagen bei definitiver Konstituierung des engeren Kreises der Hochzeitsteilnehmer, zu diesem, also zu den ewig seligen Reichsgenossen gehört (mit der Apokalypse geredet: zur Braut, dem Weibe des Lammes).

Meditation zu 22, 1–14.

Das Schlußwort (v. 14) ist eine wehmütige und wehethuende Wahrheit, cf. 7, 14. Aber ist Gott schuldig, daß es Wahrheit ist? Hat er etwa von Ewigkeit her unabänderlich die bestimmte Zahl der Erwählten und ebenso die der Ausgeschlossenen festgesetzt? Nein, Gott ist es Ernst, wenn er viele ruft, er thut das Seine, um alle zu retten, aber an den Menschen ist's, den Ruf an sich wirken zu lassen und durch ernste Befolgung in die Schar der ewigen Hochzeitsteilnehmer zu gelangen. Gott

thut das Seine, so thu auch du das Deine. 1) Gott thut das Seine; a) v. 1. 2: er macht Hochzeit seinem Sohn; also diesem gilt's, nicht uns; die Braut ist nicht einmal genannt. Somit Gnade, bloßes Erbarmen ist's, wenn er uns zuläßt. Aber gottlob er macht doch Hochzeit, er hat in der Menschwerdung Gott und Menschheit vermählt, führt durch die Kirche, Wort und Sakrament Leute in die Lebensgemeinschaft seines Sohns ein und wird einstens alles in allem sein. b) Zu dieser Gemeinschaft ladet er ein und zwar wiederholt und dringend, v. 3. 4. So zuerst das Judentum durch Jesus, dann die Apostel. So uns, das neutestamentl. Israel durch sein Wort und alles, was uns schon in Freude und Ernst zu Ihm hingewiesen hat. c) Er statuiert warnende Straferempel, v. 7, so vor allem an Jerusalem, aber auch seither wieder manches im Großen und Kleinen. d) Er beschränkt den Kreis der Gäste nicht, seine Liebe will, daß seine Tische voll werden, daher läßt er von überall her allerlei Leute laden, v. 8—10. So nach den Juden die Heiden, so jetzt in der Mission. Und zwar kommen so Gute und Böse — wie herrlich, daß nicht das entscheidet, was wir vorher von uns aus gewesen sind! — in gewissem Sinn an seine Hochzeitstafel d. h. in die Kirche hinein, was auch gegen sektiererische Verachtung der Kirche, die als Mischkirche nicht aufhört sozusagen Hochzeitstafel, freilich nur in Vorbereitung des einstigen zu sein, zu merken ist. 2) Thu auch du das Deine. a) Sprich nicht: ich mag nicht, v. 5. Am Willen hängt's. Selbst wenn man (cf. die Ausreden bei Luk.) in der That gebunden ist durch irdisches, Verhinderungen aller Art, das entscheidende bleibt doch: sie wollten nicht. Und warum? eben weil irdische Arbeit und Freude das Herz okkupiert hat, also b) mach dich los vom irdischen, habe Zeit für Gott und Gottes Ruf und bedenke: aus Gleichgiltigkeit wird zuletzt Feindschaft und böse gottlose That, v. 7. Beispiel die Juden und heut noch so viele, die zuletzt eigentliche Hasser und Verfolger des Evang. wurden. Also vielmehr c) folg dem Ruf und gehe ein in den Hochzeitssaal, aber versäume nicht, ein hochzeitlich Kleid anzulegen, v. 10 ff. In gewissem Sinn sind wir schon im Saal durch Taufe, Konfirmation, Kirchenangehörigkeit u. s. w. Aber man kann drin sein ohne Hochzeitkleid d. h. ohne daß man mit dem alten, profanen, weltlichen Wesen gebrochen und in Bekehrung Christi Gerechtigkeit, die uns ja geschenkt wird, sich angeeignet hat. Also mach Ernst mit der Bekehrung, mit dem lebendigen Glauben, vgl. Bengel „dies ist zwar erst die Verlobung, noch nicht die Hochzeit, die erst in jene Welt fällt. Aber schon der Vorschmack sollte uns die Lust der Welt entleiden“. d) Du mußt aus der bloßen Schar der Berufenen zu der der Auserwählten kommen, v. 14, dazu kannst du auch etwas thun cf. 2 Pet. 1, 10. Aber Gnade ist's und bleibt's, wenn Er dich einst — Gott geb's — zu den Erwählten zählt.

22, 15—22.

Inhaltsübersicht: Der Pharisee fragt betreffend das Zahlen des Zensus (v. 15—17), Jesus weist sie auf das tatsächliche Verhältnis hin (v. 18—21a) und zieht daraus die ethische Konsequenz (v. 21b). Eindruck auf die Pharisee (v. 22).

Vgl. Mark. 12, 13 ff., Luk. 20, 20 ff.

B. 15. *Φαρισαῖοι* „nun nicht mehr amtlich, von Sanhedrins wegen

(21, 23. 45), sondern für sich als Partei“ (Weiß). — *παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ* der Fallstrick ist die Frage; das durch diese provozierte Wort das Mittel, wodurch Jesus in diesen Fallstrick fallen soll d. h. worüber er einer Ungehörigkeit entweder gegen die theokratische oder gegen die politische Pflicht überführt werden könnte. — B. 16. *μαθητάς* cum quibus putabant Jesum incautius acturum; quorum eladem putabant sibi minori fore dedecori, Bengel. Bei diesen hatte die Sache den unschuldigen Anschein der Vernegier. — *Ἡρωδιανῶν* vgl. Mark. 3, 6 (vgl. Schürer bei Riehm S. 605): Anhänger der herodianischen Dynastie und damit, wegen der Stellung des Herodes zu Rom, mindestens nicht römerfeindlich; die Pharis. dagegen waren ebenso dem Herodes als vollends den Römern feindlich, die nationale jüdisch-theokratische Partei, cf. zu 3, 7. So sind also hier die zwei entgegengesetzten politischen Anschauungen vertreten, und gegen eine derselben muß, wie sie meinen, Jesus verstoßen. — *διδάσκαλε* u. s. w. heuchlerische captatio benevolentiae; vgl. dagegen Joh. 3, 2. — *ἀληθῆς* wahrhaftig, also ein Lehrer, dem es nur um die Sache zu thun ist und der seine Überzeugung auch offen und ehrlich ausspricht. Sie fassen ihn damit zugleich an seiner Ehre, als solcher *ἀληθῆς* wird er doch auch diese Frage ohne Rücksicht auf die Folgen ehrlich beantworten. — *ὁδὸν τ. Θεοῦ* nach dem A. L. (3. B. Ps. 25, 4) = die Gott wohlgefällige Weise des Verhaltens. — *οὐ μέλει* u. s. w. du läßt dich nicht durch Rücksicht auf Menschen (*οὐδενός* Mask.) in deinem Urteil bestimmen, denn (*οὐ γὰρ βλέπεις*) du hast die innere Unabhängigkeit, welche Menschengeselligkeit nicht kennt, also unparteiisch dasteht und verfährt. Eines der schönsten Zeugnisse für unsern Herrn aus Feindes Mund. — B. 17. *ἔξεστι* entspricht es der *ὁδὸς τοῦ Θεοῦ*? stimmt es mit unserer theokratischen Pflicht? Nach der Idee der Theokratie ist doch nur Jahve unser König, resp. der nach Deut. 17, 15 aus unsern Brüdern genommene König. — *κῆνσον* vgl. Schürer bei Riehm S. 1298; die Juden hatten, wie andere Provinzen, sowohl Grundsteuer (*tributum soli*) als Kopfsteuer (*tr. capitis*), und zwar (v. 19) in römischem Geld zu bezahlen. In *κῆνσον* sind beide Arten zusammen genommen. Etwas ganz anders ist die Tempelsteuer 17, 24 ff. — *ἢ οὐ* flagrant responsum rotundum, Bengel. — B. 18. *πονηρίαν* die Arglist, womit sie als Belehrung suchende auftreten, in Wahrheit aber ihm eine Falle stellen, *πειράζουσι* (s. 3. 6, 13), somit als *ὑποκριταὶ* (s. 3. 6, 2) sich erweisen. Vgl. auch Bengel: Jesus verum se iis ostendit, ut dixerant v. 16. — B. 19 cf. Luther, Erl. 5 S. 260, 288: „Er kehrt den Spieß um, damit sie ihn gedenken zu stechen und schlägt sie mit ihrem eigenen Schwert.“ — *ἐπιδείξατε* u. s. w., er weist sie auf die faktischen Verhältnisse hin und läßt sie diese selber konstatieren. Die römische Münze mit Bild und Aufschrift demonstrierte ihnen ad oculos, daß sie nun eben einmal unter römischer Herrlichkeit stehen; und ein solches faktisches Verhältnis fürs irdische, staatliche Leben hat der göttlich Gesinnte als ein von Gott geordnetes einfach anzuerkennen und (v. 21) die Konsequenz zu ziehen. Auf weitere Fragen, besonders warum Gott diese römische Herrschaft geordnet habe u. s. f. läßt sich Jesus gar nicht ein. — B. 21. *οὖν* die selbstverständliche Folgerung aus den gottgeordneten tatsächlichen Verhältnissen auf die in ihnen liegende Pflicht. Jesus beschränkt sich

nun aber nicht darauf, die pharis. Frage mit dem Ja zu beantworten, das in dem ersten Teil seiner Antwort so liegt, daß der *κῆνος* unter den allgemeineren Begriff *τὰ τοῦ Καίσαρος* = das diesem qua Caesar gebührende subsumiert ist; sondern indem er *καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ* u. s. w. beifügt, gibt er auch Antwort auf die tiefere, mit jenem *ἔξουσι* angedeutete Frage, nämlich: geht beides, Leistung des ihm gebührenden an den Kaiser und Leistung des ihm gebührenden an Gott zusammen? Die Pharis. hatten angedeutet: beides ist ein sich ausschließendes Entweder—Oder. Jesus aber sagt: beides geht zusammen, und beides ist Pflicht.

Näher betrachtet liegt in dem Wort Christi ein doppeltes: 1) Beides ist verschiedener Art, und deswegen schließt das eine das andere nicht aus; *τὰ τοῦ καίσαρος* ist die Steuer, also überhaupt alle diejenige Leistung, worin das irdische Herrschafts-, resp. Dienstverhältnis sich seinen, eben auch irdischen Ausdruck schafft. In *κῆνος* an und für sich liegen nur die äußerlichen Leistungen an Geld u. dgl., dazu fügt *τὰ τοῦ καίσαρος* natürlich auch Arbeit, irdische Berufserfüllung u. s. w., wie sie durch die irdische Lebensordnung gefordert sind; aber wie Paulus Röm. 13, 1 ff. neben den Steuern auch *φόβος* und *τιμὴ* nennt und im allgemeinen *ὑποτάσσασθαι* und zwar *διὰ τὴν συνείδησιν* fordert, so ist für Christi Ethik selbstverständlich, daß jene irdischen Leistungen auch auf der entsprechenden Gesinnung ruhen müssen. Bloß um äußerliche Bezeugung des Dienstes kann es sich für christliche Moral nicht handeln, sondern um innere Anerkennung des Herrschaftsverhältnisses selber, um jenen *φόβος*. Mehr aber fordert allerdings die Bibel nirgend; ob die Obrigkeit auch Liebe, innere Zuneigung u. s. w. vonseiten der Unterthanen genießt, das ist jeweils Sache der Personen und der Verhältnisse; Pflicht, direkt geboten aller Obrigkeit gegenüber ist nur *φόβος* und *τιμὴ*. Ja noch mehr: die innere, eigentlich sittliche Stellung kommt für das mit *τὰ τοῦ καίσαρος* bezeichnete Gebiet, das nun eben einmal nur das des irdischen Lebens ist, nur mittelbar, nicht unmittelbar in Betracht; diese innere sittliche Stellung ist zwar von christlich-ethischer Anschauung aus notwendig, aber nur als Mittel zum Zweck; dieser ist nichts inneres, geschweige etwas das ewige Leben angehendes, sondern nur die irdisch-gesellschaftliche Lebensordnung. Das Innere unmittelbar, die Gesinnung des Menschen gehört ins Gebiet *τὰ τοῦ Θεοῦ*. Freilich ist dieses seinerseits auch nicht etwas bloß inneres, bloß Gesinnung, z. B. Vertrauen auf Gott, Furcht vor Gott u. dgl.; sondern das ganze Leben und Verhalten soll den Stempel des Gottesdienstes an sich tragen, der Christ alles im Namen Jesu thun u. s. w. Aber hier ist das äußere das mittelbar —, das innere das unmittelbar zur betreffenden Pflicht (*τὰ τοῦ Θεοῦ*) gehörende: der Geist, der mich beseelt und mein Handeln beherrscht, der ist von meiner Stellung zu Gott gegeben; und die wesentliche Charakteristik, welche dadurch doch auch das äußere Handeln — das als solches möglicherweise von dem der Unfrommen oder der Unchristen gar nicht verschieden ist — erhält, ist durch das Trachten nach dem ewigen künftigen Reich Gottes und seinem ewigen Leben gegeben; der Christ ist damit mitten in der Pflichterfüllung gegenüber dem irdischen Vaterland doch mit seinem Herzen ganz Angehöriger des himmlischen Vaterlands, ist ein Pilger hienieden; auch sein irdisches Vaterland ist Pilgerheimat. Ebendaher werden auch *τὰ τοῦ Θεοῦ* nicht durch äußere Gesetze, weder durch Staatsgesetze noch durch staatähnliche Kirchengesetze u. dgl. bestimmt, sondern durch ethisch-pneumatische aus dem Wort Gottes durch Christi Geist dem einzelnen gegebene Überzeugung; und ebendaher kann auch, was je in concreto zu *τὰ τοῦ Θεοῦ* gehört, resp. was in *τὰ τοῦ καίσαρος* den *τὰ τοῦ Θεοῦ* widerspricht, nicht im allgemeinen, für alle Fälle in fixen Sätzen festgestellt werden, sondern ist dem einzelnen Gewissen zu überlassen. Aber im allgemeinen gilt: an sich streitet beides nicht mit einander. Aber 2) schon aus dem Gesagten geht auch umgekehrt hervor, daß die beiden Gebiete in anderem Betracht gar nicht geschieden und zu scheiden sind, sondern ätiologisch und teleologisch in gewisser Einheit stehen; nämlich insofern, als Gott es ist, der dem mit *τὰ τοῦ καίσαρος* bezeichneten Gebiet sein Recht und seine Aufgabe zugewiesen hat, daher auch Gottes Ehre *finis ultimus* von *τὰ τοῦ καίσαρος* ist. Insofern erfüllt der, welcher dem Kaiser das Gebührende gibt, indirekt auch *τὰ τοῦ Θεοῦ*; und mit Recht hat die Reformation gegenüber dem mittelalterlichen Katholizismus es betont, daß es auch reli-

größte Pflicht ist, ein treuer Unterthan zu sein. Und ebenso kann umgekehrt gesagt werden, je mehr ein Mensch Gott sein Gebührendes gibt, je frömmere er ist, desto mehr thut er auch indirekt τὰ τοῦ καίσαρος, sofern er sich damit zu einem gewissenhaften tüchtigen Bürger macht, mit seinem Gebet u. s. w. das Wohl seines Vaterlandes fördert u. a. Niemals aber darf auf christlichem Boden etwa mit Berufung auf das Alte Testament von der Bestimmung über τὰ τοῦ Θεοῦ aus gesetzlich und materialiter auch τὰ τοῦ καίσαρος normiert werden, niemals darf ein Institut, welches τὰ τοῦ Θεοῦ regelt, es heiße Kirche oder Kirchengenossenschaft oder wie es wolle, auch beanspruchen, festzusetzen, was τὰ τοῦ καίσαρος sein dürfe. Irgendwelche Unterwerfung des Staats unter die Kirche (von der überhaupt in unserer Stelle einfach nichts steht) ist durch dieses Wort Christi absolut verboten; ebenso freilich jede Unterordnung (nicht der Kirche, sondern) der Gewissenspflicht unter das Staatsgesetz. Das Handeln nach seiner Materie unmittelbar betrachtet ist und bleibt auf beiden Gebieten ein verschiedenes und von jedem selbstständig bestimmtes, dort das diesseitige, hier das jenseitige Leben. Auch ersteres soll und kann bei Christen der Geist des letzteren durchbringen, also dem betreffenden Handeln nach seinem Wie einen christlich-ethischen Charakter geben; dieser aber kommt ihm keineswegs an sich zu und kann vollends nicht allen Staatsbürgern zur Pflicht gemacht werden. So können denn endlich Kollisionen, in welche der Christ als auf beiden Gebieten nach ihrer Art thätig sein sollend mit sich selbst gerät, nicht ausbleiben; für die Lösung derselben ist mit der Formel, daß τὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς τοῦ καίσαρος vorgehe, wenig gewonnen; die einzig richtige Formel ist, daß alles, was dem Geist der Gottergebenheit nicht widerspricht im irdischen, Pflicht ist, daher es freilich für den Christen nötig werden kann, unter dem καίσαρ und seiner Macht zu leiden. Aber die Einzelanwendung dieser Formel bestimmt nur das individuelle Gewissen.

Meditation zu 22, 16—22.¹⁾

Wie bewundernswert ist Jesus wegen der meisterhaften Weisheit, womit er die ihm gelegte Schlinge durchbricht. Noch mehr, wie dankbar müssen wir ihm sein, daß er uns den richtigen Weg zu Lösung einer der schwersten Fragen und Aufgaben gezeigt hat, die auch gegenwärtig so wichtig ist, nämlich wie unsere Christenpflicht und unsere Bürgerpflicht sich zu einander verhalten. Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist. 1) Die Frage der Pharisäer, v. 15—17. a) Für die Juden lag hier in der That eine gewisse Schwierigkeit vor. Daß ein Auswärtiger, ein Heide, über Israel herrschte, war gegen die Idee der Theokratie; die Unterthänigkeit unter ihn schien jedenfalls höchstens ein zu duldbender Zwang, nicht göttliches Recht zu sein. b) Sobald man (cf. Kathol.) einen alttestamentlichen Gottesstaat auch auf christlichem Gebiet anstrebt, sobald man sich Christum oder vollends einen irdischen Stellvertreter desselben als Regenten des irdischen Lebens in staatsähnlicher Weise mit äußerem Gesetz, Zwang u. s. w. denkt, so muß sich das ergeben, was wir aus der Geschichte als die Kämpfe von geistlicher und weltlicher Macht u. dgl. kennen. c) Ja auch für uns, die wir festhalten, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist, ergeben sich faktisch oft Kollisionen zwischen unserer irdisch-bürgerlichen und der christlich-himmlichen Pflicht. Wir gehören nun einmal zwei Lebenssphären an, und jede macht Ansprüche an uns. Was für die alten Christen in der Frage z. B. des Opfers vor den Kaiserbüsten, Teilnahme an mit Opfern verbundenen patriotischen Festen u. dgl., für die Reformatoren in anderer Weise z. B. in der Frage, ob man dem wegen des Evang. Krieg beginnenden Kaiser Widerstand

¹⁾ Vgl. von Predigten besonders Luther Erl. 5 S. 259 ff., 271 ff., 284 ff.; Beck, Reden IV S. 113 ff., 624 ff.

thun dürfe u. dgl., vorlag, das kann sich so oder anders noch heute wiederholen. — 2) Jesu Antwort, v. 18—22. a) Jesus ist der allein richtige Mann, um solche heikle Fragen zu lösen. Das Zeugnis aus Feindes Mund ist wahr. An sein Wort, nicht etwa an Vorschriften von Kirchen u. dgl. müssen wir uns halten, um das rechte zu treffen, müssen uns aber auch bestreben, Leute wie Er nach v. 16 war, zu werden. b) Was zunächst entscheidet über unsere Stellung und Pflicht als Staatsbürger, ist der einfache, gottverordnete Thatbestand. Jede *οὐσα ἀρχή* ist nach Röm. 13 von Gott, und der Christ hat ihr, ohne Rücksicht auf menschliche Rechtsfragen, zu gehorchen. Mit diesem Gehorsam streitet der gegen Gott nicht, im Gegenteil der letztere fordert den ersteren. c) Was ist aber inhaltlich das, was des Kaisers, und das, was Gottes ist? An was die Zinsmünze mahnt, das ganze irdische Leben nach demjenigen Gebiet, über das Menschen wirklich verfügen können mit der Ordnung des Rechts, des Gesetzes, nötigenfalls der Gewalt, ist Sache der Obrigkeit, und hierin ist ihren Anordnungen zu folgen, vgl. z. B. Kriegsdienst, bürgerliche Leistungen im Gebiet des Mein und Dein, auch das häusliche Leben nach seinen irdischen Pflichten und Rechten im Gesamtleben (Civilehe) u. s. f. Was aber das Herz und Gewissen angeht, die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben, die Frage, wie werd ich selig, was ist der rechte Glaube, die Gottesliebe u. s. w.? darüber kann kein Mensch Gesetze geben, das haben wir allein mit Gott und seinem Wort und unserem Gewissen auszumachen. Und wenn darein Menschen dreinreden, müssen wir Gott mehr gehorchen als ihnen. Jesus ist darüber gestorben, daß er das, was Gottes war, sein Reich als Reich nicht von dieser Welt festhielt gegenüber geistlicher und weltlicher Obrigkeit, aber nicht, wie man ihn beschuldigte, zum Aufrührer ward. Seinen Weg gehen, als Bürger des ewigen Gottesreichs, als Pilger und Fremdling auf Erden, hier seine Pflicht erfüllend, aber das Herz im Himmel habend, das ist das richtige.

22, 23—33.

Inhaltsübersicht: Die Sadducäer legen Jesu eine verfängliche Frage betreffend die Auferstehung vor (v. 23—29). J. zeigt ihnen, daß einesteils die Kraft Gottes mit der Auferstehung ein Leben schafft, das nicht nach den Gesichtspunkten des irdischen, besonders sexuellen Lebens variiert werden darf (v. 29—30), andererseits, daß das daß der Auferstehung aus dem Lebensverhältnis Gottes zu denen, deren Gott er sich nennt, folgt (v. 31—33).

Vgl. Mat. 12, 18 ff.; Luk. 20, 27 ff.

B. 23. *Σαδδουκαῖοι* s. z. 3, 7. Bengel: extremo tempore omnes consurgunt contra Jesum. Rara Sadducaeorum apud evangelistas mentio; in illo die ne Sadducaeī quidem quieverunt. — *λέγοντες* wenn der Artikel mit *αὐτοῖς* u. s. w. weggelassen wird, so gibt *λεγ.* an, mit welcher Behauptung sie damals vor Jesum traten, nämlich indirekt, eben durch die ihm vorgetragene Erzählung; immerhin ist es ebener, *οἱ λέγοντες* zu lesen, dann sind, cf. act. 23, 8, die Sadd. als Sekte nach dem, was ihre ständige, signifikanteste Lehre war, gekennzeichnet. — B. 24 s. Deut. 25, 5. Die sog. Leviratshehe. — *ἀραστῇσει σπέρμα*, da der erste Sohn dieser Ehe als Sohn des verstorbenen Bruders gelten muß, daß „sein

Name nicht erlösche in Israel". — B. 25. ἦσαν ein wohl erdichteter, immerhin nicht unmöglicher Fall. — B. 26. ἕως τῶν ἐπτα d. h. so ging es fort, bis alle sieben das Weib gehabt hatten. — B. 28. Der Zweck der Frage kann entweder sein, die Erwartung der Auferstehung lächerlich zu machen: wenn es eine Auferstehung gäbe, so entstünden damit Verhältnisse der unnatürlichsten Art, ja unmögliche Verhältnisse; das Weib kann doch nicht allen sieben gehören, wem also? oder, und das liegt wohl näher, es soll die Auferstehung als durch die Gesetzesvorschrift, also Gottes Wort direkt unmöglich gemacht erwiesen werden: Gottes Gesetz schreibt etwas vor, was bei etwaiger Auferstehung dahinfallen würde. Da aber Gottes Wort unmöglich Unrecht haben kann, so ist die Auferstehungstheorie falsch. Voraussetzung der ganzen Argumentation ist die Anschauung vom Auferstehungsleben als dem irdischen ganz analogen.¹⁾ — B. 29. πλανᾷσθε „ihr seid mit eurer Meinung, die Auferstehung streite mit Deut. 25 und sei unmöglich, im Irrtum. — μὴ εἰδότες gibt nicht an, worin das πλανᾷσαι besteht, sondern gibt den Grund des Urteils πλανᾷσθε an: „weil ihr weder — noch — verstehtet“. Sehr gut verallgemeinert Bengel: duplex haec ignorantia mater est errorum fere omnium. — τὰς γραφὰς s. v. 31 ff., also gerade, worauf sie ihre Leugnung der Auferstehung stützen, das verstehen sie nicht. Sieht man das folg. näher an, so wird dann von J. aus der Schrift das daß der Auferstehung erwiesen, aus der δύναμις Θεοῦ aber, s. v. 30, das Wie. Für die Sadd. ist die Auferstehung unmöglich, weil sie eine sinnliche Vorstellung vom Auferstehungsleben haben, damit trauen sie der Kraft Gottes viel zu wenig zu, als ob Er nicht ein Leben geschaffen haben könnte, das über die Kategorien des irdisch-sinnlichen Lebens, besonders seiner Fortpflanzung erhaben ist. — B. 30. γὰρ begründet das μὴ εἰδότες τ. δύναμιν τ. Θεοῦ durch den Charakter des Auferstehungslebens. — ἐν τῇ ἀναστάσει wenn diese und das durch sie eröffnete Leben eintritt. — γαμοῦσι die Männer, γαμίζονται die Weiber. Daß aber der Geschlechtsunterschied selbst aufgehoben sei,²⁾ liegt nicht in der Stelle, welche ja nur von der Bethätigung desselben in der ehelichen Gemeinschaft redet. Diese ist aber nicht die einzige Funktion des Geschlechtsunterschieds, vielmehr besteht derselbe auch beim Aufhören desselben fort. — ὡς ἄγγελοι, Luk. ἰσάγγελοι κ. υἱοὶ Θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ. Die Ähnlichkeit mit den Engeln, resp. Gott selbst (υἱοὶ) liegt darin, daß sie πνευματικά (Heb. 1, 14) sind. Nun ist dies aber für die auferstandenen Menschen als Geistleiblichkeit zu verstehen, 1 Kor. 15, 44. Ob jedoch Jesus hiemit auch für die Engel Geistleiblichkeit aussagt, muß deswegen zweifelhaft bleiben, weil der Zweck der Vergleichung im Zusammenhang nur der ist, durch die Ähnlichkeit mit den Engeln das nicht mehr

¹⁾ Bede, Christl. Reden IV S. 511: Das sind die Meister Klüglinge, welche die Wahrheiten von oben her und von der zukünftigen Welt nicht einmal recht ansehen in ihrer eigenen Gestalt, sondern machen sich eine Mißgestalt daraus, der sie nach ihren eigenen Gedanken Sachen anhängen, die gar nicht dazu gehören und die dann freilich albern sind.

²⁾ In diesem Sinn kann man selbst Bede a. a. O. S. 512 verstehen: nicht mehr Mann und Weib, nicht mehr halbiert in zwei gebrechliche Geschlechter, sondern ein ganzer vollkommener Mensch Gottes.

statthaben der Ehe deutlich zu machen, nicht aber in allem das Wesen und Leben der Auferstandenen und der Engel gleich zu stellen. — ἐν τ. οὐρανῶ gehört zu ἄγγελοι. — B. 31. Der zweite (erste) Punkt, s. v. 29. — ὑμῖν vobis, inquit, non nobis; Christo non sunt scripta, Bengel. Aus dem Pentateuch widerlegt J. die Sadd., weil ihr Beweis gegen die Auferstehung aus diesem Buch genommen war. Unsere Stelle ist also kein direktes Zeugnis für den Satz, daß die Sadd. nur den Pentateuch anerkannt hätten. — B. 32. Ex. 3, 6. Indem Gott sich den Gott Abrahams u. s. w. nennt, spricht er eine Zugehörigkeit an diesen, eine Lebensgemeinschaft mit ihm aus, welche notwendig das enthält, daß diese Menschen in das Gottesleben, für welches es keinen Tod gibt, aufgenommen sind. Gott gehören keine Toten an, sondern nur Lebende, αὐτῷ γὰρ ζῶσι πάντες (Zuf.). Daß aber hierin nicht bloß das Fortleben nach dem Tod überhaupt, die Unsterblichkeit, sondern auch speziell die Auferstehung, die Erlangung eines neuen leiblichen Lebens ausgesprochen sein soll, ruht auf der biblischen Grundanschauung, daß erst Leib und Seele zusammen der ganze Mensch sind, ein Leben des Menschen im vollen Sinn also erst da ist, wenn auch der Leib von Gottesleben durchdrungen ist. Jesus will aber nicht etwa sagen, Abraham u. s. w. seien schon jetzt, also sofort nach ihrem Tode, ins Auferstehungsleben eingegangen, wohl aber, die einstige Auferstehung sei das notwendige Resultat der über den Tod hinaus dauernden Lebensgemeinschaft mit Gott. Klar aber ist endlich, daß J. nur von der Auferstehung des Lebens (Joh. 5, 29) redet. — B. 33 vgl. 7, 28.

Meditation zu 22, 28—33.

Sadducäer gibt es immer und überall. Wollen wir auf dem Artikel unseres Glaubens „Auferstehung des Leibes und ein ewiges Leben“ gegenüber Zweiflern und Spöttern fest stehen, so müssen wir vor allem wissen, um was es sich handelt, nicht bloß um Fortleben überhaupt, Unsterblichkeit der Seele, sondern um Auferstehung des Leibes, darum, daß wir nach unserer ganzen Persönlichkeit, auch in leiblicher, geistleiblicher Vollendung Teil haben sollen an Gottes Leben. Dazu sind wir geschaffen, und ohne das kommt unsere Lebensentwicklung nicht zu ihrem Ziel. Gottlob aber steht die Wahrheit von der Auferstehung fest: 1) die Auferstehung und die h. Schrift, 2) die Auferstehung und die Kraft Gottes. ad 1. Ohne die h. Schrift wüßten die Menschen überhaupt nichts von Auferstehung. Aber a) die Sadducäer (v. 23—28) zeigen, daß man die Schrift wissen und verwenden kann und gerade das Gegenteil von dem herausbringen, was sie meint. Es kommt darauf an, was man in der Schrift sucht und wie man sie liest; es handelt sich darum, daß wir sie als das Lebenswort Gottes mit Hunger nach Lebenswahrheit lesen und überdenken, und dann b) finden wir (v. 31 u. 32), daß es sich in der Offenbarung Gottes, schon den Patriarchen, vollends uns in Christo gegenüber, um Gründung ewiger Lebensgemeinschaft und voller, den ganzen Menschen umfassenden Lebensgemeinschaft handelt. Und wenn Gott von einem Menschen sagt „ich bin der Gott des —“, und gottlob von uns, wenn wir echte Christen sind, sagt er das auch —, so schließt er sich mit diesem so zusammen, daß derselbe und

zwar nach Leib und Seele für immer lebendig ist. Und Gott sagt das in seinem Wort; wir stehen, wenn wir solche Hoffnung uns zueignen, nicht etwa auf eigenen frommen Empfindungen, Phantasien u. dgl. (auch nicht bloß auf Postulaten unsrer praktischen Vernunft), sondern auf dem untrüglichen Gotteswort. So wir im N. T. besonders auf 1 Kor. 15. — ad 2. Das Leben in der Ewigkeit, das uns so garantiert ist, ist a) nicht wieder ein Leben sinnlicher Art, wie Sadducäer und Heiden meinten und wie die Spötter noch heute eben spöttisch malen. Wie schon auf Erden in Christi Gemeinde fürs geistliche Leben die Unterschiede von Mann und Weib aufgehoben sind, Gal. 3, 28, so hören im künftigen Leben alle diejenigen Lebensverhältnisse auf, die auf der Sinnlichkeit ruhen, v. 30. Daraus folgt aber nicht, daß man das Freien und sich freien lassen auch für diese Welt verachten dürfe; im Gegenteil, man erkenne den Unterschied der Ordnungen Gottes für Jetzt und Einst, und schätze die auf Erden giltige. b) Das engelartige Leben der Auferstehung besteht hauptsächlich darin, daß unser Leib ganz nur Organ des h. Geistes, also vergeistigt ist; daher das Leben nur ein dem Dienst, der Anbetung Gottes u. s. w. gewidmet. Aber jenes engelartige, jenes nicht mehr freien und freien lassen besagt nicht, daß die Individualität, auch überhaupt der Unterschied zwischen Mann und Weib aufgehoben sein wird, sonst würde ja auch kein Wiedererkennen stattfinden. Nur das ist aufgehoben, was dem irdisch-sinnlichen Dasein als solchem, das dem Ewigkeits- und Gottesleben entgegengesetzt ist, angehört. Die Kraft Gottes wird sich in Schaffung eines Lebens voller Mannigfaltigkeit und doch Harmonie, Schönheit und Freude anbetungswürdig offenbaren. Nach diesem Leben sehnen wir uns, auf dasselbe freuen wir uns, für dasselbe bereiten wir uns vor. Hierzu sollen derartige Mitteilungen der h. Schrift über das künftige Leben dienen.

22, 34—46.

Inhaltsübersicht: Frage über das vornehmste Gebot (v. 34—36); J. weist auf das der Gottes- und Nächstenliebe hin (v. 37—40). Jesu Frage an die Pharisäer, wozu Sohn der Messias sei (v. 41. 42); auf ihre Antwort hält er ihnen Psalm 110, 1 als Problem entgegen (v. 43—45). Abbruch der Unterredungen mit den Pharis. (v. 46).

Parallel Mark. 12, 28—37, wo v. 32—34 ein eigentümlicher Zusatz zur ersten Erzählung, während ein unserem v. 40 genau entsprechender Vers bei Mark. fehlt. Sodann bei Luk. ist 10, 25—28 eine eigene, nicht mit unserer ersten Erzählung zu identifizierende Geschichte. Dagegen ist zur zweiten Luk. 20, 41 ff. parallel.

B. 34. Der Eindruck der Darstellung bei Matth. ist der, daß die v. 15—22 zurückgeschlagenen Pharis. auf die Nachricht von der Besiegung der Sadd. hin nochmals einen Versuch machen, ob nicht wenigstens sie es über diesen Jesus gewinnen, damit dieser doch nicht ganz nur als unbestrittener Sieger dastehe. Bei Mark. aber ist der Eindruck der, der Schriftgelehrte habe, angezogen durch die treffende Antwort Jesu gegenüber den Sadd., gehofft, bei ihm die beste Antwort auf die wichtige Frage nach dem ersten Gebot zu finden; daher dann auch dort v. 32—34. Der Unterschied der beiden Darstellungen kann, aber ohne direkte Berechtigung durch die Evang., so ausgeglichen werden, daß bei Matth. die Partei als solche, bei Mark. der ein-

zelne, der ein relativ unschuldiges Werkzeug der Partei ist, handelt. — B. 35. *νομικὸς* im Sing. nur hier und Luk. 10, 25 (Tit. 3, 13 wohl anders), im Plur. oft bei Luk., vgl. Schürer bei Niehm 1432 ff., im ganzen von *γραμματεὺς* und *νομοδιδάσκαλος* nicht verschieden, doch nicht wie diese, an sich Bezeichnung eines offiziellen Berufs (des Theologen namentlich innerhalb des Synedrums), sondern Bezeichnung eines Mannes, der (ob privatim oder beruflich) dem Studium und der Auslegung des Gesetzes obliegt. — *περιάζων*: je nachdem er antwortete, begab sich Jesus entweder auf das heikle Gebiet der Schulstreitigkeiten, wo die rabbinische Gelehrsamkeit ihn leicht in Verlegenheiten bringen konnte, oder bot er geradewegs Handhaben, um ihn eines Widerspruchs mit dem Gesetz selbst zu zeihen. — B. 36. Vgl. 19, 18; *ποία* „welches wie beschaffene Gebot“, *μεγάλη* scil. κ. ἐξ. so groß, daß die andern neben ihm klein sind, seine Erfüllung der der andern vorgeht. Mark.: *πρώτη πάντων* (vgl. unten v. 38). Eine Frage, welche die Schriftgelehrten bei ihren Detailuntersuchungen über die einzelnen Gesetzesvorschriften und deren Rangverhältnis, den Unterschied von schweren und leichten Geboten u. s. w., sowie bei dem Bestreben, in der That diese Aufstellungen auch für das Leben praktisch zu machen, sehr interessierte, und welche heute noch, nur in anderer Form, in der Ethik und Kasuistik, z. B. bei der Frage über Pflichtenkonflikte eine Rolle spielt. Man vergesse aber ja nicht, daß nur nach dem vornehmsten Gesetz gefragt ist. Auf das Gesetz also geht auch Jesu Antwort, die nicht, wie der Rationalismus meint, die ganze Summe des Christentums angibt; Bengel: *de lege quaerebatur, de lege potissimum* (besser: *unice*) *respondetur*, vgl. zu v. 41. — B. 37. J. nennt nicht ein einzelnes Gebot, das neben andern steht, sondern (cf. 19, 19) das, in welchem alle andern sich zusammenfassen; er greift nicht nach einem der Äste und Zweige des Gesetzesbaums, sondern nach dem Stamm selbst und dessen Wurzel, vgl. Röm. 13, 10. Und hiemit ist schon die Versuchlichkeit der Frage überwunden. — Deut. 6, 5 hat, wie Matth., drei Bestimmungen des psychologischen Sitzes und lebenskräftigen Mittels der Gottesliebe (*ἐν, π*) oder der psychologischen Quelle (*ἐκ* Mark.), aus welcher sie fließen muß, während Mark., der ohnedies das Schema Israel oben anstellt, die dritte Bestimmung in 2 Seiten (*διάνοια* und *ἰσχύς*, Grundtext *ἰσχυ*) auseinanderlegt. Das Herz, das innere Zentrum des ganzen Personlebens, muß ganz (*ὅλη*) Gott hingegeben sein, also namentlich das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl; die Seele, das Ich, wie es in Trieben, Empfindungen, Begehungen, auch in den organischen Lebensäußerungen hervortritt, muß sich Gott zum Dienst stellen, von seinem Geist alle Regungen beherrschen lassen; endlich die intellektuellen (*διάνοια*), überhaupt aber alle Kräfte (Mark. s. o.), z. B. des Willens, auch des Leibeslebens sollen Gott zu Gebot stehen. All diese Ausdrücke zusammen malen die Totalität der Hingabe an Gott. — B. 38. *ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή* das Eine, das vor allen andern (*πρωτ.*) und über allen andern (*μεγ.*) steht, weil nach v. 40 alle in ihm ihre Einheit haben. — B. 39. *ὁμοία αὐτῇ* sc. an Bedeutung und Wert, ist auch *μεγάλη*, steht nicht bloß neben und unter dem ersten, sondern ist nur die Rehrseite desselben, sein Inhalt die notwendige Wirkung und Erweisung des ersten im Verhalten zu den Nebenmenschen; Lev. 19, 18. Zum innern Verhältnis der beiden

Gebote cf. 1 Joh. 4, 20; 5, 1. — *ὡς σεαυτὸν* zu übersetzen nicht: wie du dich lieben sollst, sondern: wie du (von Natur) dich selber liebst. Der Sinn ist am einfachsten durch 7, 12 erklärt. Endlich beachte, daß sowohl bei der Gottes- als der Nächstenliebe nicht *φιλεῖν*, sondern *ἀγαπᾶν* steht. Das *φιλεῖν* läßt sich nicht gebieten. — B. 40. *οἱ προφῆται* sc. nach ihrem gesetzlichen Inhalt; vgl. zu 5, 17. — *κρέμονται* es ist unnötig, mit Wich. (cf. Jes. 22, 24) das Bild eines Nagels beizuziehen. Vielmehr ist der ursprüngliche Sinn des „hängens“ hier völlig verwischt, und das Wort bedeutet bloß, daß alles andere nur als von den zwei Geboten „abhängig“, also alles Handeln nur als von der durch diese beiden geforderten Gesinnung durchdrungen giltig sei; cf. 7, 12.

B. 41. *συνηγμένων* hat mit dem *συνήχθησαν* v. 34 nichts zu schaffen, als ob nun das dort begonnene Versammeln der Pharis. zu stand gekommen wäre (Men). Vielmehr ist es eben irgend eine damals auch stattgehabte Zusammenkunft einer größeren Zahl von Pharis., zu der J. hinzutritt. Nach Mark. 12, 35 geht diese Unterredung, sowie die folgende, aber von ihm nur sehr kurz berührte Strafrede gegen die Pharis. in einer Tempelhalle vor sich; vgl. Matth. 24, 1. — *ἐπρωτίσσε*, J. ergreift die Initiative und stellt der vorhin besprochenen Summe des Gesetzes, *summa agendorum* (v. 34–40) die Summe des Evang., *summa credendorum* zur Seite, ja gewissermaßen entgegen, (Bengel) *ut videatis in scripturis quaerendam esse non legem magis quam evang.* Man beachte, wie hier, vor dem Ende, zunächst vor dem definitiven Bruch mit den Schriftgelehrten und Pharisäern die ganze Schriftwahrheit in ihren Höhe- und Zentralpunkten zusammengefaßt auftritt. Nicht das ist die Absicht J., bloß auf die widerspruchsvolle Lehre der Schriftgelehrten hinzuweisen (Weiß z. Mark.) oder überhaupt eben die Feinde bloßzustellen, obgleich ja freilich durch das Resultat dieser Streitrede, das schändliche Bestehen der Pharisäer in betreff der Messiasfrage, der totale Bruch J. mit ihnen gerechtfertigt werden soll. Aber die eigentliche Absicht J. ist, angesichts des nahenden Endes vor dem Volk (Mark. 12, 37 *ὁ πολὺς ὄχλος*, cf. Matth. 23, 1) zur klaren Entscheidung der Messiasfrage und damit zur definitiven Stellungnahme zu Ihm selbst Anlaß zu geben. Es liegt hier eine Art Abschluß desjenigen Selbstzeugnisses J. vor, worin er sich dem Volk als den Messias präsentiert. — B. 42. *τίνας υἱὸς* J. mußte, daß er hierauf nur entweder die Antwort „Davidssohn“ oder „Gottessohn“ oder beides zusammen gemäß dem A. T. erwarten konnte; also wollte er mit seiner Frage entweder nur den Anlaß geben, auf Grund der dann erfolgenden Antwort die Sache weiter zu untersuchen (ein ähnliches Verfahren wie 16, 13), oder er wollte die Hörer zu dem Gedanken hinleiten, unter den verschiedenen alttestamentlichen Benennungen des Messias bezeichne die eine sein eigentliches Wesen unmittelbar als die andere. Man kann übrigens auch annehmen, daß diese beiden Gedanken, resp. Absichten in Jesu Sinn lagen. — B. 43. *πῶς* cf. *τί οὖν* 17, 10; 19, 7: wenn er (bloß) Davids Sohn ist, wie stimmt damit zusammen, daß D. *ἐν πνεύματι* d. h. als inspirierter (*προφῆτης* act. 2, 30), so daß also sein Wort göttliche Wahrheit hat,¹⁾ Ihn seinen Herrn nennt? Ein Sohn

¹⁾ Wie die die Bibelinpiration leugnende Theologie um die in dieser Art von Anführung

ist doch nicht (vgl. v. 45) Herr seines Vaters (vollends wenn dieser der König ist), also muß der Messias etwas anderes sein als Davids Sohn. Daß nun J. überhaupt den Titel Davidssohn als falsch bezeichnen wolle, kann man angesichts der ganzen Stellung J. zum A. T. und angesichts der Thatsache, daß er sich sonst denselben wenigstens gefallen läßt (z. B. 20, 30), während er allerdings nie denselben direkt selbst sich gibt, unmöglich annehmen. Wohl aber will er sagen, nicht bloß, derselbe bezeichne bloß die eine Seite seines Wesens, wozu man die andere, die göttliche fügen müsse, sondern, er bezeichne überhaupt nicht sein eigentliches Wesen; dieses sei vielmehr aus der Herrenstellung, die er dem David gegenüber einnehme, zu eruieren, s. d. folg. — B. 44. Psalm 110 kann David nicht mit genügenden Gründen abgesprochen werden. Wenn er aber davidisch ist — und J. setzt ihn als solchen voraus — dann ist er direkt messianisch, ist in der That der rechte hohe Hauptpsalm von unfrem lieben Herrn Christo (Luther). David also schaut hier, vom h. Geist erfüllt (cf. 2 Sam. 23, 1. 2) den ihm 2 Sam. 7 verheißenen Nachkommen, der zugleich Gottes Sohn sein wird, wie derselbe, und zwar bei der Thronbesteigung, die göttliche Einladung erhält, zu Seiner Rechten zu sitzen, den Gottesthron (Ps. 45, 7) zu besteigen d. h. das theokratische Königtum als göttliche Stellvertretung, ausgerüstet mit Gotteskraft gegenüber den Feinden u. s. w., zu übernehmen. Das Schlußmini geht im Sinn des Psalmisten sicher nicht auf wirkliche Erhöhung zum Gottesthron im Himmel; aber im N. T. wird diese wirkliche exaltatio Christi ad dextram Dei in coelis die vollendete Erfüllung jenes alttest. Gottespruchs, J. aber reflektiert hier gar nicht auf die Frage die Bedeutung der δεξιά u. s. w., da es ihm nur um den κύριος μου und den allgemeinen Gedanken der Gotteswürde desselben zu thun ist. Was sodann ὡς ἄνθρωπος u. s. w. betrifft, so schließt dies nicht in sich, daß, wenn die Feinde zu seinen Füßen gelegt sind, dann das Sitzen des Mess. zur Rechten Gottes aufhöre, sondern besagt, daß dann eben der Zweck erreicht ist, wozu er göttliche Herrschervollmacht erhalten hat. Endlich zur Anschauung der besiegten Feinde als Fußschemel cf. Jos. 10, 24; 1 Kön. 5, 17 (5, 3). — B. 45. πῶς υἱός u. s. w. wie geht damit (daß D. ihn Herrn nennt) zusammen, daß er sein Sohn ist? (vgl. zu v. 43). Also liegt in dem κύριος David nicht bloß eine Stellung, eine Würde, welche der im Sohnesnamen enthaltenen Abhängigkeit der Stellung widerspricht; sondern es ist damit ein Wesen dieses Davidssohns bezeichnet, das ihn über diese Davidssohnschaft selbst hinaushebt, es ist eine andere Sohnschaft angedeutet, die in gewissem Gegensatz zur Davidssohnschaft steht und macht, daß letztere eine für ihn zu geringe Bezeichnung ist. Das kann nun nichts anderes als die Gottessohnschaft sein. Diese aber kann dann unmöglich selbst wieder nur in ethisch-religiösem oder theokratischem Sinn gemeint sein, denn dann wäre kein Grund, den Titel Davidssohn, der ja dann einfach dasselbe wie Gottessohn bedeuten würde, als zu wenig sagend zu bezeichnen. Nein, gerade die Neben-, resp. Gegen-

einer A. T. lichen Stelle so klar liegende Thatsache hinwegkommen kann, die man doch einfach gestehen sollte, nämlich daß Jesu (und der Apostel) innerreligiöse Stellung zum A. T. lichen Wort eine andere als die modern-theologische ist, ist nicht einzusehen. Und glaubt man in der That, diese tiefgehende Differenz habe keine Konsequenzen für die religiöse Gesamthaltung?

überstellung zum Davidssohn zwingt absolut, die Sohnschaft Gottes ganz so, wie Sohnschaft Davids, im eigentlichen Sinn, dem der Abstammung, des Gezeugt- oder Geborenseins zu verstehen. Nur dann hat die Argumentation Christi einen Sinn, wenn die metaphysische Gottessohnschaft des Messias ihre Voraussetzung ist.¹⁾ Nun ist ja freilich in unserer Stelle direkt nur vom historischen, nicht vom präexistenten Gottessohn die Rede (vgl. zu 8, 29). Aber wenn man ihre Gedanken, besonders betreffend das Verhältnis von „Davidssohn“ und „Gottessohn“ weiter verfolgt, so kann man nur auf die Anschauung kommen, daß der Gottessohn erst durch Erniedrigung Davidssohn wurde, um dann, wenn das Schölimini ihm zugerufen wird, auch als Davidssohn die Stellung des Davidsherrn einzunehmen. — V. 46. Bengel: nova dehinc quasi scena se pandit. Die Unterredungen mit den Feinden sind vorbei; sie ihrerseits, überwältigt von seiner Geisteshoheit, wagen sich nicht mehr an ihn; Er seinerseits deklariert nun (Kap. 23) vor dem Volk öffentlich den endgiltigen Bruch.

Meditation zu 22, 34–40.

Die höchsten Fragen für des Menschen Thun und Glauben, Moral und Religion sind es, die hier beantwortet werden und an denen Jesus und die Pharis., wir können sagen: Jesus und die Welt für immer sich scheidet. Von besonderer Wichtigkeit ist zum voraus, daß die beiden Teile, der das Gesetz und der das Evang. betreffende, nicht auseinandergerissen werden. Das Christentum ist nicht, wie die vulgäre Meinung lautet, bloße Moral, bloße Forderung der Liebe; es ist aber auch nicht bloßes Dogma von Gott und Christo, sondern es ist beides: es ist Lebensgesetz auf Grund lebendigen Glaubens, 1) die Summe dessen, was wir zu thun haben, v. 34–40; 2) die Summe dessen, was wir glauben, v. 41–46. ad 1. a) Die Frage nach dem größten Gebot d. h. dem, dessen Erfüllung der aller andern vorgeht, beschäftigte nicht bloß die jüdischen Gesetzeslehrer, sondern ist für jedermann sehr wichtig. Es liegen uns in unserem Leben, für unser Verhalten zu Gott, zum Nächsten und zu uns selbst, so viele und vielerlei Aufgaben vor, daß wir sie ordnen, gleichsam rangieren müssen, um sagen zu können: zuerst dies, dann jenes. Aber solche Bestimmung hilft dann nicht viel, wenn man im einzelnen und vielen sich verliert und nur einzelnes höher stellt als einzelnes; vielmehr müssen wir unser Leben und Verhalten zu einem lebendigen (organischen) Ganzen zu gestalten suchen, indem wir den Herz- und Quellsprung aller Pflicht, die Aufgabe finden, an deren Erfüllung alles andere von selbst hängt. b) Jesus nun bezeichnet als diesen Einheitspunkt die Liebe und zwar Gottes- und Nächstenliebe als eins, jene in dieser praktisch sich erweisend, cf. 1 Joh. 1. c. Ohne diese Liebe, volle ganze Hingabe an Gott als das Eine höchste Gut, sowie selbstlose Anerkennung des Nächsten und Bereitheit zu seinem Dienst ist alles sonstige Thun, z. B. gottesdienstliches, auch vielleicht humanitäres (1 Kor. 13, 3), vor Gott wertlos. Je mehr echte Gottes- und Nächstenliebe in einem Thun, desto höher steht es. Prüfen

¹⁾ Was soll mit so unbestimmten Darstellungen gesagt sein, wie von Beyschlag E. J. II S. 363: „das wollte J. fühlbar machen, daß man vom Messias noch gar wenig wisse, wenn man von ihm nur als dem Sohn Davids wisse, wenn man sein erhabenes und geheimnisvolles Verhältnis zu Gott nicht kenne, das ihn hoch über einen David erhebe?“

wir uns aber über unser Thun nach diesen Geboten, so werden wir erkennen, daß unser Handeln nur dann ein lebenskräftiges sein kann, wenn es auf dem Herzensverhältnis zu Gott in Christo ruht, das wir Glauben nennen. ad 2. a) Jesus zeigt den Pharis., daß noch mehr, als auf die Frage nach dem ersten Gebot, darauf ankomme, wie ein Mensch zu Christo innerlich steht. Natürlich ist das rechte „dünket euch“ kein bloßes für wahrhalten oder gar äußerliches nachreden einer Glaubensformel, sondern innere Überzeugung; freilich kann diese andererseits nicht sein ohne Aussprache in einem Glaubensbekenntnis, sowohl beim einzelnen als bei der Gemeinschaft. Jesus selbst provoziert hier sozusagen ein Glaubensbekenntnis. b) Das von der h. Schrift und der Kirche gegebene Bekenntnis des Glaubens von Christo als dem Sohn Gottes ist von Jesu selbst bestätigt. Nach Ps. 110, — den der Herr, was wir auch nicht übersehen wollen, als „im Geist“ geredet, somit als Gottes Wort bezeichnet, — ist Er Davids Herr, also mehr als Davids Sohn; er der Sohn Gottes ist Mensch, Davids Sohn geworden, um uns zu erlösen, und als dieser Menschen- und Davidssohn ist er zur Rechten Gottes erhöht worden. Vor Ihm beugen wir uns im Glauben als vor unserem Herrn, freuen uns Seiner als unseres Heilands; in Ihm haben wir auch die wahre Gottes-, Bruder- und Nächstenliebe.

Kapitel 23.

Inhaltsübersicht: Strafrede gegen die Pharisäer (v. 1—36) und Klageruf über Jerusalem (v. 37—39). Genauer: 1) Die Schriftgelehrten und Pharis., die auf Moses Stuhl sitzen, thun selbst nicht, was sie lehren, daher soll man wohl ihren Lehren, nicht aber ihren Werken folgen (v. 1—4). 2) Sie suchen Ehre bei den Menschen (v. 5—7). 3) Im Gegensatz hiezu sollen Jesu Jünger ihre Größe im dienen suchen (v. 8—12). 4) Acht-(sieben, s. 3. v. 14) faches Wehe über die Pharis., weil sie das Reich Gottes vor den Leuten zuschließen (v. 13); [weil sie unter frommen Vorwänden die Witwen ausfaugen, v. 14 unecht, aus Mark. 12, 40 hereingekommen]; wegen ihrer Proselytenmacherei, welche die Gewonnenen nur zu Kindern der Hölle macht (v. 15); wegen ihres Unterscheidens unter den verschiedenen formeln des Schwörens, was nur beweist, daß sie das wahre Wesen des Eids gar nicht kennen (v. 16—22); wegen ihrer Betonung der äußerlichen und kleinlichen Vorschriften und Dahintenlassung der wichtigsten (v. 23. 24); wegen ihres Dringens auf äußere statt innere Reinheit (v. 25. 26); wegen ihrer geheuchelten Frömmigkeit (v. 27. 28); wegen ihres scheinbaren Eifers für die Propheten, wobei sie unabsichtlich als (echte) Kinder der Prophetenmörder sich bekennen (v. 29—31). 5) So sollen sie nur das Sündenmaß ihrer Väter vollmachen und durch ihre blutdürstige Verfolgung der Gesandten Christi sich der Vergeltung würdig machen, die über sie in Zusammenfassung aller bis dahin begangenen Schulden des Volks hereinbrechen wird (v. 32—36). 6) Klageruf über Jerusalem (v. 37—39).

Diese Rede, mit welcher der Herr „den Pharis. eine rechte jayarfe gute Lauge aufseufzt, gibt ihnen noch die Bege und schenkt ihnen das Walet, daß sie nicht sehr werden gelacht haben, und verdient sich so wohl um die lieben Herrn und Prälaten, daß sie ihm den Lohn den dritten Tag hernach geben“ (Luther Erl. 44 S. 314) — diese Rede als Ein Ganzes hat nur Matth.; bei Mark. findet sich nur 12, 38—40 entsprechendes zu unserem v. 7. o. 14, bei Luk. daselbe 20, 45—47, beides in demselben Zusammenhang wie unsere Rede. Sodann hat Luk. in ganz anderem Zusammenhang, 11, 30. 40. 42—44. 46—52 das entsprechende zu Matth. v. 25. 26. 23. 6. 7. 4. 27. 29—36. 13,

und die Sentenz Matth. v. 12 erscheint bei Luk. zweimal 14,¹¹: 18,¹⁴ in andern Zusammenhängen; endlich ist der Klageruf über Jerusalem, Matth. v. 37 ff. bei Luk. 13,³⁴.³⁵ gegeben. Betreffend die Zusammenstellung bei Matth. ist unsere Ansicht mutatis mutandis ganz dieselbe wie bei der Bergpredigt, s. zu Kap. 5. Daß Jesus an dem Zeitpunkt, den wir hier vor uns haben, eine derartige Rede und zwar von weit größerem Umfang, als Mark. 12,³⁸ ff., Luk. 20,⁴⁵ ff. andeuten, gehalten hat, ist uns zweifellos; und ebenso, daß Matth. diese bei ihm berichtete Rede im echten Geist Jesu und sachlich treu der damals wirklich gehaltenen Rede entsprechend zusammengestellt hat, obgleich mit pneumatischer Freiheit, also so daß von protokollarisch genauer Wiedergabe keine Rede ist. Zum ganzen vgl. Einl. § 3. Den Zweck der Rede betreffend, so vergleiche die Bem. zu v. 8. Sie ist in erster Linie Absage- und Gerichtsrede im prophetischen Stil, aber zugleich Warnungsrede an die Jünger und das Volk.

B. 1. τότε vgl. 22,⁴⁶. Bengel: omissis adversariis. — τ. ὄχλοις κ. τ. μαθηταῖς cf. zu v. 8. — B. 2. Μονσέως καθεδράς: die Anschauung vom Lehrstuhl im N. T. nur etwa Neh. 8,⁴; im N. T. ist act. 22,³ auf die hiermit vorausgesetzte Einrichtung beim Lehrunterricht der Schriftgelehrten (Riehm S. 1433 „Lehrer und Schüler sitzen, jener auf etwas erhöhtem Platz“) hingewiesen. Als νομοδιδάσκαλοι nun haben die Schriftgelehrten insofern Moses Stuhl inne, als sie sein Gesetz erklären und fürs Leben anwenden, was selbst wieder durch gesetzliche Vorschriften geschieht, so sind sie auch geradezu in gewissem Sinn Nachfolger Moses als Gesetzgebers. — ἐκάθισαν haben sich darauf gesetzt und sitzen nun darauf. Der Gedanke, daß sie das aus eigener Vollmacht, ja gar Anmaßung gethan, liegt nicht im Ausdruck und ist durch v. 3 verwehrt. — B. 3. πάντα selbstverständlich eben das, was sie als wirkliche Erklärer und Nachfolger Moses, dessen Weisung entsprechend lehren. Übrigens stehen die beiden Sätze in v. 3 im Verhältnis, wie von μὲν und δὲ zu einander, und der Nachdruck fällt durchaus, wie auch λέγουσι γὰρ u. s. w. beweist, auf den zweiten: während ihr allerdings der Gesetzeslehre der Pharis. folgen müßt (zur Sache, die Haltung des Gesetzes betreffend vgl. zu 5,¹⁷ f.), so doch ja nicht ihrem eigenen Thun. — B. 4. δὲ „vielmehr“, statt zu thun was sie sagen, laden sie andern u. s. w. Zur Sache vgl. Röm. 2,²¹. — φορτία βαρέα nach act. 15,¹⁰ ist schon das mosaische Gesetz selbst eine zu schwere Last, geschweige noch die Zusätze der Tradition. Das Gegenteil s. 11,³⁰. — δακτύλῳ κινῆσαι Bengel: nedum ferre. Das Bild einer vor dem Menschen liegenden Last, die er, um sie auf den Rücken zu nehmen, zuerst anfassen (κινῆσαι) sollte; nicht einmal das thun die Pharis. — B. 5. Allerdings haben sie viele Werke, aber was ist das sittliche Motiv derselben? Nicht Gehorsam gegen Gottes und Moses Wort, sondern Ehrfurcht und Eitelkeit, cf. zu 6,¹ ff. Und was für Werke sind es, die sie besonders betreiben? mit äußeren Frömmigkeitszeichen lassen sie sich möglichst sehen. — φυλακτήρια (vgl. Delitzsch bei Riehm S. 270 ff.), die Wortbedeutung nach der einen Ansicht „Bewahrmittel“ = Amulette, nach der andern „Aufbewahrungsmittel“, die sogleich zu nennenden Kästchen. Nach Exod. 13,^{9.16}; Deut. 6,⁸; 11,¹⁸ sollen die Israeliten das Gesetz so präsent haben, daß seine Worte ihnen sind wie חֲסִידוֹת Denkzeichen zwischen den Augen und an der Hand. In äußerlichem Verstand dieser Stelle schrieben gesetzeseifrige Juden die Worte Deut. 11,^{13—21}; 6,^{4—9}; Ex. 13,^{11—16}. 1—10 auf Pergamentstreifen, thaten sie in Kapseln und trugen diese mit Riemen an die Stirne und den linken Oberarm ge-

hunden beim Gebet (nach Jos. ant. 4, 8, 13, wie es scheint, auch sonst). Diese Kapseln mit den Riemen zusammen heißen Tephillin, und ist diese Sitte bis ins letzte vorchristl. Jahrh. zurück zu verfolgen. Die Phariseen hatten solche Tephillin von möglichst großem Umfang, damit man sie ja nicht übersehe. Ähnlich war es mit den *κράσπεδα* s. z. 9, 20. — B. 6. *πρωτοκλισίαν* den vornehmsten Platz, cf. Luk. 14, 7. — B. 7. Das Ehre geben und nehmen, vgl. Joh. 5, 44; 12, 43. — B. 8. Die Behauptung, dieses Verbot an die Jünger sei „offenbar eine Einschälfung des Evangelisten“ (so selbst Weiss), weil es unpassend sei in einer Strafpredigt gegen die Phariseen, ist *petitio principii*. Wer sagt denn, daß diese gar nicht an die Phariseer selbst gerichtete Rede absolut nur Strafworte gegen die Phariseen enthalten dürfe und nicht (v. 1) auch Warnungs- und Mahnungsworte an die Jünger (ja auch überhaupt an das Volk, vgl. schon v. 3)? Auch v. 17 ff. 23 knüpft Jesus an den Tadel der Phariseen wichtige Belehrung, v. 34 Weissagung, ebenso v. 38 f. Jesus verfolgt auch bei der schärfsten Strafrede zugleich den positiven Zweck der Wahrheitslehre. Der Bruch mit den Phariseen soll den Jüngern und dem Volk zeigen, daß und warum alles pharisäische Wesen ferne von ihnen sein müsse. Und daß die Jünger gerade die v. 8—12 folgende Warnung vor dem Ehre geben und nehmen sehr wohl nötig hatten, zeigen Stellen wie 20, 20 ff. — *μὴ κληθῆναι* u. s. w., angerebet sind v. 8 u. 10 die höherstehenden und ist ihnen verboten, solche Titel sich geben zu lassen, in v. 9 die niedriger stehenden und ist ihnen verboten, den Vaternamen (auch wenn die Ehrfurcht, das Gefühl, geistlich von jemand gezeugt zu sein; s. nachh., dazu treiben würde) einem Lehrer u. dgl. zu geben. Das Verbot nun ist so absolut gehalten, daß man in der That auch das äußere Geben und Annehmen solcher Ehrennamen, selbstverständlich nur innerhalb des christlichen Verhältnisses (auf dieses bezieht sich aber doch jedenfalls Papa — mit Recht erklärt Nösgen den Satz des cat. rom. 2, 7, 25, daß der Papst *omnium fidelium . . . pater ac moderator* sei, durch unsere Stellen verworfen —) möglichst vermeiden sollte. Aber eigentlich gemeint ist natürlich in diesem sentenzartigen Wort nicht das äußere Führen der Titel als solches; die Begründung des *εἰς γὰρ* u. s. w., sodann v. 11 u. 12 zeigen, daß einestheils ein solches Erteilen und Führen dieser Namen gemeint ist, womit in der That des Einen Herrn Stellung alteriert würde, Menschen eine Autorität fürs geistliche, ewige Leben sich oder andern zuschreiben, wie sie absolut nur Christus zukommt, andernteils ein solches Benehmen und Verhalten der Christen gegen einander (auch ohne diese Titel), wodurch die Eine Ehrfurcht vor Christo, dann die Demut und Liebe gegen die Brüder nicht zusammengeht, cf. Gal. 1, 10. Sieht man nach, wie die Apostel diese Vorschrift Christi befolgt haben, so bestätigt sich das auch über die äußere Führung dieser Titel gesagte in merkwürdiger Weise: Keiner hat direkt den Namen „(geistlicher) Vater“ sich gegeben und geben lassen, denn Stellen wie 1 Kor. 4, 15, wo auch das *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* neben *ὡμᾶς ἐγέννησα* sehr zu beachten ist, und 1 Thess. 2, 11 enthalten kein *κληθῆναι πατέρα*.¹⁾ Die Titel Rabbi und

¹⁾ Wenn Schanz sich auf diese Stellen, ferner 1 Kor. 4, 17; 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 1; Philem. 10; 1 Pet. 5, 13 zur Rechtfertigung des papa beruft, so ignoriert er dabei die Hauptsache völlig, daß nämlich Paulus sich (indirekt) den Vater von solchen, oder genauer: solche seine Söhne

καθηγητής kommen bei den Ap. nicht vor; der parallele Ausdruck διδάσκαλος cf. 1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11; 1 Tim. 2, 7; Hebr. 13, 7. 17. 24, cf. auch ἡγούμενος u. dgl., kann unter das Verbot unserer Stelle nicht fallen, weil damit, daß einer der Lehrer, der andere der Schüler ist, an sich ein rein objektives Verhältnis ausgesagt ist, das für innere Lebensabhängigkeit von der Person (im Unterschied vom Lehrwort, das bei einem rechten christlichen Lehrer eben Christi Wort ist) an sich nichts enthält. — ὁ διδάσκαλος (die L.A. ὁ καθηγητής ist gleich gut bezeugt) den Namen Rabbi vermeidet J. für sich, um ja nicht als Rabbi nach Art der γραμματεῖς sich hinzustellen. — πάντες ὑμεῖς ἀδελφοὶ sachlich parallel sind Hebr. 8, 11; 1 Joh. 2, 20. 27; auch in Bezug auf Wahrheitserkennntnis stehen alle Jünger Christi insofern koordiniert da, als jeder, auch der weniger vorgeschrittene, noch eines Lehrers bedürftige, doch nur an Gottes Wort und Geist als Lehrquelle und Lehrnorm, mit Recht und Pflicht, hienach auch den Lehrer zu prüfen, gemiesen ist. — B. 10. καθηγηταὶ Führer, bei den Griechen auch von philosophischen Lehrern gebraucht. — B. 11 f. z. 20, 26 f. — B. 12 cf. 18, 4; Luk. 14, 11; 18, 14. Daß Jesus diese Sentenz bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen, ist schon an und für sich wahrscheinlich. — ταπεινωθήσεται, ὑψωθήσεται, er wird von Gott in seinem Reich zu einem μικρὸς oder μέγας gemacht werden, cf. zu 5, 19; 20, 26 f.

B. 13. Οὐαὶ prophetenartiger (cf. Jes. 5, 18 ff.; 10, 1 ff.; Jerem. 23, 1; Ezech. 13, 3 u. f. w.) wiederholter Weheruf, heilig-zornig und zugleich wehmütige Gerichtsankündigung über Sünder, von denen keine Besserung mehr zu erwarten ist. Bei Jesu dieses οὐαὶ noch z. B. 11, 21; Luk. 6, 24 ff. u. f. w. — ὑποκριταὶ ebenso v. 14. 15. 23. 25. 27. 29, jedesmal, feierlich und nachdrücklich, dann wenn der ganze Titel γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι steht, wie wenn jenes ὑποκρ. ein dazu notwendig gehöriges Charakteristikum wäre. Über ὑποκρ. f. zu 6, 2. — κλείετε u. f. w., cf. Luk. 11, 52. Sie glauben — und objektiv betrachtet, bis zu einem gewissen Grad mit Recht, f. v. 2 — den Schlüssel der Erkenntnis d. h. diejenige Wahrheit innezuhaben, mit deren Besitz und Befolgung man ins Himmelreich so hineinkommt, wie mit einem Schlüssel in ein Haus. Statt aber mit diesem Schlüssel wirklich das Haus zu öffnen und die ihnen folgenden in dasselbe hineinzuführen, dient gerade dieser ihr Schlüssel — mit anderem Bild: der Sauerteig ihrer Lehre 16, 6 ff. — nur dazu, wie ihnen (cf. 21, 31 f.), so ihren Schülern (cf. 15, 14) den Eingang ins R. G. unmöglich zu machen. τοὺς εἰσερχομένους die vermöge ihres redlichen Eifers und Bemühens auf dem Weg dazu sind. — B. 14. Unecht, f. o. (nur in Min.). Der Vers gilt der Erbschleicherei, überhaupt der Ausbeutung frommer, aber unverständiger Leutlein, besonders hilfloser Witwen für egoistische Absichten dadurch, daß man sie durch frommes Gebahren fängt und sich geneigt macht. — περισσότερον qui male agit judicatur; qui bono abutitur ad malum ornandum, magis judicatur. Bengel. — B. 15. Die Proselytenmacherei der Pharise., überhaupt der Befehrungseifer der damaligen Juden ist auch bei römischen Schriftstellern, z. B.

nennt, die er wirklich geistlich gezeugt hat. Hat der papa alle die, von denen er sich so nennen läßt, geistlich gezeugt?

Horaz (serm. 1, 4, 142 f.), gezeißelt. Das Schlimmste der Heuchelei ist, andere befehren zu wollen, ohne daß man selbst befehrt ist, vgl. auch 7, 4 ff. Unsere Stelle ist wahrhaft vernichtend für alle diejenigen modern-christlichen Anschauungen, welche den Befehrungseifer als solchen zu einem, ja dem wichtigsten Schibboleth des Christentums machen. — *υἱὸν* u. s. w., ob *διπλότερον* Adj. oder Adv., macht nichts aus: „Sohn der Hölle zwiefach mehr als ihr“ ist in sittlichem Sinn gemeint; möglich ist es übrigens, die Fassung: zweimal mehr noch als ihr, mit doppeltem Recht und doppelter Gewißheit der Hölle verfallen und in ihr doppelt so furchtbar gestraft, so z. B. de Wette, hinzuzunehmen. Warum aber dies? man kann an verschiedenes denken, besonders wohl teils daran, daß ja immer die Proselyten und Konvertiten die von ihnen ergriffene Sache energischer, fanatischer vertreten als die, welche sie bekehrten, so also die hier gemeinten das pharisäische Judentum in gesteigertem Maß darstellen, wie ja gerade Aberglauben und Irrtum (wie de Wette sagt) durch Mitteilung sich verdoppeln, teils daran, daß (Bengel) diese Befehrten der Pharis. eben nicht recht befehrt, sondern von diesen Vertretern des Judentums nur zu äußerlichem Wesen, nicht zu Ablegung heidnischer Gesinnung u. dgl., vielmehr gar geradewegs zur Heuchelei gewonnen waren. — B. 16. *ὁδηγοὶ τυφλοὶ* ebenso v. 24, f. z. 15, 14; blind, weil selbst den Weg nicht erkennend; anders gewendet ist das Bild vom Blinden gegenüber den Ph., Joh. 9, 40. 41. — *οὐδὲν ἐστι:* der Relativsatz *ὅς ἐμὸς* u. s. w. ist als einheitliches Subjekt gedacht, wie wenn es hieße „das Schwören beim Tempel ist nichts“ d. h. kommt nicht in Betracht verglichen mit dem Schwören beim Gold des Tempels, die betreffenden Eide sind also nicht in so hohem Grade verbindlich. Bei dem Gold denkt man wohl besser an den Goldschmuck des Tempels und seiner Gefäße, als an den Tempelschatz (Hier. u. a., auch de Wette). Beispiele von solchem Schwören beim Gold u. s. w. bei den Pharis. sind nicht bekannt, während der Schwur beim Tempel sehr gewöhnlich war. Warum aber oder in welcher Meinung die Pharis. den Schwur beim Tempelgold für den höheren hielten, ist durch v. 17 insofern angedeutet, als daraus hervorgeht, daß sie eben das Gold für ein *μειζον* hielten. Sie taxierten die Gegenstände, bei denen man schwört, nach ihrem äußeren Wert und danach auch den betreffenden Eid. Wer bei etwas schwört, was aus Gold ist, greift sozusagen höher hinauf, als wer bei dem aus Holz und Stein bestehenden Gebäude schwört. Man kann aber auch den Gedanken von v. 18 vergleichen und die Erinnerung daran, daß das Gold, wenigstens das zum Altar, Gefäßen u. s. w. verwendete, unmittelbar als das Gebäude zum Gottesdienst verwendet wurde, als den ausschlaggebenden annehmen. — B. 17. *μωροὶ* f. z. 5, 22. — *τίς γάρ* begründet das in „ihr Narren und Blinde“ ausgesprochene Urteil. — *μειζον* vgl. z. v. 16 = wertvoller, ebendaher für das religiöse Verhalten, wie es im Eid hervortritt, wichtiger und größere Verantwortung mit sich führend. — *ἀγιάσας* nur dadurch, daß das Gold zum Tempel gehört, ist es etwas heiliges, gottgeweihtes; nun ist aber doch der oder das, durch welches ein anderes erst geheiligt wird, größer als das letztere. — B. 18. Parallel mit v. 16, ein neues Wort der Pharisäer; das *λέγοντες* v. 16 wirkt im Gedanken nach. — *δωρεῶν* Opfergabe 5, 23. Diese geht unmittelbar im Dienst Gottes auf. — B. 19. Auch die

Opfergabe erhält ihren heiligen Charakter erst durch den Altar, und diesen kann man ohnedies — B. 20 — gar nicht trennen von dem, was auf ihm liegt, wie letzteres nicht von ihm, so daß also der Schwur beim Altar den bei der Opfergabe in sich befaßt. — B. 21. Hat J. bisher die Unterscheidung von *μετὶ* und *ἐλαττον* in gewissem Sinn, nur umgekehrt wie die Pharis., adoptiert, so zeigt er nun, daß alle dergleichen Unterschiede ganz verschwinden neben dem Gedanken an den, welchem alle Eide eigentlich gelten. Nicht beim Tempel u. s. w. schwört man eigentlich, sondern bei dem Gott, der ihn bewohnt; und ebenso, bei der noch höher greifenden Schwurformel, nicht beim Himmel eigentlich schwört man, sondern bei diesem eben qua Gottes Thron, also bei dem Gott, der auf diesem Stuhl sitzt, cf. 5, 34. Also frage man überhaupt beim Eid nicht nach solchen Außerlichkeiten, sondern nach der religiösen Stellung zu Gott, welche der Betreffende einnimmt. — B. 23. Als auf Moses Stuhl sitzend dehnen die Schriftgelehrten die Zehntvorschriften der Thora Lev. 27, 30 (Feldfrüchte, Baumfrüchte, Vieh), Num. 18, 21; Deut. 12, 6; 14, 22 auf die allerkleinsten Gewächse aus. Nicht aber dies an und für sich macht ihnen J. zum Vorwurf, es konnte ja in der That das *קטנה* Lev. 1. c. bei kleinlicher Auslegung so verstanden werden; sondern das, daß von ihnen solche äußere Leistungen mehr betont, ihre Unterlassung mehr gerügt wurde, als das Erfüllen, resp. Nichterfüllen der sittlichen Gottesgebote, cf. 15, 2 ff., auch die Ausf. über Heuchelei zu 6, 2. — *βαρύτερα* kann sowohl graviora, das Wichtigere (so noch Keil, Schanz u. a.), als auch (cf. 1 Joh. 5, 3) difficiliora, das schwerer zu erfüllende heißen, vgl. auch v. 4, wo übrigens ganz die Grundbedeutung „gewichtig“ (von der Last) vorliegt. Bei der ersteren Fassung ist der Ausdruck etwas pretiös, daher die zweite vorzuziehen: gerade das, daß die sittlichen Vorschriften weit mehr Selbstverleugnung fordern, ist der Grund, warum der Heuchler auf die äußeren Leistungen religiöser, zeremonieller u. s. w. Art mehr sich legt als auf die sittliche Pflichterfüllung. Man beachte endlich auch, wie klar hier J. im Gesetz zweierlei Arten von Vorschriften unterscheidet. — *κρίσιν* *εἰς* das gerechte Beurteilen und Behandeln des Nebenmenschen cf. 7, 1 ff.; Joh. 7, 24, discernere inter bonum et malum, Bengel; aber auch die Handhabung des suum cuique gehört hieher. — *πίστιν* neben *ἐλεος* und *κρίσις* nicht Glaube, sondern Treue gegenüber Nebenmenschen. — *ταῦτα* u. s. w. (vgl. auch die Bem. zu v. 8). Diese Gerechtigkeits- und Liebeserfüllung ist unmittelbare und positive (*ποιῆσαι*) Pflicht, woran das sittlich-religiöse Leben selbst hängt; jene Satzungen zu halten dagegen ist etwas, was einer, der nun einmal unter Gesetz und Tradition steht, allerdings nicht unterläßt (*μὴ ἀφίεναι*), was also sozusagen negativ verbindlich ist, wornach er aber nicht das sittlich-religiöse Leben tagiert. Auch hier wichtige ethische Unterscheidungen! — B. 24. *ὁδηγοὶ τυφλοὶ* f. z. v. 16. — *διυλίζοντες τ. κώνωπα* d. h. den Wein so seihen, daß keine Mücke hindurchkommt, im Interesse, ja kein unreines Tierchen mitzugenießen. — *κάμηλον* (ein unreines Tier Lev. 11, 4) *καταπίνοντες*, Sinn: in Kleinigkeiten nehmt ihr's genau, in bedeutenden Dingen, wie den sittlichen Hauptfragen v. 23, ungenau. — B. 25. *γέμονσιν ἐξ* —, die Streichung von *ἐξ* bloß gemäß CD ist nicht berechtigt, die Konstruktion wohl aus *ἵνα* *καὶ* zu erklären; *ἀρπαγὴ* und

ἀκρασία ist das, wovon die Schlüssel voll sind, ἀρπαγή Raub statt das durch Raub gewonnene; für ἀκρασία wollen Keil, Weiß u. a. die Bedeutung „Unenthaltsamkeit“ sc. gegenüber dem Gut des Nächsten (also ἀκρασία ganz synonym mit ἀρπαγή) vindizieren. Das heißt aber ἀκρ. nicht, sondern (cf. 1 Kor. 7, 5) Ausschweifung. Dann ist die Metonymie γέμειν ἐξ ἀκρασίας eine andere als γέμειν ἐξ ἀρπαγῆς; Ausschweifung steht statt „das was den Zwecken der Ausschweifung dient“. — V. 26. καὶ ἄριστον u. s. w. Sorge, daß den Inhalt deiner Schlüssel nichts bildet, was mit Gottes Gebot, sittlicher Reinheit u. s. w. streitet, dann wird auch das Äußere wirklich rein sein, da ja ohne solche Reinheit des Inhalts besonders nach seiner Herkunft und nach seinem Zweck, seiner Bestimmung etwaiges sauberes Aussehen so gut wie nichts ist. Ohne Bild: erst wenn Herz, Gesinnung, Lebenscharakter u. s. w. rein ist, wird auch die Erscheinung des Lebens (und zwar von selbst, als Frucht des innern Lebens) wahrhaft rein. — V. 27. 28. Im Frühling weißnet man die Gräber mit Kalktünche, um sie erkennbar zu machen, damit nicht durch Berührung sich jemand (besonders von den Osterpilgern) an ihnen verunreinige (Num. 19, 16); auch gibt man denselben überhaupt gern ein sauberes, hübsches Aussehen. So suchten die Pharisee durch fromme Handlungen, Worte, Gebarden u. s. w. vor den Leuten zu glänzen, aber wie innen in jenen Gräbern Tod und Schmutz herrscht, so in der Pharisee Herzen allerhand unlauteres und gottloses Wesen; dem äußeren Scheinleben entspricht innerer Tod (cf. apoc. 3, 1). An das, was J. über die getünchten Gräber gesagt, schließt sich sehr leicht — V. 29 die Hinweisung auf ein wirklichen Gräbern gewidmetes Thun der Pharisee an, die Sorge für Herstellung und Schmuck der Gräber der Proph. und sonstiger Gottesmänner. Derartige Gräber, mit deren Besorgung natürlich der pietätsvolle Eifer für solche Gottesmänner und ihr Gotteswort sich zu bethätigen schien, sind noch heute manche in der Nähe von Jerus. vorhanden, cf. Kamphausen bei Riehm S. 537, Socin-Bädecker S. 230 ff. — V. 30. ἡμεῖς „wir wären“, nicht „wir wären gewesen“. Sie versetzen sich ganz in die Zeit der Proph. und trauen sich zu, ganz anders als ihre Väter d. h. die damals lebenden Juden sich gegen die Proph. zu verhalten, also jedenfalls ganz keinen Anteil an der Blutschuld der Väter gegen dieselben zu haben. — V. 31. Mit dem Wort „unserer Väter“ v. 30. bekennst ihr euch als Kinder dieser Prophetenmörder, und das ist, ohne daß ihr's wollt, ein Geständnis, daß ihr das nicht bloß der Abstammung, sondern auch dem Wesen und Charakter nach seid; Jesus verfährt gleichsam nach dem (dort freilich anders verwendeten) Kanon Luk. 19, 22: ἐκ τοῦ στόματός σου κλένω σε. — V. 32. καὶ gehört nicht zu ὑμεῖς im Sinn von „auch ihr“, sondern zum ganzen Satz „und so“ oder steigend „ja“, ὑμεῖς betont „eben gerade ihr, die ihr (v. 30) von euch das Gegenteil wähnt.“ πληρώσατε „ja machet nur voll das Maß eurer Väter.“ Ihr seid ja deren Kinder, so machet nur fort in deren Wesen und Wandel, bis das Sündenmaß voll ist. Nicht ironische, sondern teils wehmütige, teils heilig ernste gerichtliche Aufforderung, womit, wie Gott den sich verstockenden Sünder seiner Sünde hingibt, so der Sohn Gottes diejenigen, deren terminus gratiae vorüber ist, gleichsam nötigt, die letzte Konsequenz zu ziehen; cf. apoc. 22, 11, auch das Wort an Judas Joh. 13, 27. Die Anschauung

aber vom Sündenmaß, das voll werden muß, tritt schon Gen. 15,¹⁶ auf, cf. auch 1 Theß. 2,¹⁶, aber auch Worte wie Ex. 20,⁵ f. enthalten dieselbe: die Sünde führt ein organisches Leben; wie beim einzelnen, so muß, der gottgeordneten Natur der Sache nach, die Entwicklung der Sünde auch im Organismus eines Volks zur Reife, zum höchsten Grad kommen, damit dann die bisher durch Gottes Langmut noch zurückgehaltene, gleichsam eingedämmte göttliche Strafgerechtigkeit an dem Punkt, wo diese organische Entwicklung ihren Höhepunkt gefunden hat, auch ganz und voll sich erzeige. Gott will nichts halbes, sondern ein Ganzes, Volles, Reifes, ein Entweder Oder. Selbstverständlich aber ist die ethische Voraussetzung dieser Gerichtsverhängung, daß der Betreffende das Anerbot der Rettung, das ihm wie jedem gemacht wurde, verschmäht hat. — B. 33. Dieses göttliche Gericht nun ist für v. 33 - 35 der beherrschende Gesichtspunkt, und zwar hebt v. 33 seine unausbleibliche Gewißheit, v. 34 den Grund, warum es hereinbrechen muß (der aber selbst in gewissem Sinn göttlich gewirkt ist), v. 35 u. 36 das Gericht selber als die Konsummation alles dessen, was die bisherige Sündenentwicklung verdient hat, hervor. Die Behauptung von Weiß, v. 33 sei ein nicht ursprünglich hergehöriger Zusatz, ist durch diese Darlegung des Gedankenverhältnisses als unbegründet erwiesen; vgl. z. v. 34. — ὅφεις u. f. w. s. z. 3, 7. — κρίσεως τ. γεέννης (s. z. 5, 22) der die Verdammnis zur Folge habende Urteilspruch. — B. 34. διὰ τοῦτο gehört dem Gedanken nach zu den beiden Sätzen d. B.: „darum (sc. damit ihr eben durch diese Sünde dem Gericht verfallt) sende ich — und ihr werdet töten“, darum also muß es so gehen, daß ihr durch den Mord meiner Gesandten das Gericht herbeilockt; ich biete selbst durch Sendung solcher Boten euch die Gelegenheit, das Sündenmaß voll zu machen. ἐγὼ „ich meinerseits“ — ihr dagegen thut dann dies und das. Man beachte auch, welch hohes Selbstbewußtsein Christus hier ausspricht. In Luk. 11,⁴⁹ ist das Wort der personifizierten Weisheit Gottes d. h. Gott selbst, wie er diesen Plan faßt, in den Mund gelegt. — πρὸς ὑμᾶς die Schriftgelehrten und Phariseer als Repräsentanten der ganzen γενεά. — προφῆτας die neutest. Gottesboten, cf. Eph. 4,¹¹. Da das Thun der neutest. Juden als korrespondierend mit dem ihrer Väter im A. T. dargestellt werden soll, so werden auch die Gottesboten, an denen sie sich vergreifen, mit Ausdrücken bezeichnet, welche sie teils den alttest. Propheten, teils den חֲבִירִים und חֲבִירִים parallel hinstellen, cf. 13,⁵². Zur Sache cf. 21,³⁵ ff. — μαστιγώσετε ἐν τ. σινάγῳ cf. 10,¹⁷; διώξετε κτλ. cf. 10,²³. — B. 35. ὅπως gemäß göttlichen Gerichtswillens. — ἔλθῃ ἐφ', zum Ausdruck vgl. 27,²⁵; act. 5,²⁸ (anders 18,⁶). δίκαιον das Blut eines unschuldig gemordeten ist selbst unschuldig; dieses fordert Rache, Gericht Gottes über die Thäter; indem dieses Gericht, der effectus, über ihr Haupt hereinbricht, kommt das Blut selbst, das efficiens, über sie. Zur Sache vgl. die Bem. zu v. 32. — ἐκχυννόμενον das Präsens vergegenwärtigt lebhaft die Vergangenheit (Mey., dagegen Keil und Weiß: „das noch fortdauernde Blutvergießen“, aber im folg. sind ja vergangene termini a quo und ad quem angegeben). — Ζαχαρίον nach der gewöhnlichen Ansicht der 2 Chron. 24,²⁰ ff. genannte Sacharja, den Joas im Vorhof, wo der Brandopferaltar stand (daher a. u. St. die Ortsbezeichnung μετὰ τὸν ναὸν u. f. w., also = an heiliger Stätte), er-

morden ließ. Dieser soll als der letzte dem ersten, Abel, gegenübergestellt sein, weil seine Ermordung im letzten Buch des N. T. erzählt ist. Man erinnert auch daran, daß das Wort dieses Sacharja beim Sterben 2 Chr. 24,²² mit Gen. 4,¹⁰ Ähnlichkeit habe (vgl. Luk. 11,⁵⁰ ἐκζητηθῆ τὸ αἷμα). Endlich das, daß dieser Sach., der in der Chron. Sohn Jojadas heißt, hier „S., Sohn Berechias“ genannt ist, wird entweder durch die rein willkürliche Annahme von zwei Namen desselben Mannes, resp. des Vaters und Großvaters (so auch wieder Nösgen; vgl. Luther, Erl. 10, 223) erklärt oder, so schon von Hier. und jetzt von den meisten, als Verwechslung mit dem bekannten kanonischen Propheten Sach. 1,¹ gedeutet, wobei der Gedächtnisfehler entweder auf Jesu oder auf des Evangelisten Seite gesucht wird. Alles dies wird man nun als möglich zugeben müssen, aber wir gestehen, daß uns manche Bedenken übrig bleiben. Namentlich ist es uns kaum denkbar, daß der Umstand, daß jene Mordthat im letzten Buch des N. T. erzählt ist, für Jesum soll bestimmend gewesen sein, diese, die doch nicht die letzte der alttest. Juden war (cf. dagegen Jerem. 26,²³), als die letzte hinzustellen. Freilich bekennen wir auch eine andere Deutung nicht zu wissen. Die Beziehung auf den nach Jos. bell. jud. 4,^{6, 4} zu Anfang des jüdischen Kriegs ermordeten Sacharja (Hammond u. a., auch Reim, Weiß) ist rein unmöglich, da sie ja lange nach diesen Worten Jesu vorfiel; an den kanon. Propheten Sacharja zu denken, ist durch keine biblische Handhabe berechtigt, ebenso nicht an den Vater des Täufers (Luk. 1,⁵, so versch. R. V.). So wird, wenn man sich der Bedenken gegen die herrschende Ansicht nicht ent schlagen kann, nichts übrig bleiben, als die hier vorliegende Persönlichkeit und ihr Schicksal für unbekannt, für ein noch nicht aufgehelltes Problem zu erklären. — ἐγορεύσατε ihr, in euren Vätern, mit denen zusammen ihr Einen verantwortlichen Organismus bildet. — B. 36. ταῦτα πάντα die v. 35 genannten Blutschulden. — γενεὰν ταύτην ἡν ἡμεῖς die zu Jesu Zeit lebende Generation. Das sie treffende Gericht ist das bei der Zerstörung Jerusalems erfolgte. — B. 37. Selbst Wich. meint, die Worte stehen hier am unrichtigen, Luk. 13,³⁴ f. am richtigen Platze. Aber keinesfalls kann man sagen, Matth. habe sie mit innerem Unrecht hieher gesetzt; nur wenn man, was unrichtig, in v. 39 den entscheidenden Gedanken in der dort für Israel noch eröffneten Hoffnung, statt im Gericht, findet, haben diese Worte Jesu hier etwas auffallendes. Aber bei der richtigen Fassung sind sie ein völlig passender Abschluß der ganzen Strafrede, die ja schon mit v. 34 den bloßen Kreis der damaligen Pharisäer verlassen und mit ihnen das ganze Israel getroffen hat. Nun das, was J. von den Pharij. speziell als Kindern der Prophetenmörder gesagt, bildet leider den Typus Jerusalems; in dem Verfahren der Hauptstadt summiert sich Israels Verfolgung der Gottesgesandten, und ebenso der Mißerfolg aller an es gerichteten Rettungsversuche, darum ist Jerus. wie die ὑμεῖς (v. 38. 39) rettungslos dem Gericht verfallen. — Ἱερουσαλὴμ gravissima epizeuxis, commiserationis pariter atque horroris plena. Bengel. — ἡ ἀποκτείνουσα. Präj., durch solches Verfahren bekommt Jerus. seine Signatur. — λιθοβολοῦσα cf. act. 7,⁵⁸, auch Joh. 8,⁵⁹; 10,³¹. — ποσάκις u. s. w. scil. während des dreijährigen Lehramts. Es ist nicht bloß an Thätigkeit Jesu unmittelbar in der Stadt Jerus. (so daß allerdings die johanneischen Berichte von mehrmaligem Aufenthalt J. in Jerus.

durch unsere Stelle eine gewisse, synoptische Bestätigung erhalten), sondern an alle Arbeit am Volk, das durch Jerus. repräsentiert ist, zu denken. — *ὁν τρόπον* das Bild malt die wachsame und sorgsame Liebe, deren Bemühungen darauf gerichtet sind, die dem verlaufen und verlorengehen ausgesetzten (cf. 9, 36) in der Gut der Liebe zu sammeln, zu bergen, zu retten. — V. 38. *ἀφίσται ὑμῶν ἐρημος* „wird euch überlassen oder hinterlassen als wißt“ ἰδ. h. euch bleibt's gleichsam in der Hand nur als ein verwüstetes; was ihr davon behaltet, sind leere, öde Trümmer. Bei Lukas, wo *ἐρημος* sicher zu streichen ist, während es bei Matth. nur BL gegen sich hat, ist doch der Sinn im wesentlichen derselbe wie hier, nur liegt der Ton auf dem Gedanken: überlassen wird euch euer Haus, es wird gleichsam zu euch gesprochen: da habt ihr's, ich (Gott und Christus cf. das folg.) habe nichts mehr damit zu thun. Unter *οἶκος ὑμῶν* kann nicht, wie auch Keil und Weiß meinen, die Stadt Jerusalem — warum dann nicht *ἡ πόλις ὑμῶν*? —, oder das israelitische Gemeinwesen (Völkgen), eher (so die meisten) der Tempel gemeint sein, cf. 24, 1 ff., wobei diese Benennung von Gottes Haus sich gut erklärt mit Bengel: *domus vestra quae alias domus domini dicta*; sic ad Mosen; *populus tuus* Ex. 32, 7. Immerhin ist zuzugeben, daß der Tempel, vollends in dieser Bezeichnung und mit dieser Drohung, hier etwas abrupt aufträte. Vielleicht ist einfacher, in Erinnerung an die vielen alttest. Aussprüche wie „ihre Häuser sollen zur Wüste werden“ Jeph. 1, 13 „das Haus der Hoffärtigen wird zerstört“ prov. 15, 25, das „Haus“ im ganz eigentlichen Sinn zu nehmen und, wenn *ἐρημος* gelesen wird, an die Verwüstung der Wohnungen, wenn dies nicht (so jedenfalls bei Luk.), an die Verlassung derselben (besonders durch Wegzug der göttlichen Segensgegenwart) zu denken, kurz eine Art proverbielle Ausdrucksweise für Preisgebung an Zerstörung, Elend u. s. w. in der Stelle zu finden. — V. 39. *γὰρ*: eben weil Jesus weg geht, ist Gottes Gegenwart, Gottes vor Verderben bewahrende Kraft weg und nichts hält das Verderben auf. Auf dem „ihr werdet mich nicht mehr sehen“ liegt der Nachdruck des Verses; keinen Versuch der Liebe und Gnade werde ich mehr an euch machen, bis . . . *ἀπ' ὅτι* hiemit hört Jesu öffentliche Wirksamkeit zur Rettung des Volks auf (cf. Bengel nachher). *ὥς* u. s. w. die Hoffnung der einstigen Bekehrung und Wiederannahme Israels, dessen was Röm. 11, 26 geweißsagt ist, blickt durch, dann wird Israel den *cantus conversionis* (Bengel) nach Ps. 118 (cf. 21, 9) dem zu seinem Haus einziehenden Messias (Mal. 3, 1) entgegenzingen; ab hoc versu (*εὐλογημένος* etc.) desinit publicus sermo Christi ad Judaeos, ab hoc versu incipiet illorum resipiscentia, Bengel. Aber diese Wiederannahme Israels erscheint hier als ein allerletztes Ende, bis zu welchem hin erst eine große schwere Gerichtszeit durchzumachen ist, und diese, nicht jenes Ende, hält J. hier wesentlich seinem Volk vor. Was endlich die Bedeutung unserer Stelle für die neutest. Anschauung von Israels Zukunft betrifft, so vgl. d. Bem. zu 21, 19. Speziell über die Frage, ob J. das Begrüßen von seiten der Juden als Messias unmittelbar mit seiner Parusie zusammendenkt, also letztere als unmittelbar nach Israels Bekehrung erfolgend voraussetzt, gibt unsere Stelle keine Auskunft. Das einstige Sehen findet jedenfalls mit der Parusie statt; von geistigem Sehen Christi (Keil) ist sicher nicht die Rede. Aber

wenn so auch sicher in der Stelle das liegt, daß die Juden dann, wann sie so sprechen, ihn auch sehen werden, so ist doch damit über die nähere oder fernere zeitliche Verbundenheit von beidem d. h. der Befehrung Israels und der Parusie, nichts genaueres ausgesagt. Alle die mit der Frage des Millennium und seinem jüdischen oder nicht-jüdischen Charakter zusammenhängenden Fragen können somit von unserer Stelle aus nicht gelöst werden.

Meditation zu Kap. 23.

1) Im allgemeinen zum ganzen Kapitel. Dasselbe enthält die letzte feierliche öffentliche Absage Jesu an die Pharis.; das Motiv ist teils heiliger Gerichtsernst gegenüber demjenigen Wesen in Gottesdienst und Sittlichkeit, das dem seinigen und dem Willen Gottes schnurgerade entgegensteht, teils heiliger Liebesseifer, der die noch retten und warnen will, die sich warnen lassen. Die Hauptsache ist, und dafür können wir nicht dankbar genug sein, daß wir zweifellos klar sehen, was Jesum und die Pharisäer, ebenso was heute noch echtes und pharisaisch geartetes Christentum scheidet. Es ist die pharis. Heuchelei (vgl. zu 6, 2), und dazu gehört hauptsächlich zweierlei, einesteils die Ersetzung des einzig gültigen echten Motivs für sittlich-religiöses Handeln, nämlich der wirklichen Hingabe von Herz und Leben an Gottes Willen durch andere, egoistische, sinnliche Motive, andernteils und hauptsächlich die Identifikation der Erscheinung und des Wesens von Sittlichkeit und Religion, was jedoch nur die Rehrseite ist von falscher, schroffer Scheidung, ja Gegenüberstellung von Wesen und Erscheinung. a) Das religiös-sittliche Handeln, so wie es in die Erscheinung tritt, z. B. das Missionieren v. 15, das Beten v. 14, das Schwören v. 16 ff., die Pietät gegen die heiligen Vorfäter v. 29 ff. u. f. w., hat wirklichen Wert vor Gott nur soweit es eben Erscheinung des Wesens ist d. h. soweit das äußere Thun die naturgemäße Frucht des innern Durchdrungenseins vom Geist der Liebe, der Frömmigkeit u. f. w. ist. Sobald aber die Erscheinung für das Wesen gehalten, also als etwas für sich objektiv wertvolles angesehen wird, z. B. das Beten, das sog. Arbeiten für's Reich Gottes u. dgl. ganz abgesehen von der Gefinnung, in der es geschieht, so ist Heuchelei da. Dann ist doch faktisch das Wesen, die Gefinnung ganz geschieden von —, etwas ganz anders als die Erscheinung. — b) Von einer andern Seite tritt uns dasselbe entgegen, wenn wir den Zweck des sittlich-religiösen Thuns ins Auge fassen, das ist die gloria Dei; alles in gloriam Dei ist Wahlspruch alten und neuen Pharisäismus. Aber nicht bloß muß man wieder bedenken, daß zur Ehre dessen, der Geist und Leben ist, menschliche Handlungen nicht schon durch ihren objektiven Charakter, als opera operata, z. B. die Verrichtung eines Gebets als Verrichtung, dienen, sondern erst als aus Gottes Geist hervorgegangene und Gottes Geist verbreiten helfende Handlungen. Vielmehr hauptsächlich kommt (cf. v. 23 u. Kap. 15) hier in Betracht, daß nur Gottes eigene Willenserklärung, nicht unsere subjektive, wenn noch so gute Ansicht und Absicht darüber entscheidet, was wirklich zu Gottes Ehre gereicht. Hier muß, wie vorhin einem falschen Objektivismus, so auch einem falschen ethisch-religiösen Subjektivismus entgegengetreten werden. Der Heuchler ist geneigt zu meinen, damit

daß er gute Absicht habe, sei alles fertig; als ob die Pharisäer nicht auch bei ihrem Zaun ums Gesetz her, bei ihrem Verzehnten von Tüll und Kümmel gute Absichten gehabt haben könnten. Nur zu leicht aber kommt man auf diesem subjektiven Weg dahin, die leviora vor den graviora und difficiliora zu betonen; diese leviora sind vielleicht, äußerlich angesehen, recht schwere, opfervolle Leistungen — vgl. Mönchtum, auch evangelisches Werkwesen allerlei Art — aber solche, die dem natürlichen Ich mehr entsprechen und (z. B. der Eitelkeit) mehr Nahrung geben, als das, was allein entscheiden soll, das einfache Sittengesetz Gottes. Dem sich willig unterwerfen, ist das Eine wahre Motiv. Und wo statt dessen subjektive Meinungen gelten, da ist Heuchelei, und ist das Resultat das Rücken seihen und Kameele verschlucken. — c) Endlich zeigt v. 31 ff., daß die pharis. Verkehrung von Wesen und Erscheinung, Gottes Wille und menschlichem Meinen u. s. w. in letzter Konsequenz sogar geradezu zu Irreligiosität und Unsittlichkeit führt, so daß solch fromme Leute echte Kinder der Prophetenmörder werden. Die letzte Frucht des Pharisäismus ist ein scheinreligiöser Fanatismus, darauf ruhend, daß man sich selbst mit der sein sollenden Gottes Sache, die man vertritt, so identifiziert, daß man die Vertreter der entgegengesetzten Anschauung, und wären's auch Gottespropheten, verfolgt, auszurotten sucht, die Wahrheit selbst also mit wütendem Haß bekämpft. Der pharis. Feindschaft gegen Christum und seine Boten entsprechen die Ketzerverfolgungen in der Christenheit. Die Heuchelei verhärtet das Herz, und in gloriam Dei sind die ärgsten Schandthaten der Weltgeschichte begangen worden. Und solche Verhärtung ist ein Gottesgericht, das für die einzelnen und ganze Generationen, Länder u. s. w. die entseßlichsten Folgen nach sich zieht. Das sicherste Kennzeichen dagegen für echte Sittlichkeit und Frömmigkeit ist selbst- und neidloses Offen sein für die Gotteswahrheit und Eifer für sie, wirklich nur für Gottes Willen und Ehre. In Jesu tritt uns das herrlichste Bild dieses Eifers heiliger Liebe entgegen. Wie hat er Jerusalem zu retten gesucht. Lassen wir uns warnen.

2) Zu B. 1—12. Die zwei Hauptvorfürfe gegen die Phar. sind hier: sie lehren andere, thun aber selbst nicht, was sie diese heißen; und: sie suchen in allem sich selbst. a) Andere lehren, aber selbst nichts thun, cf. Röm. 2, 19 ff.; 1 Kor. 9, 27. Der Besitz der Erkenntnis der Wahrheit ist ein hohes Gut und führt — vollends wenn uns ein Amt dazu auffordert — Recht und Pflicht mit sich, andere zu lehren. Und wo die Lehre wirklich der Wahrheit entspricht, sollen die Bekehrten folgen, sollen sich auch durch persönliche Unwürdigkeit der Amtsträger nicht abhalten lassen, dem Amt Respekt und Gehorsam zu erweisen. Aber für die Lehrenden ist die große Gefahr vorhanden, teils zu übertreiben, zu schwere Lasten aufzulegen — cf. Asketismus alter und neuer Form —, teils namentlich sich selbst von dem zu dispensieren, was man andern zumutet; selbst bei Dogmen, die man andern oktroiirt, ist dies manchmal der Fall, noch mehr aber bei Sittenvorschriften. — b) Die Grundfrage ist: was und wen suchst du bei allem? Wer sich selbst sucht, auf seine Ehre vor allem dringt u. s. w., dessen Frömmigkeit ist keine echte. Nun sollen wir freilich einander, namentlich auch die Lehrer des Wortes ehren, cf. 1 Pet. 2, 17, Röm. 12, 10; 13, 7; aber es ist etwas anderes, ob man

selbst bei andern auf Ehre bringt, seine Ehre zum Ziel macht, und ob man sich selbst in einem Sinn ehren läßt, resp. andere in einem Sinn ehrt, womit die Eine Hoheitsstellung Christi alteriiert ist. Vgl. den Papst, aber auch Sektenhäupter, überhaupt oft Parteiführer u. dgl., wie diesen gegenüber ihre Anhänger unselbständig werden u. dgl., cf. 1 Kor. 7, 23. Schon in Titeln, die wir Menschen geben, kann auf christlichem Gebiet nicht genug Vorsicht beobachtet werden. Alle, Lehrer und Schüler, sollen im Dienen die höchste Ehre erkennen.

3) Zu B. 13—33. In merkwürdigen Gegensatz tritt hier immer das, was die Pharis. wollen und meinen, und das, was sie nach Jesu Ausspruch in der That zu Stand bringen. Gerade im Betreiben dessen, was das Reich Gottes nach ihrer Ansicht fördern soll, hindern sie das Kommen des R. G.; gerade in dem, womit sie die Leute fromm machen wollen, machen sie sie unf fromm; gerade in dem, womit sie Gott ehren wollen, verunehren sie ihn. a) Ihr Eifer, andere fromm zu machen, v. 13—15: bei all den hier genannten Bemühungen herrscht teils egoistische Absicht (v. 14), teils Drängen auf Dinge, die vor Gott nicht entscheiden, z. B. bei Proselytenmacherei eben auf das äußerliche Jude-werden u. s. w. Nicht für die Wahrheit selbst, sondern für die von ihnen mit dieser verwechselte Äußerlichkeit, Form und Formulierung, Parteiangehörigkeit u. dgl. eifern Heuchler. So auch b) bei ihrem Einstehen für Gottes Ehre, z. B. in ihren Schwurvorschriften, v. 16 ff., ihrer Zehnpraxis v. 23. Das äußerlich großartige, vor Menschenaugen imponierende, wie das Tempelgold u. s. w. stellen sie vor das, was doch überhaupt erst Gemeinschaft mit Gott möglich macht, ja vor diese selbst; das kleinliche, aber wieder damit Menschen imponierende und doch sittlich leichtere stellen sie vor die Grundforderungen des Sittengesetzes. Nicht zwar soll man nach Jesu Worten das äußere, auch kleine, wenn es nun einmal zur geltenden Ordnung gehört, ganz verwerfen und abthun (cf. Luther und die Bilderstürmer), aber es gehört nur zu dem, was man nicht läßt, nicht zu dem, worauf man sein eigentliches sittliches Absehen richtet und den entscheidenden Wert legt. — c) Ihr Bemühen um levitische Reinigkeit v. 24 ff., um die Gestalt von Frömmigkeit v. 27 f., ist Heuchelei, weil sie darob die innere Reinigung vergessen, den innern Tod nur übertünchen, statt ihn durch Buße und Bekehrung auszurotten. Auch hier geht ihr Streben nur nach außen, während das äußere bloß die Frucht des innern (v. 26) sein soll. d) Ihr Markieren der Pietät gegen die Propheten und Gerechten, v. 29 ff., ist zusammen mit einem Geist und Leben, das sie als echte Kinder der Prophetenmörder ausweist und deren Sünde zur Ausreifung bringt und nach Gottes verstöckender Vergeltung bringen soll, sodas das Gericht hereinbrechen muß. Ehre der Männer Gottes ist gut; wehe aber einem Geschlecht, das sie nur oder vorherrschend mit äußeren Dingen, Denkmalen u. s. w. ehrt. Gott gibt ein solches dahin in einen Sinn und ein Treiben, das zu furchtbaren Gerichten führen muß.

4) Zu B. 34—39. Die Gerichtsandrohung erweitert sich und trifft die ganze Generation, die eben durch den Pharisäismus sich hatte ihren Charakter geben lassen, und dann insbesondere Jerusalem. Ja der Sünde mit Sünde strafende Gott, in dessen Namen J. redet, wendet selbst die Gnadenerweisungen, wie die Sendung der

neutestamentlichen Gottesboten, dahin, daß die Verantwortung nur um so größer, das Gericht nur um so entsetzlicher wird. Die Sünde muß ausreifen und das Gericht über die, welche die Sündenreihe abschließen, im Vollmaß hereinbrechen. Die schwerste und entscheidende Sünde ist die Verwerfung Christi, das nicht wollen gegenüber all seiner, hier so köstlich gemalten Liebesmühe; dies, nichts anderes (cf. 11, 23) hat Jerusalems Fall herbeigeführt, sein Blut ist über es gekommen. Wohl eröffnet der treue Hirte auch hier noch seinem Volk eine letzte Hoffnungsaussicht, aber die damalige Generation und jede andere, die nicht Ihm in Bekehrung das Hosanna entgegen singt, unter Juden, Heiden, Christen, ist rettungslos verloren.

Kapitel 24.¹⁾

Inhalt und Anordnung: Den Jüngern, die ihn auf den Prachtbau des Tempels aufmerksam machen, kündigt Jesus die Zerstörung desselben an (v. 1. 2). Auf die Doppelfrage 1) wann dies geschehen werde, 2) an welchem Zeichen man das Kommen seiner Parusie und des Endes erkennen könne (v. 3), erwidert Jesu so, daß er zuerst, v. 4—35, die zweite Frage, die nach den *σημεῖα*, sodann, v. 36—51, die erste, die nach dem Wam beantwortet. Im ersten Teil, v. 4—35, unterscheiden sich die zwei Abschnitte, v. 4—28 einerseits, v. 29—35 andererseits so, daß im ersten negativ, im zweiten positiv das Verhältnis der Zerstörung Jerusalems oder vielmehr (vgl. unten) der *Πλῖψ* des jüdischen Kriegs zu der Parusie ins Auge gefaßt wird. Der Sinn des ersten Abschnitts ist: meinet nicht, das Ende, die Parusie komme so bald; der Sinn des zweiten ist: aber allerdings ein *σημεῖον* ernstester Art sei euch diese *Πλῖψ*, an sie reiht sich die Parusie an. Was sodann jenen ersten Abschnitt v. 4—28, betrifft, so zerfällt derselbe wieder in zwei, in gewissem Sinn parallele Unterabschnitte, in denen J. je vom näheren zum entfernteren, von dem, was in unmittelbarer Nähe bevorsteht, zum *τέλος*, resp. zur Parusie geht, nämlich einestheils v. 4—14, andernteils v. 15—28; dem Schlusssatz des ersten v. 14b *τότε ἔξει τὸ τέλος* entspricht v. 27 u. 28 als Schlusssatz des zweiten. Im ersten Unterabschnitt (v. 4—14) sind allgemeine *σημεῖα* angegeben, welche die Christen als solche überhaupt angehen und in Ereignissen der Welt- und Kirchengeschichte bestehen; im zweiten (v. 15—28) dagegen diejenigen *σημεῖα*, welche im jüdischen Land (durch den jüdischen Krieg) vorgehen und den Zuhörern Jesu als Juden gelten. Das Verhältnis des Inhalts der beiden Unterabschnitte zu einander ist also nicht ein chronologisches, so daß das v. 15 ff. gesagte zeitlich nach dem v. 4—14 angekündigten, somit umgekehrt alles, was v. 4—14 gesagt ist, vor den jüdischen Krieg fallen würde, resp. in dieser Weise von Jesu erwartet würde. Dann wäre Jesus einfach und zweifellos ein falscher Prophet, denn vieles aus v. 4—14 ist vor dem jüdischen Krieg nicht eingetroffen. Aber *οὐν* in v. 15 heißt doch nicht „sodann, hierauf“, heißt auch nicht „nämlich“, sodas es die Explikation des *τότε ἔξει τὸ τέλος* v. 14b bringen würde, sondern der Sinn ist: was nun speziell Jerusalem und das h. Land betrifft, so handelt es sich um folgendes.

Der nähere Inhalt selbst nun ist dieser: erster Teil: die Zeichen; erster Abschnitt, v. 4—28, 1) v. 4—14: lasset euch, betreffend meine Parusie und das Ende, nicht verführen, wozu freilich Gefahr vorhanden ist (v. 4. 5). Die ersten

¹⁾ Vgl. Cremer, die eschatologische Rede Christi 1860. Beck, Vorlesungen über Glaubenslehre II S. 680 ff. Noch immer sehr zu beachten ist auch Auberlen, Stud. u. Krit. 1862, S. 213 ff. (Beitr. z. christl. Erkenntnis S. 214 ff.).

σημεῖα, Krieg und Kriegsgeschrei sind noch keine Anzeichen des Vorhandenseins des Endes (v. 6), ebenso nicht Empörungen, Pestilenz u. dgl. (v. 7. 8). Vor dem Ende müssen auch Christenverfolgungen und Abfall, falsches Prophetentum, Herrschaft von ἀνομία, Nachlaß der Liebe kommen (v. 9—13). Aber erst wenn das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt worden, kommt das τέλος (v. 14). 2) v. 15—28: speziell für euch Juden sei einmal die Erscheinung des Greuels an h. Ort (v. 15) das Signal zum Fliehen (v. 16—18), es tritt nun ἡλίπις μεγάλη ein (v. 19—22). Sodann aber auch da lasset euch ja nicht durch falsche Christi und Propheten verleiten, da oder dort den wiedergekommenen Christus finden zu wollen (v. 23—26). Denn wenn Christus wirklich da ist, so ist das so zweifellos klar, wie das Leuchten des Blizes überall hin (v. 27), es handelt sich dann um ein absolut notwendig gewordenes Gericht (v. 28). Zweiter Abschnitt v. 29—35: aber allerdings, sofort an die ἡλίπις schließt sich, von großen Himmelsereignissen angekündigt (v. 29), die Parusie an (v. 30. 31). Und an jenen Zeichen könnet ihr, und zwar schon das gegenwärtig lebende Geschlecht, das Nahen des Tags des Menschensohns erkennen (v. 32—35; ταῦτα πάντα sind auch v. 34 die Vorzeichen). — Zweiter Teil, das Wann, v. 36—51; erster Abschnitt, lehrhaften Inhalts, v. 36—41: das Wann der Parusie (welche nunmehr ganz ohne Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems, resp. jüdischen Krieg ins Auge gefaßt ist) ist jedermann, außer Gott, unbekannt (v. 36); der Menschensohn kommt für die Menschen ebenso unerwartet, wie einst die Flut für die sicher dahinlebenden Noachiten (v. 37—39); und mitten im täglichen Geschäft kommt die große Scheidung in Angenommene und Verworfenen über die Menschen (v. 40. 41). Zweiter paränetischer Abschnitt: darum seid wachsam (v. 42) wie der Hausvater in Erwartung des Diebes (v. 43. 44), und seid treu, als Knechte, die, wenn treu, vom Herrn belohnt (v. 45—47), wenn untreu, furchtbar bestraft werden (v. 48—51).

Vorbemerkungen: 1) Verhältnis unserer Rede zu Markus und Lukas sowie sonstigen Parallelen im N. T. Es gibt keine Rede J. von gleichem Umfang, bei welcher die drei synoptischen Berichte, hier M. 24, Mark. 13, Luk. 21, so sehr im wesentlichen des Inhalts und namentlich auch in der Anordnung der bedeutendsten Momente übereinstimmen. Das wichtigste in Ähnlichkeit und Unterschied ist folgendes: 1) es entspricht sich Matth. v. 1—14 Mark. 1—13, Luk. 5—19. Dabei ist unterschieden einmal die Fassung der Jüngerfrage, die zwar bei allen die zwei Punkte, das τότε und das σημεῖον betrifft, aber nur bei Matth. ausdrücklich die παροusia ση καὶ συντέλεια τοῦ αἰῶνος nennt; sodann die umgekehrte Bestimmung der Zeitfolge Matth. 9 τότε, Luk. 12 πρὸ τούτων; ferner die dem Mark. und Luk. eigentümlichen, mit Matth. Kap. 10 mehrfach verwandten Zusätze, namentlich Trostsprüche an die Jünger, cf. Mark. v. 11, Luk. v. 14 f., endlich hat nur Matth. v. 14 das Wort von der Evangeliumsprophezie am Schluß dieses Abschnitts und in dieser Fassung, Luk. hat es gar nicht, Mark. v. 10 etwas früher, womit überhaupt eine, übrigens nicht bedeutende Verschiebung der Reihe der Gedanken zusammenhängt. — 2) Es entspricht sich Matth. v. 15—28, Mark. v. 14—23, Luk. v. 20—24. Unterschieden ist einmal Luk. von beiden andern durch seine Kürze, zu Matth. v. 22 ff., Mark. v. 20 ff. fehlt Luk. Kap. 21 die Parallele, während teilweise Luk. Kap. 17, 23 f., 37 solche gibt. Sodann: statt des Greuels der Verwüstung Matth. v. 15 Mark. v. 14 hat Luk. v. 20 nur die Belagerung Jerusalems; ferner den Sabbat nennt nur Matth. v. 20; dem Luk. v. 24 eigentümlich ist die Ankündigung betreffend die καὶ οἱ ἔθνη und die Zertretung Jerus. u. f. w.; zu Matth. v. 26—28 hat auch Mark. (Luk. f. vorhin) keine Parallele; das Wort vom Naß aber, Matth. v. 28, das Mark. gar nicht hat, gibt Luk. 17, 37. — 3) Es entspricht sich Matth. v. 29—35 Mark. v. 24—31 Luk. v. 25—33. Aber nur Matth. v. 29 hat das bekannte εὐθὺς und v. 30 das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου; nur Luk. v. 25 hat die Betonung der allgemeinen Angst und v. 28 den Zuspruch an die Jünger: hebet eure Häupter empor u. f. w.; nur Matth. v. 31 hat die große Posaune; nur Matth. v. 31 und Mark. v. 27 das Sammeln der Auserwählten durch die Engel, wofür bei Luk. v. 28 das „eure Erlösung

naht". Die Worte Matth. v. 33–35, eine besondere *crux interpretum*, haben ihre Parallele bei Mark. und Luk., nur ist bei Luk. v. 31 als das, was nahe ist, die *πασιλεία τ. θεοῦ* bezeichnet; auch ist bei Luk. v. 32 in *ὅς ἐν πάντα ταῦτα γένηται* das *ταῦτα*, in v. 31 das *πάντα* weggelassen. —

4) Dem zweiten Hauptteil der Rede bei Matth. v. 36–51 entspricht bei Mark. nur eine kurze Schlußermahnung zum Wachen v. 32–37, bei Luk. v. 34–36 etwas ähnliches, doch eigentümlich gewendet; außerdem bietet Luk. in 17, 26 ff. 34 ff. u. 12, 36 ff. 42 ff. Parallelen zu Matth. — Von sonstigen Parallelen im N. T. wird bei der Exegese die Rede sein; eine Menge Stellen beweisen, wie sehr diese Rede den Jüngern in Fleisch und Blut übergegangen ist; das bezeichnendste ihres Inhalts wird zu einem der wichtigsten Ingredienzien der apostolischen Dogmatik und Ethik. Die bedeutendste Parallele, in manchem teils eine Auseinanderlegung unserer Rede, teils einen Kommentar zu ihr bietend ist die Apokalypse, deren Verständnis, wie wir überzeugt sind,¹⁾ von der Anerkennung ihres Verhältnisses zu dieser Rede abhängt. Man vergleiche, um nur das bezeichnendste zu nennen, mit einander apoc. 3, 10 mit Matth. 24, 22. 24; apoc. 6, 3 ff. die Siegel = den *σημεῖα* Matth. 24, 6 ff.; apoc. 7 ist in gewissem Sinn die Ausführung der Bewahrung der *ἐκλεκτοὶ* Matth. 24, 22. 24; die *θλίψις μεγάλη* apoc. 1, 9; 2, 10; 7, 14 stammt aus Matth. 24, 21. 29; die Posaunen 8, 2 u. f. w. aus Matth. 24, 31; die Wehe apoc. 8, 13; 9, 12 u. f. f. aus Matth. 24, 19; die *crux interpretum* apoc. 11, 1. 2 ist durch ihre Grundstelle Luk. 21, 24 (Matth. 24, 21 f. o.), aber auch nur durch diese, unschwer zu erklären; die zwei Zeugen apoc. 11 ruhen zwar nicht allein, aber auch auf Matth. 24, 14, sind eine letzte und höchste Erfüllung der Ankündigung von der Predigt des Evang., aber auch vom Märtyrertod der Prediger; die Verdrängung und Rettung des Weibes (d. h. nach unserer Ansicht der Judenchristengemeinde) apoc. 12 berührt sich mit Matth. 24, 16 ff. 22; apoc. 13 ff., die Verfolgung durch Weltmacht und Pseudopropheten ist nähere Darlegung des Matth. 24, 4 ff. 9 ff. 21. 23 ff. angekündigten; der Wahlspruch der Endgemeinde in der Apok., f. 13, 10; 14, 12 ist eine Anwendung von M. 24, 13, um nicht zu reden von der auch sonst im N. T. häufigen Einschärfung des *γεννησθῆναι*; die Schilderung der mit der Parusie kommenden Hochzeit des Lammes apoc. 19, 7 u. f. w. geht, außer andern Stellen, besonders auf das an unsere Rede sich unmittelbar anschließende Gleichnis M. 25 zurück; zu apoc. 6, 14; 20, 11; 21, 1 vgl. Matth. 24, 35. 29; zu apoc. 20, 12 cf. Matth. 25, 31 ff., endlich zu dem Grundton der Apok. „ich komme bald“ unser *ἐγγὺς* v. 32. 33.

Das Verhältnis der drei synoptischen Berichte kann die Exegese unseres Kapitels nicht ignorieren. Unwiderprechlich klar folgt vor allem aus demselben, sowie den sonstigen N.T.lichen Parallelen, daß Jesus in der That kurz vor seinem Leiden eine ausführliche, eschatologische Rede gehalten hat, deren Inhalt hier in allen Hauptsachen treu wiedergegeben sein muß. Es ist ohne Anhalt in den N.T.lichen Berichten, mit mehreren neueren, Reim, Pfeleiderer, Weiffenbach²⁾ u. a., neuestens auch Wendt³⁾ scheiden zu wollen zwischen echten Reden Jesu, welche teils von seiner geistigen Wiederkunft, dem Sieg seines Reiches u. dgl., teils vom Gericht über Jerusalem und Israel handelten und hauptsächlich Ermahnungen enthielten, und zwischen jüdisch-apokalyptischen, aus Mißverständnis seiner Jünger entstandenen Zuthaten, denen namentlich die unten näher zu besprechenden großen Schwierigkeiten unserer Rede, besonders die

¹⁾ Vgl. meinen Kommentar z. N. in Böcklers Kommentarwerk, sowie die „apokalyptischen Studien“ in der Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchliches Leben von Luthardt 1881, VI u. f. w.; auch Kliefoth Kommentar zur Apokal. S. 33 ff.

²⁾ Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873.

³⁾ Wendt, die Lehre Jesu, I die evang. Quellenberichte, Göttingen 1886. Auch Weizsäcker, apost. Z. A. S. 373 ff. hat, wie es scheint, eine ähnliche Ansicht. Für unsre Rede bei Matth. nimmt auch Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 146 Zusammenfassung aus „zwei Wortreihen“ an, deren eine nicht auf authentische Überlieferung zurückgehe. Er tritt aber entschieden der spiritualistischen Verflüchtigung der Zukunftserwartung Jesu entgegen, gibt durchaus zu, daß Jesus seine nahe Parusie als eine äußerliche erwartet habe, aber glaubt, daß J. eben geirrt habe.

feinsinnende Zusammennahme einer äußerlich herrlichen Wiederkunft Christi mit der Zerstörung Jerus. zu verdanken sei. Das ist gutgemeinte, aber nicht angängliche Apologetik, weil nur subjektive Hypothese und ganz unmöglich gemacht durch das besprochene Verhältnis der Apokalypse zu unserer Rede. Andererseits aber kann man, von bibelgläubigem Standpunkt aus, die Abweichungen der drei Berichte nur durch die Annahme (vgl. zu 16, 28) erklären, daß J. sich selbst in einer Weise ausgesprochen haben muß, welche zu allen drei Versionen paßt oder vielmehr, welche es möglich machte, ohne Alterierung des Geistes, des eigentlichen wesentlichen Sinns seiner Worte denselben je die Fassung zu geben, welche der in den Evangelisten wohnende Geist Christi je nach dem den Lesern gegenüber verfolgten Zweck für die sachentsprechendste hielt. Nicht menschliche oder gar parteitendenziöse Interessen, sondern der Geist Christi gebietet die Modifikationen, die hier wie sonst in den Berichten über Jesu Reden sich finden. Bri Matth. speziell zeigt v. 16 ff. u. v. 28 ff., daß er — außer den allgemein christlichen, resp. den sonst seinem Evang. eigentümlichen Zwecken, s. Einl. — hier namentlich auch den Christen seiner Zeit, besonders denen in Judäa, Weissung und Trost in dem jüdischen Krieg geben will. Weiteres unten, besonders auch über die Frage nach dem Mitunterlaufen menschlicher Irrtümer, die eine ganz andere ist, als die nach den Motiven und Tendenzen der Darstellung. Für uns aber, wenn wir für unsern Glauben und Leben, unsere Dogmatik und Ethik diese Rede Jesu verwerten, muß selbstverständlich das, was nach den drei Berichten zusammen als das Wort Jesu sich herausstellt, in erster Linie stehen und nur dieses kann als absolut autoritativ und normativ gelten. Denn alle drei Evangelien, nicht bloß eins derselben hat Gott uns gegeben. Wo es aber der Exegese nicht gelingt, das zu finden, was als die Basis der drei, resp. zwei verschiedenen Berichte, somit als das eigentlich ursprüngliche Jesuwort anzunehmen ist, da hat sie, wenn sie anders bibelgläubig, nüchtern und bescheiden ist, eben ein non liquet auszusprechen; sie darf die etwa vorhandenen Schwierigkeiten nicht leugnen, vertuschen oder sophistisch umbiegen, sie darf aber auch dem Respekt vor dem heiligen Bibelwort nichts vergeben, sondern traut es dem Herrn zu, daß Er zu seiner Zeit — und wenns dem *τελος* entgegengeht, wird von selbst das erfolgen — auch dunkles klären und verworrenen Knoten lösen wird.

2) Vergleicht man die hier gegebene Weissagung Christi mit der Erfüllung,¹⁾ soweit diese schon vorliegt, also mit der tatsächlichen Gestaltung der geschichtlichen Verhältnisse nach Jesu Hingang, namentlich den wirklichen Ereignissen des römisch-jüdischen Kriegs und der Entwicklung der Kirche Christi, so liegt eine große Schwierigkeit vor, welche wir vor der Einzelerzege deshalb besprechen müssen, weil in der Stellung, welche der Erklärer zu derselben einnimmt, der exegetische Kanon, dem er folgt, und seine Grundauffassung dieser ganzen Weissagung selbst am signifikantesten hervortritt. In v. 29—31 redet J. zweifellos von seiner Parusie und dem Ende der Welt; der Versuch Dörners u. a., die dortigen Worte nur auf Umwälzungen in der Völkerwelt u. dgl. zu beziehen, ist nun so gut wie allgemein und mit Recht als verfehlt anerkannt. Nun, seine Parusie oder (v. 29) wenigstens die dieselbe unmittelbar ankündigenden großen Umwälzungen in der Himmelswelt treten nach J. Wort ein *εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν τὸν ἡμερῶν ἐκείνων*. Nun ist freilich sehr zu beachten, daß J. nicht, wie man oft die Sache darstellt, seine Parusie als unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems folgend, resp. mit dieser aufs engste verbunden erklärt; im Gegenteil den Gedanken des Coincidierens von Parusie und Zerstörung Jerus., den die Jünger v. 3 haben, weist die ganze Rede Jesu zurück; direct von der Zerstörung Jerus. ist in ihr (nach v. 2) bei Matth. überhaupt mit keiner Silbe die Rede, was sehr zu beachten ist. Wir werden zu v. 16 sehen, daß J. freilich dieselbe voraussetzt und als das ankündigt, woran die *θλίψις* sich anschließt; und an sie ihrerseits reihen sich *εὐθέως* die letzten Vorzeichen der Parusie und diese selbst an. Aber wenn auch auf solche Weise allerdings J. in einer sicher nicht zufälligen, gewissen Weite des Ausdrucks sich hält und seine Worte es sehr erlauben, für die mit dem jüdischen Krieg einbrechende *θλίψις* von da an noch eine längere

¹⁾ Vgl. hiezu besonders auch Herder, Maran Atha (Riga 1779) S. 293 ff.

Entwicklung zu statuieren, wie ja denn in v. 9, ohne Beziehung auf den jüdischen Krieg, von künftiger *ἡλipsis* der Jünger die Rede war, so können wir es doch nicht für berechtigt halten, wenn Grau, Reil, Göbel (unklar ist Kössgen) u. a. diese *ἡλipsis*, auf welche *εὐθὺς* die Parusie folgt, ganz vom jüdischen Krieg lösen und für die eben der Endzeit angehörige (im wesentlichen auch für uns noch zukünftige) antichristliche *ἡλipsis* erklären.¹⁾ Dagegen spricht schon das *τότε* v. 21, Jesus meint die mit dem jüdischen Krieg, resp. Zerstörung Jerusalems eintretende *ἡλipsis*, und auch wenn man diese gleichsam streckt solange wie möglich, *εὐθὺς μετὰ* —, unmittelbar nach dieser *ἡλipsis* ist eben die Parusie nicht erfolgt. Es ist nicht mehr Exegese als solche, sondern eine allerdings erlaubte, ja bis zu einem gewissen Grad notwendige Weiterführung der Textgedanken, wenn man sagt: Die *ἡλipsis*, die damals begann, dauert noch fort und währt bis zum Ende.²⁾ Das ist sachlich wahr, ist aber nicht der unmittelbare Sinn der Worte bei Matth.; Jesus hat bei diesem *εὐθὺς μετὰ* nicht, jedenfalls nicht direkt gemeint, daß diese *ἡλipsis* eine Jahrtausend lang dauernde sei und *εὐθὺς* besagen wolle: zwischen diese und das Ende schiebt sich keine neue Epoche ein. — Ganz ähnlich wie mit v. 29 steht es mit v. 34. Hiernach wird die gegenwärtige Generation nicht vergehen, bis daß *πάντα ταῦτα* geschehen ist. *πάντα ταῦτα* kann unmöglich, wie Grau will, ausschließlich auf das Gericht über Jerusalem sich beziehen. Aber für noch mehr falsch halten wir es, in dem *πάντα ταῦτα* auch die Parusie selbst eingeschlossen zu glauben; es steht uns (besonders wegen v. 33 und seines Verhältnisses zu v. 32) exegetisch fest, daß unter „diesem allem“ nur die Vorzeichen der Parusie gemeint sind, unter denen die *ἡλipsis* das bedeutendste ist (s. u.). Aber nun, da doch auf die Vorzeichen die Parusie folgt, so ist hiemit wieder die letztere in diesen Versen wenigstens mittelbar in einer Nähe für die Zeitgenossen J. gedacht, wie sie nun eben einmal nicht eingetreten ist. Dies die Thatsache, an der nicht zu deuteln und zu markten ist.

Man hat sich zu dieser Thatsache auf verschiedene Weise gestellt. Die einen statuieren ganz direkten und positiven Lehrrturm Jesu selbst, so z. B. Strauß und Renan, für welche diese Rede ein Beweis dafür ist, daß J. ein Schwärmer war. Man kann jedoch auch einen Irrtum oder vielmehr eine Schranke des Wissens Jesu und eine gewisse, mitunterlaufende Täuschung Jesu in einer Erwartung, die nur nebensächliches (die Zeit) betraf, zugeben, ohne damit den Glauben an Jhn und sein Wort zu alterieren. So sagt z. B. Zahn (Wich. S. 324 f.): als der letzte und größte Prophet hat J. seine Vorgänger doch weder in der Gestalt noch in der Schranke ihrer Weissagung übertreffen wollen und können, in aller Prophetie folgen die Ereignisse in großer Schnelligkeit und so, daß die Gesichte nach Habakuk dem Ende zuhasten, auf einander“. Diese Ansicht ist aber nur ein Stück aus dem nachher zu besprechenden dritten Lösungsversuch, wird also da zur Sprache kommen. Gegen jene negative Anschauung aber sagen wir uns steht allerdings zum voraus fest, daß J. kein Schwärmer war; mit dieser Voraussetzung steht und fällt unser ganzes Christentum; einen direkten, eigentlichen Lehrrturm, der uns den Glauben an J. und sein Wort unmöglich machen würde, können wir also zum voraus nicht zugeben. Unter Lehrrturm aber verstehen wir eine solche, als falsch erwiesene Aussage eines amtlichen Vortrags, die J. als ein integrierendes Stück der von uns zu glaubenden göttlichen Wahrheit entweder geradezu bezeichnet oder doch zweifellos vorausgesetzt hätte. — Die zweite Art, wie zu erklären, resp. zu helfen gesucht wird, ist die der Vermittlungstheologie, so schon Schleiermacher, unter den Kommentatoren z. B. de Wette, Meyer; hiernach hat nicht Jesus, sondern haben seine Jünger, speziell die Berichterstatter dieser Rede nicht bloß sich geirrt, sondern haben (vgl. auch oben) unbewußt oder mit absichtlicher Täuschung ihre zum Teil schwärmerischen Erwartungen Jesu in den Mund gelegt.³⁾ Ganz deutlich soll ja die Art, wie Lukas, besonders v. 24, einen größeren Zeitraum zwischen der Zerstörung Jerus. und der Parusie zu gewinnen weiß, auch schon die Auslassung des *εὐθὺς* bei Mark. v. 24, beweisen, daß man später, als entweder das Richterfühlsein dieser Ankündigung schon klar vorlag oder doch die große Wahr-

¹⁾ So schon Luther, Erl. 45 S. 123.

²⁾ So Beck a. a. O. S. 681.

³⁾ Vgl. von älteren z. B. Züllig, Apokalypse I S. 54 f.

Scheinlichkeit der Nichterfüllung erkannt wurde, an der Rede entsprechende Änderungen anzubringen sich auch nicht scheute, woraus überhaupt erhellen soll, wie frei das christliche Altertum in Komposition dervartiger Redestücke verfuhr. Nun kann an und für sich natürlich nicht bestritten werden, teils daß die Berichterstatter des N. T. im einzelnen irren können, teils daß ihre Subjektivität Einfluß auf die Reproduktion von Reden wie Geschichten hat. Beides liegt ja sehr häufig offen vor Augen. Und daß auch die Tendenz, die ein Evangelist verfolgt, Einfluß auf die Art seiner Berichterstattung haben kann, ja muß, haben wir oben bereits zugegeben. Aber mit alledem ist entweder nur unter gewissen Vorbehalten etwas Wesentliches gewonnen oder ist geradezu alles verloren. Das letztere dann, wenn die Subjektivität der Berichterstatter so soll dominieren dürfen, daß uns aller objektive Grund und Boden unter den Füßen zerfließt d. h. daß alle Gewinnung der wirklich von Jesu gehaltenen Rede unmöglich wird. Und das ist die notwendige Konsequenz dieses Standpunktes dann, wenn nicht — unter Zuegung von mitunterlaufenden Irrtümern im einzelnen und von Einfluß der Subjektivität auf die Gestaltung — in erster Linie festgehalten wird, daß die Evangelisten objektive Berichterstatter sein wollen und sind, Männer, die mit bestem Wissen und Gewissen das, was J. nach ihrer heiligen Überzeugung wirklich geredet und gethan hat, berichten, nicht Männer, die wesentlich dichten, aus Parteitendenzen, schwärmerischen Hoffnungen oder umgekehrt nüchternen Enttäuschungen u. s. w. heraus erfinden, resp. (so auch nach jener These Luk. u. Mark. hier) das ihnen quellenmäßig, schriftlich oder mündlich vorliegende ändern, also fälschen. Im letzteren Fall hört alle und jede Zuverlässigkeit und Gültigkeit der Evang. auf; und über das, was noch Jesu Wort und That soll sein dürfen, entscheidet dann nur noch die Subjektivität des Kritikers. Dieser räumen auch Sätze zu viel ein, wie der von Weiß (Meyer 7. Aufl. S. 447): „nur auf dem Weg der litterarischen Kritik kann das Ursprüngliche von dem Hinzugebrachten gesondert und darum auch die älteste Gestalt der eschatologischen Redestoffe hergestellt werden.“ Selbst wenn die litterarische Kritik möglichst vorurteilslos, wirklich objektiv verfährt — sie bringt es doch nie zu völliger Gewißheit; das alleräußerste, was sie etwa leisten könnte, wäre annähernd sichere Herstellung desjenigen, was der älteste Berichterstatter als Jesu Rede gegeben hat; ob das aber Jesu Rede wirklich ist, darüber uns etwas zuverlässiges zu sagen, ist sie für sich absolut nicht im stand. Wir können nicht einsehen, wie man hier durchkommen und zu einer festen Position gelangen will, wenn man nicht — was faktisch ja doch die meisten thun, nur nicht eingestehen — den Horror vor Einbringen der Gewißheit des Glaubens, sowie der Bedeutung des testimonium Sp. S. in solche wissenschaftliche Fragen überwindet und offen sagt: unser Glaubenseindruck von der h. Schrift überhaupt und insonderheit von solchen Reden Jesu, Reden, wie eben nur Er sie gehalten haben kann, und unser Glaube, daß Gott sicher für im wesentlichen richtige Überlieferung der Worte und Thaten seines Sohnes gesorgt hat, läßt uns eine solche Betonung des Einflusses der Subjektivität, der Irrtümer und besonders der Parteitendenzen der Berichterstatter unmöglich annehmen, daß auch wesentlich Stücke einer solchen Rede von Jesu weg auf die Referenten geschoben werden und die uns vorliegende Rede für ein ungetreues, ja in Hauptsachen positiv dem Sinn Jesu zuwiderlaufendes Nachwerk gehalten werden müßte. Etwas ganz anderes ist das Zugeständnis, daß die Subjektivität und die — nicht Parteitendenz, sondern die vom Geist Christi selbst gegenüber dem jeweiligen Leserkreis verfolgte Tendenz Einfluß auf die Fassung des einzelnen und die Zusammenstellung dieser und jener Worte Jesu, aber so gehabt hat, daß es vom echten Jesusgeist produzierte und im wesentlichen den wirklich gesprochenen Worten des Herrn pneumatisch (obgleich nicht immer protokollarisch) treu entsprechende Worte sind, die wir vor uns haben. Irrtümer können hienach in Lehrhaften Aussprüchen namentlich in der Weise mitunterlaufen, daß etwa der eine Verfasser einen Zug, welchen die Rede Jesu in der That auch enthielt, vermöge seiner Individualität mehr als die andern in einer Weise betonte, die zu falschem Verständnis dessen, was Jesus wollte, dann führen würde, wenn nicht andere Züge seils bei demselben Referenten, seils bei den andern ergänzend, resp. limitierend und korrigierend zur Seite träten. Diese Sachlage ist in der That bei der uns hier beschäftigenden Schwierigkeit vorhanden, und ist von großer Wichtigkeit für die Lösung des Rätsels. Aber alles wird auch so nicht erhellt. Wenn man auf diese Weise das

ἐνθὺς v. 29 speziell dem Matth. zuschieben und nach dem unter Nr. 1 besprochenen Kanon, durch Beiziehung von Luf. 21, 24. 25 hier über die Hauptschwierigkeit wegkommen kann,¹⁾ so ist dafür v. 34, obgleich (cf. oben unter Nr. 1) auch hier Luf. eine kleine, nicht ganz unbedeutende Variation anbringt, allen drei Berichterstatlern gemeinsam und muß im wesentlichen ein echtes wörtliches Jesuwort sein. Ferner kommt zwar wieder sehr in Betracht, daß Worte, wie 10, 23 und die bei Matth. vorliegende Fassung von 16, 28 eben nur bei Matth. sich finden. Aber dadurch, daß nun eben einmal Matth. diese Worte so fassen konnte, sodann aber durch die Tatsache, daß alle Apostel bis auf Paulus (wenigstens meistens in seinen älteren Briefen) die Parusie sich nahe dachten, ist der Satz als unwiderleglich erwiesen, daß Jesus in der That mindestens Worte geredet hat, die man im Sinn des von Gliedern der gegenwärtigen Generation noch zu erlebenden Endes, also so verstehen konnte, ja bis auf einen gewissen Grad so verstehen mußte, daß sich mit demselben eine irrtümliche Vorstellung betreffend die Nähe der Parusie verband. Eine solche irrtümliche Erwartung bei allen Aposteln wäre undenkbar, wenn ihres Meisters Reden gar keinen Anlaß hiezu boten. So werden wir also doch von dem Refkurs auf die irrende Subjektivität der Referenten, den wir nicht ganz verwerfen, aber nicht für vollkommen genügend halten, auf Jesum selbst und sein Wort als irgendeine, wenigstens teilweise Quelle jenes Irrtums gewiesen.

Der dritte Lösungsversuch wird von streng biblisch-positiven Prinzipien aus angestellt und ruht in gewissem Sinn auf Bengels vielzitierte Bemerkung zu Matth. 24, 29 betreffend den sog. perspektivischen Charakter der Prophetie. Unter den neueren operieren von hier aus besonders Hengstenberg, Beck, Zahn, Keil, auch Grau.²⁾ Keil redet statt von „perspektivischem“ von „optisch-komplexem, biblisch-symbolischem und typischem Charakter der Weissagung“. Die Propheten schauten; das Geschaute aber stellt sich, wie in einem Gemälde, so neben, resp. in einander dar, daß das in der Erfüllung später fallende zusammen mit dem näher fallenden in angustum coactum est (Bengel), insbesondere in dem Einen Bild das Hintereinander (Nacheinander) nicht genau erkannt, die Zeitdifferenz des einzelnen also nicht bestimmt wird, vielmehr umgekehrt auch das entferntere für das Auge ebenso nahe ist, wie das nahe. Diese Anschauung muß aber noch, wie Keil und Zahn mit Recht thun, noch ergänzt werden durch die Bemerkung, daß für die Prophetie gerade das, was für uns das Letzte ist, so besonders die Parusie und der letzte Gerichtstag, durchaus im Vordergrund steht. Nicht im näheren schauen sie auch das entferntere, sondern gerade umgekehrt in dem (für uns) entfernteren schauen sie das nähere; das lehrreichste und einfachste Beispiel ist Joel 3. Sie stellen alles unter den Gesichtspunkt der letzten Entscheidung; auch das, was in der Erfüllung viel früher eintret, ist für sie nur ein Stück dessen, was das Ende bringt. Und das hat nach Keil und Zahn objektiven, göttlich gegebenen Grund darin, daß in der That im Reich Gottes das nähere schon das fernere und letzte in sich trägt; nicht bloß ist jede frühere Stufe eine typische Vorbildung der späteren und der letzten, speziell, wie Zahn darlegt, ist Jerusalems Schicksal das Schicksal der Welt, die Zeitperiode von Christo bis zu Jerus. Zerstörung ein Kompendium der Kirchen- und Weltgeschichte — sollte dieser Satz ganz frei von Phrase sein? —, sondern, wie Keil³⁾ ausführt, in der That ist Jesu Parusie nur Eine, die Offenbarung der Herrlichkeit des Erhöhten. Was wir die Parusie z. B. nennen, ist nicht ein sonderliches, neues, sondern nur die letzte und höchste Vollendung und

¹⁾ So besonders Beck a. a. O. S. 681, wobei aber Beck, wie so manchmal, die exegetische Frage als solche d. h. hier, ob Matth. selbst die Sache so, wie nach Luf. gedeutet wird, versteht, einfach ignoriert.

²⁾ Beyslag, L. J. II S. 305 ff. verbindet gewissermaßen alle die verschiedenen Gesichtspunkte, doch tritt der, daß Jesus in proph. Anschauung in Ein Bild zusammenschau, was die Geschichte in Jahrtausende auseinanderlegt, beherrschend hervor. Aber von den genannten Positiven scheidet er sich ganz durch den Satz (322), daß das Zukunftsbild Jesu niemals sich buchstäblich erfüllen werde.

³⁾ Vgl. übrigens schon Luther, E. A. 45 S. 201: „bei eurer Zeit werdet ihr sehen angehen.“

Darstellung dessen, was mit Himmelfahrt und Pfingsten eintrat und was in successiver Entwicklung durch alle Zeiten der Kirchengeschichte hin sich fortsetzt, resp. in verschiedene Phasen sich auseinanderlegt. Jesus ist in der That wiedergekommen, als er das Gericht über Jerus. vollzog. Daher ist die v. 15 ff. geschilderte *ἄλγος* beides, sowohl die Not des jüdischen Kriegs, als die letzte antichristliche Trübsal; und wie auf jene diejenige Parusie folgte, welche in dem Sieg des Reiches Gottes in der Welt sich dokumentierte, so folgt dieser die Parusie z. 28., und von letzterer redet v. 29 ff.

In dieser Darstellung der Sache ist richtiges und unrichtiges, klares und unklares unter einander gemengt. Der perspektivische Charakter der Prophetie, besonders auch das Schauen einer ganzen langen Entwicklung mit verschiedenen Epochen und Perioden vom Gesichtspunkt des Endes aus, ist unbestreitbar. Ebenso kann für uns, die wir eine Weissagung vom Standpunkt ihrer relativen Erfüllung, resp. Richterfüllung aus beurteilen, das Recht, ja die Pflicht nicht bestritten werden, von mehrfacher Erfüllung, besser gesagt von verschiedenen Stufen von Erfüllung zu reden, den Weg, welchen Gott zum Ende hin macht, zu erkennen als einen in (vielleicht vielen) konzentrischen Kreisen sich bewegenden, wobei — was die Apokalypse mit Siegeln, Posaunen, Schalen klar zeigt — jeder dieser Kreise in gewissem Sinn die ganze Entwicklung bis zum Ende hinführt, also auch jeder eine typische Darstellung der Gesamtentwicklung und daher auch je am Schluß ein typisches Ende gibt. So hat auch die Keil'sche Darstellung der Parusie als mit Himmelfahrt, Geistesausgießung, dann Zerstörung Jerus. erfolgt und bis zum Ende fortgehend, ihre (relative) Berechtigung. Das zeigt z. B. das Verhältnis von 16, 28 zu Mark. 9, 1, ferner das der pluralischen „Tage des Menschensohns“ Luk. 17, 22. 30 zu dem einen u. ähnl. Aber ein Hauptpunkt ist mit dem allem noch nicht erledigt. Es ist doch einfach zuzugeben, daß *παρουσία* diese typischen „Tage des Herrn“ nicht genannt werden, sondern unter *παρουσία* immer nur der Eine, letzte Tag gemeint ist. Und so richtig alles ist, was man über das perspektivische Neben- und Zueinander statt Nacheinander sagt, so liegt hier die Sache anders als sonst dadurch, daß Jesus hier nicht das Zeitverhältnis der einzelnen Züge des Zukunftsbildes ignoriert, sondern selber, jedenfalls v. 34, eine Zeitbestimmung gibt. Es ist nun eben einmal hier ausdrücklich der *γεσὼς αὐτῆς* das Erleben von *πάντα ταῦτα* zugeschrieben. Wenn man gemäß 1 Pet. 1, 11 zwischen dem, was der Geist Gottes in den Propheten meint und dem, was ihnen selbst zum Bewußtsein kommt, unterscheiden muß, so kann man an unserer Stelle das, was diese ganze Ansicht von Zahn, Keil u. f. w. will, ganz wohl von dem ersteren, nicht aber auch völlig vom letzteren Gesichtspunkt aus für richtig halten, d. h. wir sind überzeugt, daß hier in der That ein vom Griffel des h. Geistes entworfenes Gesamtgemälde der Entwicklung des Reiches Gottes bis zum Weltenende hin vorliegt, dessen einzelnen Züge jetzt hier, jetzt dort, auf verschiedenen Stufen, in successiver Erfüllung zur Geschichte werden; aber bei dem Propheten selbst d. h. Jesus tritt, jedenfalls v. 34, eine Vorstellung vom Zeitverhältnis seiner Parusie zu Tage, wie es nicht Geschichte wurde.

Man hat aber endlich noch einen vierten Gedanken zur Hilfe beigezogen. Weiß (Leben Jesu II S. 307 f., N. T. Theol. S. 33) zieht sich auf den hypothetischen Charakter aller Weissagung) zurück. „Wenn man, sagt er, immer wieder von einem „Fertum“ Jesu redet, so verkennet man völlig das Wesen der biblischen Weissagung, die überall in ihrer Erfüllung abhängig bleibt von der geschichtlichen Entwicklung, in dieser aber bildet das freie Verhalten des Menschen einen wesentlichen Faktor, daher der Vater, welcher diese Entwicklung lenkt, allein Zeit und Stunde bestimmt, unter Umständen auch über die ursprünglich von ihm selbst gesetzte und von der Weissagung verkündigte Grenze hinaus.“ Diese Sätze sind an sich im allgemeinen natürlich unbestreitbar; und insbesondere möchten wir hiebei nach 2 Pet. 3, 9 das betonen, daß es die Langmut des Herrn ist, welche im Lauf der Zeiten, mit Rücksicht auf der Menschen Verhalten das hinauschiebt, was an und für sich, sozusagen wenn nur das göttliche Moment in Frage käme, sofort eingetreten

¹⁾ Auch Beck nimmt wenigstens diesen Gesichtspunkt neben den andern auch herein, s. a. a. O. S. 682.

wäre. Aber was soll mit jenem hypothetischen Charakter der Weissagung für unsere hier in Rede stehende Frage viel geholfen sein? Zugegeben, die Entwicklung wäre wirklich so, wie hier vorausgesetzt ist, verlaufen, die Parusie wäre in der That bald nach Jerus. Zerstörung erfolgt, wenn nicht gewisse, uns nicht näher bekannte Rücksichten auf die freie Stellung der Menschen zum Reich Gottes den Herrn veranlaßt hätten, andere Wege zu gehen, als er beabsichtigt hatte -- einmal, woher wissen wir das? Sodann warum deutet J. nicht nur nicht das geringste von dieser Modifizierbarkeit dessen, was er ankündigt, an, sondern erklärt im Gegenteil ausdrücklich v. 34, daß die Vorzeichen des Endes von dem gegenwärtigen Geschlecht erlebt werden, also wenigstens indirekt, daß seine Parusie nicht so gar ferne sei? Ist denn, könnte man sagen, eine ausdrückliche Ankündigung, in dieser oder jener Zeitfrist werde dies und das erfolgen, dadurch daß das Betreffende eben nicht in der angekündigten Frist geschah, nicht als Irrtum erwiesen? Noch mehr, diese ganze Ansicht kommt eigentlich darauf hinaus, den Charakter der Zukunftsweissagung als solcher völlig aufzuheben. Für Weiß ist doch die „Stärke der Glaubenskraft“ Jesu, wie sie sich hier ausdrückt, und die praktische Mahnung, immer neu auf das Ende als ein plötzlich kommenden bereit zu sein, das *ἐν καὶ νῦν*; die Weissagung, die Ankündigung von künftigem wird zum bloßen Mittel zum Zweck, zum bloßen Rahmen, der das eigentlich allein gewollte, die unmittelbar praktische, sittlich-religiöse Ermunterung hervorhebt. Und so ist zwar nicht, wie bei den erstangeführten Theologen äußerlich auseinandergerissen eine wirklich gehaltene Rede Jesu mit paränetischer Tendenz und ein Haufe unechter eschatologischer Zusätze, aber faktisch ist doch auch nur das als von Jesu wirklich gemeint angesehen, was unter den ersteren Gesichtspunkt sich stellen läßt. Daß aber das nicht mit dem Charakter stimmt, den nun eben einmal die uns überlieferte Rede hat, liegt doch wohl auf der Hand.

Wenn wir unsere Anschauung darlegen, so beginnen wir mit dem offenen Geständnis, daß wir noch nicht in allem über das non liquet hinausgekommen sind. Diese unsre Anschauung erkennt in der bezeichneten Weise das richtige in den verschiedenen positiven Löserversuchen, besonders dem, welcher vom perspektivischen Charakter der Weissagung ausgeht, an, nimmt sodann in der unter Nr. 1 angegebenen Weise die drei synoptischen Berichte nur zusammen als das ganz adäquate Abbild der Rede Jesu an, überläßt also Schwierigkeiten, die nur dem einen Berichterstatter zufallen, gleichsam diesem, und endlich unterscheiden wir, wie bei allen Propheten zwischen dem, was der Geist Gottes meint und wies der Prophet selbst nach seinem menschlichen Bewußtsein sich dachte; aber gerade in letzterer Beziehung und dann überhaupt glauben wir als das eigentlich entscheidende etwas anderes beiziehen zu müssen, was bei Weiß, Keil u. a. da und dort auch berührt, aber nicht ins Zentrum gestellt wird. Wir stellen neben dem unten Nr. 3 zu besprechenden Punkt zweierlei oben an: einmal vergesse man nie, daß Jesus ausdrücklich erklärt, über das Wann, die Zeit seiner Parusie nichts zu wissen; sodann nicht bloß in anderweitigen Aussprüchen Christi, sowohl bei den Synoptikern als vollends bei Joh., sondern in unserer Rede selbst finden sich Data genug, welche beweisen, daß jedenfalls die Vorstellung der Nähe der Parusie keineswegs die einzige ist, die in J. Äußerungen hervortritt, sondern daß J. selber und in derselben Rede auch wieder seine Parusie in eine Ferne rückt, die es rein unmöglich macht, daß sie innerhalb der *γενεὰ αὐτῆς* erfolgen kann. Jene Vorstellung kann also jedenfalls nur eine mitunterlaufene private, nicht lehrhafte, nicht „gewußte“ und „gelehrte“ Erwartung sein. Auch dann liegt ja freilich ein gewisser Selbstwiderspruch in den Äußerungen vor, aber der Selbstwiderspruch eines Mannes, welcher einerseits einfach über die Zeit der Parusie nichts weiß und das ausdrücklich bekennt, welcher aber andererseits von der Sache, um die es sich handelt, ganz voll und von der unmittelbaren Bedeutung derselben für das Leben seiner Hörer aufs tiefste durchdrungen ist. Dies beides zusammen gibt sozusagen zwei psychologische Strömungen in Jesu; deren eine ist zeitweise, besonders je nachdem der Eindruck dessen, was die Zuhörer sind und was sie sein sollen und werden, ihn gewaltiger als sonst ergreift, so überwältigend stark, daß sie die (objektiv-irrtümliche) Vorstellung entweder erzeugt oder, wenn dieselbe ihm sonst schon privatim nahe lag, zum Ausdruck bringt, die Parusie sei nahe, aber nicht bloß äußert sich dieser Irrtum nur zeitweise und auch dann in

Ausdrücken, die ihn in ganz merkwürdiger Weise abschwächen, so ist hier v. 34 nur gesagt, diese Vorzeichen alle werde die jetzige Generation erleben; sondern hauptsächlich unmittelbar neben einer derartigen Äußerung steht ausdrücklich die Versicherung, über die Zeit nichts zu wissen. So hier v. 36 neben v. 34 u. 35. Man sieht, daß was aus v. 34 als Erwartung einer nahen Parusie hervorgeht, ist sozusagen nur indirekt, nicht so unmittelbar Eigentum seines Bewußtseins, wie das daß er von der Zeit nichts weiß. Ja man kann v. 36 geradezu als eine Restriktion zu v. 34 u. 35 fassen, besagend: so aber sei v. 34 u. 35 nicht zu fassen, daß er damit etwas göttlich gewisses über die Zeit gesagt haben wolle. Jedenfalls ist die mitunterlaufende irrtümliche Vorstellung der nahen Parusie, die wir glauben nicht leugnen zu können (so weit wir überhaupt wagen dürfen, hier eine definitive Anschauung zu geben) nicht Jesu eine und nicht seine eigentlich maßgebende Meinung, geschweige die göttliche Wahrheitslehre, die er gibt. Denn sonst geht gar vieles, was er sagt, mit der Erwartung so großer Nähe der Parusie gar nicht zusammen. Die ganze Rede hat der Meinung der Jünger v. 3 gegenüber den Zweck, vor unmittelbarer Zussammennahme von Parusie und Zerstörung Jerus. zu warnen. Die v. 4–14 genannten Vorzeichen können gar nicht alle im Zeitraum der *γενεά αὐτῶν* sich vollziehen. Sollte J. in der That geglaubt haben, im Lauf von etwa 30 Jahren werde das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt sein (v. 14) oder werden (v. 9) seine Jünger von allen Völkern der Welt Haß erfahren haben? Was hatte für diesen engen Zeitraum die Ankündigung von v. 6 mit dem ausdrücklichen „aber das Ende ist noch nicht da“ für einen Sinn? Ferner, wenn er meinte, mit Jerusalems Zerstörung trete sofort seine Parusie ein, wozu v. 16 ff. die Aufforderung zur Flucht? warum v. 21 die Versicherung, es werde auch nachher keine so große Trübsal mehr kommen? wozu die Warnung vor dann erst auftretenden falschen Propheten u. s. w.? Für solches Wirken falscher Propheten, für solche möglichen Verwechslungen u. dgl. muß doch ein Raum sein; ebenso zu dem v. 38 f. gekennzeichneten Verhalten der Leute vor dem Ende ähnlich dem der Noachiten. Ja auch die Ermahnungen zur Wachsamkeit, weil der Tag komme wie ein Dieb in der Nacht, die Warnung vor dem Einschlafen, die Rede des Knechts „mein Herr verzeucht“, vollends dann die an unsere Rede unmittelbar sich anschließenden Gleichnisse, besonders 25, 5 f. — fällt etwa der Ruf 25, 6 mit der Zerstörung Jerus. zusammen? nun dann dauerts ja eben noch eine geraume Weile, bis der Bräutigam kommt — ferner 25, 19 „nach langer Zeit“ — das alles erklärt sich doch kaum, wenn man die Erwartung naher Parusie als die eigentlich beherrschende ansieht. Nimmt man nun gar Lukas hinzu, dessen Worte, namentlich 17, 22; 21, 24, für weniger echte Jesuworte als die bei Matth. zu halten kein Grund vorhanden ist, vollends Johannes, von dessen Jesuworten, so pneumatisch frei sie wiedergegeben sind, wir in gleicher Weise urteilen, so ist doch wohl unbestreitbar: es liegt in den Reden Jesu auch eine — und zwar starke — Strömung vor, welche die Erwartung der Parusie als einer nahen sehr zurückstellt, wo nicht gar ins Gegenteil verwandelt. Offenbar nun reflektiert J. über die Frage der Nähe und Ferne der Parusie gar nicht, wie er ja überhaupt nicht aus Reflexion heraus redet, sondern aus unmittelbarer Erfülltheit von der Sache. Es läuft die private, irrtümliche d. h. durch die spätere Sachlage nicht bestätigte Vorstellung von der Parusie als naher mit unter und tritt da und dort hervor — und die Möglichkeit eines unwesentlichen privaten Irrtums bei Jesu auf Erden kann bei echt biblischer d. h. kenotischer Christologie unmöglich geleugnet werden. Aber von Schwärmerei ist damit keine Rede; dieser Irrtum ist, wie gezeigt, kein Behirrtum, er hat keinen didaktischen, geschweige einen unmittelbar religiös-sittlichen bedenklichen (im Gegenteil, s. Nr. 3, einen nur heilsamen) Einfluß und ist vollkommen aufgewogen einmal durch denjenigen Charakter, den die übrigen evangelischen Berichte für die eschatologischen Reden Jesu ausweisen, wonach dieselben immer mindestens mehr die sachliche als die chronologische Seite der Frage zum eigentlichen Gegenstand haben und für die letztere eine gewisse Weite und Unbestimmtheit an sich tragen; die Konsequenz hievon ist freilich das offene Geständnis, daß wir nicht im stande sind, Worte Jesu wie v. 34 in ihrem ganz genauen, äußerlichen Wortlaut, den sie damals hatten, protokollarisch zu fixieren. Sodann ist jener Irrtum aufgewogen durch all die Züge, welche auch bei Matthäus die Parusie in die Ferne rücken, noch mehr durch den Gehalt und den Gesamteindruck der Rede. Und so dürfen wir das richtige

an jener, von Keil, Zahn u. s. f. vertretenen Anschauung auch in unsere Darstellung aufnehmen. In dieser Rede hat in der That der Geist Gottes, mit dem aber das persönliche Bewußtsein Jesu sich nicht deckt, ein vollkommen wahres Bild des Entwicklungsganges des Reiches Christi bis zum Ende hin gegeben, ein Gesamtbild entworfen, dessen einzelne Züge theils in Stufen, theils in konzentrischen Kreisen zur Geschichte werden und zwar so daß — und darum, weil der Anfang bereits das Ende in sich trägt, also auch der Anfang schon als das Ende angeschaut werden kann. Mit Christo sind ja nach 1 Kor. 10, 11 die *τέλη τῶν αἰώνων* schon da, diese *τέλη* aber sind eine Endgeschichte, ein Drama mit vielen Akten, Knoten, Verzweigungen und Entwicklungen, deren jede aber eben das Ende fordert und in sich hat.

3) Noch von einer anderen Seite aus fällt ein, wenigstens teilweise neues Licht auf die besprochenen Punkte, wenn wir nach dem Zweck dieser Rede fragen. Wir glauben, daß mehrere Absichten Jesu neben einander hergehen. Er will den Jüngern zum richtigen Wissen helfen, namentlich den falschen Propheten gegenüber, v. 4 ff., 23 ff., und mit Nachdruck betont er v. 26: *ἰδοὺ ποσὶσηκα ὑμῖν*, cf. v. 33. Dieses richtige Wissen ist speziell nötig gegenüber bestimmten Irrthümern, theils der Erwartung zufrühen Eintretens der Parusie, v. 4 ff., theils der Verführung zum Anhängen an falsche Christus. Wie die Jünger im Blick auf die Parusie die wahren von den falschen Christus unterscheiden können, überhaupt aber an was sie (den echten) Christus und seine Parusie erkennen können, ist, namentlich im ersten Teil ein besonders hervortretender Zweck der Rede. Aber schon hiemit ist es zugleich eine praktische Tendenz, die verfolgt: vom richtigen Wissen aus soll sich bei seinen Jüngern das richtige Verhalten ergeben. Sofern nun die vor ihnen liegende, bis zur Parusie dauernde Zeit die der *μεγάλη θλίψις* ist, will die Rede ihnen Trost und Mut einsprechen, v. 13. 22. 35 ff., welchen Gesichtspunkt Markus und Lukas noch mehr hervortreten lassen als Matth., cf. besonders Luk. 21, 13 ff. 18 ff. 28. Aber noch mehr handelt es sich um Warnung vor Sicherheit, um Einschärfung der Pflicht der Wachsamkeit und Treue. Nimmt man hinzu, was über Inhalt und Anordnung des Ganzen, sodann besonders über das Verhältniß der Parusie zum jüdischen Krieg u. s. w. gesagt wurde, so sieht man, daß der Lehrzweck und der praktische Zweck in der Absicht zusammengehen, seine damaligen Zuhörer, zunächst den Jüngerkreis, dann aber die ganze damalige Generation gleichsam seiner Parusie so Antlitz in Antlitz gegenüberzustellen, daß sie alles, was sie noch erleben werden, ebenso nüchtern wie ernst, ebenso von Schwärmerei wie von sorglosem Leichtsinne frei als Vorbereitung und Hinweisung auf dieses Ende hin ansehen und benützen und infolge der Ungewißheit über das Wann eben jederzeit bereit sein sollen, zu stehen vor des Menschen Sohn. Von diesem praktischen Zweck aus ergibt sich nicht bloß der Satz: diese Generation kann die Parusie erleben, sondern der andere: sie wird (in ihrer Weise) alles das erleben, woran die Parusie sich sofort anschließt, wenigstens sich anzuschließen durch nichts gehindert ist, — freilich wann das dann geschieht, ist Geheimnis —; und von hier aus erklärt sich vollends, wie die Parusie das einmal nahe mit der *θλίψις* des jüdischen Kriegs zusammengenommen, das anderemal (besonders bei Luk.) von ihr geschieden ist, erklärt sich endlich speziell, wie der kurz vor oder eben beim Ausbruch dieses Kriegs schreibende Matthäus gerade seinen Zeit- (und Volks-)genossen (v. 16 ff.) die Parusie hauptsächlich in der ersteren Beleuchtung (ohne die zweite zu ignorieren) vorführt. Ganz ähnliches beobachten wir bei den Reden der Apostel über die Parusie, besonders aber in der Apokalypse; das „siehe ich komme bald“ hat seinen eigentlichen Kern darin: lebet so, daß ihr jeden Augenblick mich würdig empfangen könnet; denn ihr und jede Generation erlebet die *σημεῖα*. Und in diesem Sinn muß die Rede von jeder christlichen Generation sich zugeeignet werden; von Epoche zu Epoche wiederholt sich der Kreislauf der *σημεῖα* und jede ruft der betreffenden Generation zu: der Herr kommt, wachet.

B. 1—3. *ἐξελθὼν* aus der Tempelhalle, s. 3. 22, 41. — *ἀπὸ τ. ἱεροῦ* er entfernt sich vom Tempelgebäude, bleibt aber in der Nähe. — *ἐπιδεῖξαι* Mark. 13, 1 führt direkt, Lukas 21, 5 indirekt die bewundernden Worte der Jünger an. — *τὰς οἰκοδομὰς* den Tempel mit den Nebengebäuden, Hallen u. s. w.,

alles nach Tac. immensae opulentiae. Gut sagt Rieger von der Deutung des οἶκος 23, 38 auf den Tempel aus: „der natürliche Affekt der Jünger ließ sich gegen das Wort „euer Haus soll euch müßte gelassen werden“ auf, und sie zeigten dem Herrn das damals noch fortgehende Baugeschehen.“ — B. 2. οὐ βλέπετε Frage mit bejahendem Sinn; der Sache nach dasselbe, wie wenn es hieße: ja sehet es nur an. — οὐ μὴ ἀφ᾽ ἐθῆ u. s. w. rethorisch-hyperbolischer Ausdruck, womit die Erfüllung ganz wohl stimmt, cf. Luk. 19, 44. Bekanntlich ging Jesu Wort gegen den Willen des römischen Cäsars, der ausdrücklich die Schonung des Tempels befohlen hatte, in Erfüllung. — B. 3. ὄρος τ. ἐλαιῶν östlich gegenüber dem Tempelberg und in seiner mittleren Höhe bedeutend (60 m.) höher als jener. — οἱ μαθηταὶ Mark.: Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas. — πότε ταῦτα ἔσται so alle drei Berichte. Als ersten eigentlichen Gegenstand der Frage haben wir somit, da ταῦτα auf die Ankündigung des Herrn in v. 2 zurückweist, die Zerstörung des Tempels, also überhaupt Jerusalems und zwar die Zeit ihres Eintretens (πότε) anzusehen. Hierauf folgt in allen drei Berichten: καὶ τί τὸ σημεῖον, aber während Mark. und Luk. mit kleinen Unterschieden eben wieder für die ταῦτα nach Zeichen fragen lassen, fährt Matth. fort: τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mark. ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα). Die Wiederkunft Christi ist mit παρουσία außer hier und v. 37. 39 in keinem Evang. bezeichnet; der Ausdruck hat aber nichts auffallendes, da doch Jesus auch in den Evang. so oft von seinem ἐρχεσθαι (z. B. 10, 23), seiner ἡμέρα (z. B. Luk. 17, 22. 24) u. dgl. spricht. Daß aber die Jünger diese Ankunft des Herrn mit der Zerstörung Jerusalems zusammen denken, also die letztere als das vom Messias vollführte Endgericht über das gottlose Israel ansehen, lag nach Äußerungen Christi wie 16, 28, wonach etliche der damaligen Hörer noch das Kommen des Menschensohns erleben sollten, zusammen mit Luk. 19, 41 ff., wonach Jerus. zur Strafe dafür, daß es Christum verworfen, zerstört werden wird, endlich mit dem unmittelbar vorausgehenden Gerichtswort Matth. 23, 38. 39 doch nahe genug. Wiederum machten die angeführten Aussprüche zusammen mit der gesamten messianischen Eschatologie, dazu die Worte Jesu über sein einstiges Auftreten als Richter überhaupt — so schon Matth. 7, 22 f. — es den Jüngern plausibel, daß das über Jerusalem vollzogene Endgericht und das Ende überhaupt Einen großen Endakt bilden; συντέλεια τοῦ αἰῶνος, scil. τούτου, ist das Aufhören des jehigen und der Beginn des neuen Aeon, der neuen Weltperiode, der der Vollendung. So hat also diese Fassung der Jüngerfrage bei Matth. nichts auffallendes; und zu beachten ist, daß auch bei Mark. (v. 7) und Luk. (v. 9) in der Rede Jesu sofort vom τέλος die Rede ist. Die Frage nach den Zeichen aber (vgl. 16, 3) beruht auf der Voraussetzung, daß, wie es ja die alttestamentl. Prophetie stets dargestellt hatte, der Tag des Herrn gewisse *signa* und *portenta* (cf. z. B. Joel 3, 3) teils zu Vorboten, teils zu Begleitern haben werde, auffallende, von Gott mit dem Zweck des Aufmerksammachens gewirkte Vorkommnisse in Natur und Geschichte, aus denen man das nahe Kommen, resp. das Dasein des Entscheidungstags sicher erkennen könne.

B. 4—14. Die Antwort Jesu ist (bei allen drei Evang.) zunächst eine War-

nung vor *πλανῶντες* und zwar Leuten, die sich für Christus ausgeben (v. 5). Zu diesem Gedanken in v. 4 u. 5 steht dann v. 6 ff. (*δὲ*) gegensätzlich; also gibt das v. 4 u. 5 gesagte nicht selbst schon ein *σημεῖον* an, vielmehr treten erst mit v. 6 die *σημεῖα* auf, und das Gedankenverhältnis von v. 4 u. 5 einerseits zu v. 6 ff. andererseits ist dieses: schauet nicht zuerst nach mir aus, resp. Leuten, die sich für mich ausgeben, sondern achtet zuerst auf die *σημεῖα*, auf die Dinge, die kommen müssen, ehe ich komme. So ist es also J. wesentlich darum zu thun, vor zu früher Erwartung seines Kommens zu warnen, wie es schon der Zusammennahme der Parusie mit der Zerstörung Jerus. v. 3 zu Grund lag. — *ἐπὶ τ. ὀνόματί μου* (anders als 18, 5) „auf Grund meines Namens“ d. h. diesen sich beilegend, sich für den wiedergekommenen Christus ausgebend. Wenn man die Erfüllung dieser Ankündigung nur in dem Zeitrahmen zwischen der hier vorliegenden Situation und der Zerstörung Jerusalems sucht, so ist man in Verlegenheit; so viel wir wissen, hat in diesem Zeitraum niemand sich für den wiedergekommenen Christus ausgegeben, weder act. 8, 9 noch 5, 36 f. noch 21, 38 gehören streng genommen hieher; andere, wie Bar Kochba fallen in viel spätere Zeit. Auch in den folgenden Versen werden Dinge angekündigt, welche wenigstens in der großartigen Weise, wie sie hier offenkundig gemeint sind, in jenem Zeitraum nicht eingetroffen sind, vgl. v. 7. 9. 14. Allein wer beweist denn, daß J. hier nur an die Zeit vor Zerstörung Jerusalems denkt? Vgl. schon die Inhaltsübersicht und die Vorbem. überhaupt. — B. 6. *δὲ* „vielmehr“; lasset euch von solchen Pseudochristen nicht verführen, als ob Christus und mit ihm das Ende da wäre; vielmehr muß noch allerhand vorher eintreten. — *ἀκοὰς πολέμων* ferne Kriege. — *μὴ θροεῖσθε* cf. 2 Thess. 2, 2, als ob der Tag des Gerichts da wäre, vor welchem ja auch den Jüngern nach ihrem natürlichen Menschen bangt, obgleich sie die Häupter freudig emporheben dürfen Luk. 21, 28. — *δεῖ γὰρ* u. f. w. Die zwei Sätzchen, *δεῖ* u. f. w. und *ἀλλ' οὕτω* u. f. w. stehen im Verhältnis wie von *μὲν* und *δὲ*: erschreckt nicht, als ob das Ende da wäre; denn allerdings müssen solche schreckliche Ereignisse eintreten und so ist Grund zur Furcht da, aber das Ende selbst ist damit noch nicht vorhanden. — *τὸ τέλος* hier und v. 14 gleich *συντέλεια* v. 3. — B. 7. *γὰρ* „denn in der That“, Bestätigung des *δεῖ* u. f. w. v. 6 durch die faktische Ankündigung der betreffenden Thatfachen. Die Ausdrücke *ἐγερθήσεται ἔθνος* u. f. w. sind allerdings rhetorisch-hyperbolisch gehalten; aber auch wenn man alles abzieht, was durch Berücksichtigung der rhetorischen Lizenz abgezogen werden darf, so kann das, was in der Zeit vor Zerstörung Jerusalems geschah, sowohl von Kriegen (Partherkriege, Kämpfe um das imperium nach Neros Tod u. dgl.) als von Naturereignissen (*λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους*, letzteres = von Ort zu Ort, da und dort, überall herum) nicht als genügende Erfüllung dieser Weissagung angesehen werden. Vielmehr ist darin nur ein kleines Vorspiel dessen gegeben, was im Lauf der ganzen Kirchengeschichte und im höchsten Grad kurz vor dem Weltende selbst eintritt. — B. 8. *ὠδίνων*, die *הַמְשִׁיחַ הַבְּרִי*, wofür wohl Micha 4, 9 f. die Grundstelle ist: ehe der Messias als Herrlichkeitsbringer erscheint, macht sein Volk die Geburtswehen, große Trübsal u. f. w. durch. — B. 9. *τότε*, Luk. v. 12 *πρὸ δὲ τούτων πάντων*.

Unser *τότε* ist, wie v. 10 zeigt, nicht so streng zu nehmen, daß nicht auch Verfolgungen der Christen vor dem v. 6—8 gesagten eintreten könnten. Es heißt eben: zu der Gesamtepoche von *ὁδῶνες* gehört auch Verfolgung. Bei Luk. dagegen erklärt sich das *πρὸ τούτων* aus dem dortigen Kontext und seiner von Matth. ziemlich verschiedenen Färbung, cf. dort v. 11 Schluß und v. 13—19. — *ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς*, Luk. v. 16 *ἐξ ὑμῶν*. Mit *ὑμᾶς* sind nicht die einzelnen für sich alle, sondern ist der Kreis bezeichnet, den das betreffende angeht. — *μισούμενοι ὑ. πάντ.* u. f. w. religio christiana habet singulare quiddam corrupto mundo, omnes sectas toleranti, invisum, Bengel. Sachliche Parallelen 5, 10 ff.; 10, 17 ff.; Luk. 6, 22. 26; Joh. 16, 1 ff. u. f. w.; ein Zeugnis eines Apostels, worin sich die Erfüllung dieser Weissagung darstellt, s. 1 Kor. 4, 13. — B. 10. *τότε* s. 3. v. 9. — *σκανδαλίσθησονται* s. 3. 13, 21; 15, 12; 16, 23. Die Verfolgungen um Christi willen wären eine zu schwere Probe für sie, sie bestehen, wo solches droht, nicht, sondern fallen lieber ab, als daß sie solches riskierten. Ja sie geben sich dazu her — *ἀλλήλους παραδώσουσι* u. f. w. —, die Brüder dem Feind zu überliefern. — B. 11 cf. 7, 15 ff. Selbstverständlich sind Pseudopropheten in der eigenen Mitte der Christusgemeinde, nicht außerhalb derselben, gemeint, cf. act. 20, 30; 1 Tim. 4, 1 ff.; 1 Joh. 2, 18 ff.; 4, 1. In der Apok. spitzt sich das Pseudoprophetentum in dem Einen falschen Propheten, dem zweiten Tier zusammen, s. apoc. 13, 11 ff.; 16, 13; 19, 20; 20, 10. Möglich, aber nicht notwendig ist es, in unserem Zusammenhang mit v. 9 u. 10 speziell oder doch hauptsächlich an solche falsche Lehrer zu denken, welche, um der Welt Feindschaft zu entgehen, ein mit der Welt möglichst zusammengehendes Christentum vertreten. Zu dem Verhältnis der drei Verse 11. 12. 13 vgl. endlich noch Bengel: *solicite retinenda fides, amor, spes*. — B. 12. Wie nach v. 11 das Glaubensleben, so wird auch das Liebesleben bedenklich abnehmen. *ἀνομία* allgemein: diejenige Bestimmtheit des Lebens, womit (namentlich in Folge der Verführungen v. 11) das Gesetz Gottes und Christi nicht mehr die beherrschende Macht ist. — *ψυγῆσεται amoris est ardere*, Bengel. — *τῶν πολλῶν* der großen Menge der Christen; die Frage aber, inwiefern denn deswegen die Liebe bei den Vielen erkalten wird, weil die Gesetzlosigkeit überhand nimmt, wird gewöhnlich (cf. Weiß) so beantwortet: die sittliche Verwilderung, welche in Folge der Verführungen v. 11 eintreten wird, wird insbesondere auch eine weiterverbreitete Gesetzlosigkeit im Gefolge haben. Wenn aber dabei die Anschauung die ist, daß es dieselben Subjekte sind, bei denen die *ἀνομία* zu- und die Liebe abnimmt, so ist das denn doch ein gar zu einfacher, gar zu wenig besagender Gedanke. Vielmehr muß das über die *ἀνομία* gesagte sich beziehen auf den Charakter, den Typus, den dann die ganze Generation von Menschen haben wird, dagegen die erkaltenbe Liebe findet sich dann auch bei solchen, die von diesem Charakter der *ἀνομία* sonst relativ frei sind. Ist in einer Generation der von Gottes Gesetz sich lösende Geist der herrschende, so macht sich nicht bloß bei denen, die *ἀνομοι* sind, sondern auch bei vielen derer, die sonst noch zu Gottes Gesetz sich halten, mehr und mehr Egoismus geltend; die Liebe (sc. zu den Menschen) entleidet auch den Guten, wo sie nichts als *ἀνομία* sehen, selbst vielleicht nur Undank ernten, jedenfalls kein Besserwerden trotz aller

Bemühungen wahrnehmen u. dgl. Die Liebe ist ein Feuer, das geschürt sein will, und bei herrschender ἀνομία fehlt's hieran, die Herzen erstarren unter dem kalten Wind, der herrscht. — V. 13. ὁ δὲ ὑπομείνας, in Gegensatz zu den vielen, die sich theils direkt zum Abfall verführen, theils wenigstens in der Liebe erkälten lassen, treten die wenigen (Singular — dagegen πολλούς, πολλῶν), welche Glauben, Liebe, Geduld, überhaupt echtes christliches Wesen treulich festhalten εἰς τέλος; dieser Ausdruck, wohl zu unterscheiden von τὸ τέλος v. 6 u. 14, ist an sich ein ganz relativer Begriff; dieses τέλος, Bengel: finis tentationis, tritt bei dem, welcher die Parusie erlebt, mit dieser ein, bei den andern mit dem Aufhören derjenigen Gefahr, die für ihr Christentum kritisch war, möglicherweise erst mit dem Tode, cf. apoc. 2, 10. Sonderbar trägt Bed' a. a. O. S. 692 in dieses τέλος im Unterschied von τὸ τέλος v. 14 den Gedanken eines Endes vor dem Ende, nämlich des Endes der θλίψις für die Gemeinde, einer „die Getreuen auswählenden und errettenden Rettung“ ein, worauf dann (sc. im Millennium) erst die v. 14 angekündigte allgemeine Reichspredigt, die Weltmission und auf diese erst das Ende folgt. — σωθήσεται erlangt das Heil des vollendeten Reiches Gottes, während die, welche sich haben verführen lassen, der ἀπώλεια anheimfallen. Ob die Vermittlung dieses σωθῆναι das Erleben der Parusie ist oder ein seliger Tod, das richtet sich ganz wie jenes εἰς τέλος nach den Umständen. Keinenfalls ist mit Bengel an die äußere Errettung aus dem Jammer des jüdischen Kriegs durch die Flucht nach Pella zu denken. — V. 14; vgl. Vorbem. 1. — Dem tristen Bild, das die Christenheit selbst nach v. 10 ff. bietet, tritt gegenüber die siegesfrohe Gewißheit des Laufs des Evang. durch die ganze Welt. — τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας vgl. 4, 23. — τοῦτο (nicht bei Mark.) cf. 26, 13; hoc quod ego nunc pronuntio, es ist also das Evang. eben hauptsächlich in seiner eschatologischen Bestimmtheit gemeint, als Evangelium von der Reichsvollendung und der Vorbereitung darauf;¹⁾ das τέλος kann nicht kommen, ehe die Welt weiß, wenigstens wissen könnte, daß ein τέλος, daß der Herr als Richter in seiner Herrlichkeit kommt. Wenn die entartete, leider am meisten die moderne Evangeliumsverkündigung es vergessen hat, daß die Hinweisung auf die ἡμέρα κυρίου ein ganz integrierendes Stück echten Evangeliums ist, die apostolische Predigt hat gewiß dieses Evang. verkündigt. — κηρυχθήσεται, selbst Bengel glaubt mit Bezug auf Kol. 1, 23 die Erfüllung dieser Weissagung ante vastatas Hierosolymas aussprechen zu können. Während aber Kol. 1. c. offenbar rhetorische Hyperbel vorliegt, kann man hier unmöglich eine solche annehmen, und muß diese Ankündigung als weit über den Zeitrahmen von αὕτη ἡ γενεὰ v. 34 hinausgehend angesehen werden, vgl. die Vorbem. — εἰς μαρτύριον cf. 10, 18. Allen Völkern soll eine solche Verkündigung der göttlichen Wahrheit zu teil geworden sein, daß sie, wenn sie wollen, das Heil haben können, jedenfalls ἀναπολόγητοι sind, wenn sie verloren gehen. Zum ganzen Vers, auch zu dem in dieser einfachen Ankündigung

¹⁾ Vgl. Kliefoth, Eschatologie S. 145. Dagegen ist Kliefoths Ansicht, unsre Stelle gehe, im Unterschied von Mark. 13, 10, nicht auf die Mission überhaupt, sondern auf besonders mächtige, mit proph. Kraft erfolgende Predigt vom Herrlichkeitsreich am Ende, kurz vor der Parusie, nicht wohl durch den Text gerechtfertigt.

so ungekünstelt hervortretenden hohen Selbstbewußtsein Christi cf. 26, 13; 28, 18. 19. — καὶ τότε wenn wirklich alle Völker ein solches Zeugnis erhalten haben. Paulus faßt Röm. 11, 25 hievon den positiven Effekt ins Auge, daß die Fülle der Heiden eingegangen ist. — τὸ τέλος cf. v. 3 u. 6, das Ende der Welt. Daß dieses mit der Zerstörung Jerus. zusammengebadt sei, davon ist gewiß in der ganzen bisherigen Auseinandersetzung Christi keine Spur vorhanden.

Auch in dem nun folgenden Abschnitt, v. 15—28, ist zwar, wie wir glauben (s. u.), in v. 15 auf die Zerstörung Jerusalems hingedeutet, aber nicht diese selbst für sich, sondern die ganze *Μίσις*, von welcher sie freilich der hervorragende Punkt ist, ist ins Auge gefaßt; und während in v. 4—14 das τέλος, das Weltende, der beherrschende Gedanke war, reihen sich hier an jenen Gedanken der *Μίσις* Mahnungen, die sit venia verbo ganz irdisch-zeitlicher Art sind, das Verhalten der Jüdäer in der Kriegsnot, die Flucht darin u. s. w. betreffen, also, wenn man solchen Ausdrück sich erlauben darf, fast die hohe religiöse, teleologische Gerichtetheit der vorigen Rede vermissen lassen, Mahnungen auch, die dann, wenn Jesus unmittelbar mit der Zerstörung Jerus. das Weltende erwartete, sonderbar und unnötig waren. Ähnliches gilt, wie in den Vorbem. schon gesagt wurde, von der v. 23 ff. neu auftretenden Warnung vor Pseudochristen und Pseudopropheten. Sodann in v. 27 wird die Parusie direkt eingeführt, aber in einer Weise, die sie gerade spezifisch abhebt und unterscheiden läßt von allem, was etwa als mit der Zerstörung Jerus. unmittelbar zusammenhängend gedacht werden konnte. Und so behält auch der Abschn. v. 14—28 den Charakter bei, der für v. 4—14 signifikant war, nämlich den, daß Jesu Hauptabsicht ist, zu warnen vor zu naher Erwartung der Parusie: auch wenn, will er sagen, die Zerstörung Jerus. da ist und die schreckliche *Μίσις* über die Jüdäer hereinbricht, auch dann höret nicht auf die, welche sagen, Christus sei da; dann habt ihr zunächst für eure irdische Errettung zu sorgen; und was mein Kommen betrifft, so wißt, daß dies in einer Weise geschieht, daß gar kein Zweifel möglich ist, also auch schwärmerische Phantasien ganz unnötig sind.

V. 15—28. οὐδ' vgl. die Bem. in der Inhaltsübersicht und die sonstigen Vorbem., sodann zu v. 14. Es macht den Übergang zum zweiten und spezielleren Gegenstand der Rede: was nun die Zerstörung Jerus. betrifft, so gilt folgendes. — τὸ βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως, Dan. 9, 27. מְבַרְכִּים מִצְרַיִם הָיָה לְבַרְכִּים, cf. 11, 31; 12, 11. Wie dieser dunkle Ausdruck bei Dan. selbst zu deuten ist, können wir dahingestellt lassen, zweifellos ist uns jedenfalls, daß an Götzengreuel im Tempel gedacht ist. Zöckler zieht 1 Makk. 1, 54 bei. Auch an unsrer Stelle paßt das εἶδος ἐν τόπῳ ἁγίῳ, Mark. 6, 49, am besten, wenn die heilige Stätte der Tempel ist. Die Beziehung des Ausdrucks auf das heilige Land (so besonders Meyer-Weiß) ist teils wegen der Danielstelle, teils deswegen nicht wohl möglich, weil ein einzelner Gegenstand, wie sicher ein solcher unter dem βδελύγμα gemeint ist, nicht als „stehend im heiligen Land“ bezeichnet werden kann; der Ort, wo ein solcher steht, ist eine einzelne Lokalität; auch ist τόπος für ein ganzes Land, resp. ἅγιος τόπος für einen Platz in diesem, der als Teil des Landes ein heiliger hieße, sonderbar; zudem wo außerhalb Jerusalems soll denn solch eine heilige Stätte sein? Der Einwand von Weiß, bei der Beziehung auf den Tempel mußte der Artikel stehen, hat kein Gewicht; denn τόπος ἅγιος ist ja nicht konkrete Bezeichnung des Tempels selber, sondern gibt die Kategorie an „an einer heiligen Stätte“, aber eine Kategorie, unter die nur der Tempel fällt. Was nun aber den an h. Stätte stehenden Verwüstungsgreuel selbst betrifft, so ist die Frage, was faktisch, in der geschichtlichen Erfüllung dieser Weissagung sich als dieser Greuel herausgestellt hat, und die andere

Frage, was Jesus, ja sogar, ob Jesus überhaupt etwas spezielles hierbei sich gedacht hat, genau auseinanderzuhalten. In ersterer Richtung liegt es am nächsten, an die mit Opfern verbundene Aufpflanzung der römischen Feldzeichen auf der Tempelstätte (Josephus bell. jud. 6, 6.1) zu denken; weniger paßt die Entweihung des Tempels durch die Zeloten, von welcher Josephus 4, 6, 3 berichtet (so z. B. Schanz). Allein für Christi Weissagung selbst ist gar keine spezielle Prädiktion anzunehmen. Er weiß (vgl. vollends Luk.) nur, daß Jerusalem und der Tempel von heidnischen Heeren zerstört werden wird (Luk. 19, 43), und da, sagt er, werdet ihr auch die Weissagung Daniels in Erfüllung gehen, werdet etwas entsetzliches, unheiliges, götzendienerisches auf der Tempelstätte stehen und vorgehen sehen; was aber, das wußte wohl Jesus selbst nicht im einzelnen. Bei dieser Fassung fällt auch der Einwand, den schon Bengel gegen die Beziehung des *τόπος ἁγιος* auf den Tempel gemacht hat: non denotat templum, nam eo profanato serum fuisset fugere. Hierbei ist einmal ignoriert, daß v. 16 ff. von der Flucht nicht der Jerusalemiten, sondern der Einwohner der Landschaft Judäa die Rede ist; sodann begegnet hier dem edlen gläubigen Bibelforscher per lapsum derselbe Fehler, welcher bei den rationalistischen Erklärern ex proposito waltet und sie freilich zu ganz andersartigen Schlüssen bringt, nämlich daß man solche Weissagungen aus der Erfüllung erklärt. Hier speziell soll doch unter der Flucht v. 16 ff. nur die der Christen nach Belsa gemeint sein können, Eus. hist. 3, 5; diese aber fand ziemlich lange vor der Belagerung Jerusalems statt, also — schließt man — kann v. 15 auf etwas, was mit der Eroberung Jerusalems zusammengehört, nicht gehen. Aber das ist eben alles falsch. Von der Flucht nach Belsa ist nirgends die Rede. Überhaupt, unsre Weissagung ist so wenig, wie irgend eine andere, ein vorlaufendes, proleptisches, historisches Referat von Einzelheiten, welche dann der Geschichtsverlauf in genauer Übereinstimmung mit der zum voraus darüber aufgesetzten Urkunde eintreten ließ, sondern ist ein Zukunftsgemälde, dessen Wahrheit die der Sache ist, in allem, was zur Sache selbst gehört, garantiert durch die Identität des den Weissagenden beseelenden Gottesgeistes mit dem Geist dessen, der die Geschichte lenkt, aber in seiner Form, in der Einzeldarstellung durchwaltet von der Freiheit des nach Art des Dichters malenden, plastisch gestaltenden Geistes. Gerade, daß das, was dann faktisch geschah, in dieses von Jesu entworfene Gemälde gar nicht in allen Außerlichkeiten so einfach sich einfügt, ist ein Beweis der Aechtheit der Rede und der Treue des Berichts. — *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω*, Zwischenbemerkung des Evangelisten, welcher seine Leser auf diese Stelle seines Evang., diese Worte Jesu (diese sind als Objekt zu *ἀναγινώσκων* hinzuzudenken „wer dies hier liest“) (vgl. Einl. § 2, 3) besonders aufmerksam machen will, offenbar weil er in einer Zeit schreibt, wo die Erfüllung nahte. Die Fassung dieser Worte als Worte Jesu, wodurch er die Danielstelle (namentlich dem Vorleser derselben in der Gemeindeversammlung, Weizsäcker, apost. Z.N. S. 593) besonderer Beachtung empfehlen will (so auch Rössgen), ist durch Mark. 13, 14 unmöglich gemacht, weil hier bei der richtigen Lesart die Hinweisung auf das Buch Daniel fehlt. — B. 16. *οἱ ἐν τ. Ἰουδαίᾳ*, daß bloß die Christen in J. gemeint seien, ist mit nichts zu beweisen. Judäa ist die Landschaft im Unterschied von der Haupt-

stadt, hier natürlich soweit nicht die betreffenden Wohnstätten selbst schon vom Feind besetzt gedacht sind. Aber die eigentliche Hauptabsicht Jesu hier und im folg. ist gar nicht die, einen guten Rat für Rettung des Lebens zu geben, sondern er will durch diese Mahnung hauptsächlich die Größe der Not hervorheben, der man nur durch schnelligste Flucht sich entziehen kann. — V. 17 u. 18 veranschaulichen den Gedanken: er fliehe ohne allen Aufenthalt, lasse darob alles andere stehen und gehen. — V. 19. Übel werden die dran sein, die nicht rasch und unbehindert zu fliehen vermögen. — V. 20. Was nach v. 19 für Schwangere und Säugende in ihren Leibesumständen liegt, eine bedenkliche Erschwerung der Flucht, das ist für andere durch den Winter oder Sabbat gegeben; daher sollen sie bitten, daß die Notwendigkeit des Fliehens nicht gerade auf diese Jahreszeit, resp. solch einen Tag fallen möge. *ἐν σαββάτῳ* nur bei Matth., vorausgesetzt ist die strenge Beobachtung des Gebots betreffend den Sabbatweg Ex. 16, 29, cf. Luf. 24, 50; act. 1, 12. Die Frage, wie denn diese Berücksichtigung der alttest. Vorschrift zu der sonstigen freien Stellung Jesu zu dem Sabbat passe (12, 1 ff. u. Par.; z. B. de Wette), gehört gar nicht hieher. J. redet von Leuten, die nun einmal an diese Vorschriften sich binden, und zwar, wie zu v. 16 bemerkt, gar nicht bloß von Christen aus Israel, die übrigens jedenfalls in ihrer großen Majorität in der That (auch noch zur Zeit des jüdischen Kriegs) in den Schranken des Gesetzes einhergingen, sondern von den Bewohnern Judäas überhaupt. Daß gerade das Sabbatgebot zu übertriebenen Enthaltungen benützt wurde, beweist z. B. 1 Makk. 2, 32 ff. — V. 21. *γὰρ*, Fliehen ist das einzige, um was es dann sich handelt, denn die dann einbrechende Trübsal ist eine solche, bei welcher sonst auf Linderung nicht zu hoffen ist. Die Ausdrücke unseres V. erinnern an Dan. 12, 1; cf. Joel 2, 2. — *οὐ μὴ γένηται*, diese Wendung setzt (cf. die Vorbem.) voraus, daß Jesus mit dieser Trübsal noch nicht das Weltende kommen sieht; es liegt ja darin die abstrakte Möglichkeit, daß eine noch größere Trübsal nach dieser *ἁλίψις* kommen könnte. — V. 22. *ἐκολοβώθησαν* sc. durch Gottes Ratschluß so verkürzt, die Zahl der Tage dieser Trübsal so vermindert, daß damit möglich wird, nicht *πᾶσα σὰρξ* zu Grund gehen zu lassen. — *ἐσώθη* geht nicht auf das geistliche ewige Leben (Wengel, Reil), sondern nach dem Zusammenhang auf die Rettung aus dem Untergang in der irdischen Not des jüdischen Kriegs; nach Schanz auf beides zusammen. — *πᾶσα σὰρξ*, die Beschränkung dieses „Jedermann“, oder, mit *οὐκ* (*ἐσώθη*) zusammen, „Niemand“ auf diejenigen Kreise, welche überhaupt diese *ἁλίψις* betrifft, also besonders die Juden, ist durch den Zusammenhang selbstverständlich. — *διὰ τ. ἐκλεκτοὺς*, d. h. die wahren Gläubigen 22, 14. Die beiden Fassungen des *διὰ*, „damit diese *ἐκλ.* nicht auch zu Grund gehen, sondern gerettet werden“ (so die meisten) und „damit um dieser willen noch möglichst viele andere gerettet werden“ (Weiß, der aber zu speziell an die Fürbitte der *ἐκλ.* denkt, so auch Nösgen) werden wohl zusammengenummen werden dürfen. Denn die erstere ist doch dadurch, daß die *ἐκλεκτοὶ* „durch Flucht der *ἁλίψις* von vornherein entzogen waren“ (? — Nösgen) nicht ausgeschlossen. Die Erinnerung an Gen. 18, 23 ff. liegt nahe. Inmitten der zum Verderben reifen *πᾶσα σὰρξ* bilden die *ἐκλεκτοὶ* einen heiligen Kern, der, selber (nämlich als Ganzes, als Gemeinde; es ist nicht von jedem

einzelnen die Rede) nicht untergehen könnend, zugleich für die übrigen, schon durch sein Sein und Wesen überhaupt, vollends durch Fürbitte u. s. w. einen Schutzdamm gegen das Gericht bildet. Ähnliche Anschauungen, nur je von andrer Seite aus, liegen vor 1 Kor. 12, 26; Matth. 5, 13. Dagegen für jenen ersten Gedanken, daß die *ἐκλεκτοὶ* selber vor dem Verderben bewahrt werden, ist die wichtigste Parallele apoc. 7, 3 ff. — B. 23. *τότε*, gerade wenn die Trübsal besonders hoch gestiegen ist, werden — in naturgemäßem, durch die Geschichte vielfach bestätigtem Zusammenhang mit der Sehnsucht nach der Errettung — falsche Ankündigungen des Messias auftreten. Übrigens gilt, betreffend das *τότε*, die Bem. zu v. 9 u. 10. Wie eng oder weit sich Jesus den Anschluß des hier Angekündigten an die im vorigen besprochene Trübsal denkt, darüber ist mit *τότε* gar nichts gesagt, dieses für sich läßt auch an einen längeren, mit jener *θλίψις* nur inaugurierten Zeitraum denken. Doch cf. v. 29 und die Vorbem.; auch zu v. 24. — *ἰδοὺ ὁῶδε* u. s. w., cf. v. 26, wo dieses *ὁῶδε-ὁῶδε* exemplifiziert ist. Die falschen Boten werden die Hörer auffordern, jetzt da, jetzt dorthin zu gehen, um die da erschienen sein oder erscheinen sollenden Christus zu begrüßen. Diese letzteren selbst werden dann v. 24 *ψευδόχριστοι* genannt, sie sind dann die *λέγοντες: ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστὸς* (v. 5; gegen Nösgen). — B. 24. *ψευδόχριστοι*, dieser Ausdruck nur hier und in der Mark.-Par., Leute, die (wie v. 5) sich für Christus ausgeben; *ψευδοπροφήται* im Unterschied hievon solche Leute, die sich als Gottespropheten aufspielten und zwar im Dienst falscher Messiasse, überhaupt falschen Christentums auftretend und hiefür Propaganda machend. Die Erfüllung dieser Weissagung betreffend, so kann aus der Zeit des jüdischen Kriegs für die Ankündigung von *ψευδόχριστοι* nur das beigezogen werden, daß die Juden bis zuletzt erwarteten und einer den andern in dem Glauben bestärkte, der Messias werde zur Rettung seines Volkes erscheinen. Aber wirkliche (nennenswerte) Pseudochristi selbst sind damals nicht aufgetreten. Es überwiegt hier offenbar (s. Vorbem.) jene zweite Strömung in dem Bewußtsein und in der Rede Jesu, wornach er einen längern Entwicklungsgang bis zum Ende hin voraussetzt; daher auch wir die eigentliche Erfüllung dieser Weissagung — trotz ihrer vorgehenden Beleuchtung durch Muhamed u. dgl. — erst künftig zu erwarten haben. — *σημεῖα* u. s. w. cf. 2 Theß. 2, 9; apoc. 13, 11 ff. — *εἰ δυνατόν*, scil. was aber nicht der Fall ist. Die Basis dieser Anschauung, daß solche Verführung unmöglich, ist nicht die praedestinatio und das donum perseverantiae im Sinn Augustins und Calvins, sondern der Begriff der *ἐκλεκτοὶ*; dieser selbst ist von dem Resultat aus gebildet, wonach die Betreffenden als *οὐ πλανώμενοι* dastehen, vgl. meinen Art. über Prädestination PRG² XII, 145 ff. — B. 25. Warnende Einschränkung, daß sie sich, wenn es gilt, an sein Wort erinnern und auch durch Wunder sich nicht verführen lassen sollen, cf. Joh. 13, 19. — B. 26. *ἐρῆμῳ* (cf. 11, 7), *ταμείοις*, diese Beispiele beruhen auf dem Gedanken, daß der Messias, so wie ihn diese falschen Boten ankünden, jedenfalls in der Verborgenheit, dem vulgus profanum sich entziehend, zugleich — vom Gesichtspunkt Christi aus, im Gegensatz zu v. 27 — nach Art der Betrüger das Licht der Öffentlichkeit scheuend auftreten müsse. — B. 27. *γὰρ* begründet das *μὴ πιστεύσητε* und den darin enthaltenen Gedanken: der so

angekündigte ist nicht der echte Messias, denn dieser tritt öffentlich und leicht kenntlich auf. — ὁσπερ u. s. w., tertium comp. ist teils die unmißverstehbar deutliche, teils die überall über die ganze Erde hin sich kundgebende Art und Weise des Erscheinens. — παρουσία s. zu v. 3; *ὁ τοῦ ἀνθρώπου* s. 3. 16, 27; 8, 20. — B. 28 vgl. Luk. 17, 37. Der Zusammenhang mit dem vorigen ist sicher nicht, wie Weiß will, durch das Verhältnis des ὅπου ἀν zu ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν v. 27, also den Gedanken der Universalität der Offenbarung der Parusie („überall wird der Messias mit Strafgericht erscheinen, wo ein Objekt dafür sich findet,“ — das soll der neuest. Gedanke der Parusie sein?) gegeben, sondern liegt in dem, wie zweifellos erkennbaren, so unbedingt sichern Charakter der Parusie. Wenn ihre Zeit da ist, kann kein Zweifel mehr sein, denn sie bringt ein durch die Sache absolut notwendig gewordenes Gericht. Dieser Gedanke wird illustriert durch ein Bild, das einen allgemeinen Kanon enthält: wo das Nas liegt, da sammeln sich die Nasgeier; das Vorhandensein eines Nases lockt die Geier mit Notwendigkeit herbei. Die auf das Nas sich stürzenden Geier sind nicht direkt und speziell zu deuten, sei es (Lightfoot u. a.) auf die römischen Truppen mit ihren Ablern, die über den Leichnam des jüdischen Volks herfallen, cf. Hab. 1, 8, auch Hos. 8, 1, sei es auf die Engel des zum Gericht kommenden Christus u. dgl., der Satz unsres Verses ist überhaupt nicht als Bild für etwas speziell gemeintes zu deuten; wohl aber ist er sachlich als ein immer neu, zuletzt aber im Endgericht am höchsten gültiger Kanon anzuwenden auf denjenigen Zustand eines Volkes, wie Israels, sowie der Menschheit, wo diese wie ein Nas, dem die Geier zustürzen, zum Gerichte völlig reif, dem Zersezungsprozeß verfallen und daher den Mächten des Verderbens preisgegeben ist. — Angeführt sei noch die sonderbare Erklärung des Verses bei Luther, Erl. 45 S. 175, der übrigens schon an Chrys. u. a. Vorgänger hat: wo ein Nas ist, d. i. wo das Wort Gottes ist und gepredigt wird und die Sakramente gereicht werden, da werden wohl Christen sein. —

B. 29—35. δὲ ist zu beachten und in seiner gegensätzlichen Bedeutung zu lassen. Der beherrschende Gedanke von v. 4—28 war doch der: denket euch das Weltende nicht zu nahe. Nun: aber allerdings sofort nach jener ἡμέρῃς kommt es; vgl. die Inhaltsübersicht. — εὐθέως μετὰ, Mark.: ἐν ἐκείναις τ. ἡμέραις μετὰ τ. ἡμέρῃν ἐκείνην, auch bei diesem Ausdruck ist zwischen der ἡμέρῃς und der Verfinsterung der Sonne u. s. w. kein solcher Zwischenraum gedacht, daß nicht beides doch unter der gemeinsamen Bestimmung ἐν ἐκείν. τ. ἡμέραις zusammengekommen werden könnte, somit ist zwischen Mark. u. Matth. kein bedeutenderer Unterschied. Dagegen fügt sich bei Luk. in Kap. 21 die unsrem Vers entsprechende, übrigens weniger bestimmt gehaltene (ἐστὶν σημεῖα ἐν ἡλίῳ u. s. w.) Ankündigung (v. 25) an die andere mit einfachem καὶ an, daß Jerusalem von den ἔθνεσιν zertreten werde, ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν, wobei ohnedies der ganze Unterschied von Luk. v. 20—24 gegenüber Matth. v. 15—28 zu beachten ist. Übrigens wenn so in Luk. 21 sicher durch die καιροὶ ἐθνῶν ein viel größerer Zwischenraum zwischen der bei Luk. dort mit diesem Ausdruck gar nicht genannten jüdischen ἡμέρῃς (v. 23 ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὁργὴ τῷ λαῷ τούτῳ) und dem Ende statuiert

ist, so bietet dafür Luk. in Kap. 17, v. 22 ff. eine Parallele zu unsrer Stelle, welche zwar auch durch mehreres, wie den Plural αἱ ἡμέραι τοῦ νιοῦ τ. ἀνθρ., die Ausdrucksweise v. 30 vgl. mit v. 24 u. a. eine gewisse Weite der Anschauung wahr, aber doch auch (vgl. v. 31 f. gegenüber v. 30) sicher den Tag des Menschensohns und die Trübsal des jüdischen Kriegs enger zusammennimmt, als sie faktisch zusammengekommen sind. So bestätigen doch alle drei Evang. das in den Vorbem Gesagte. Das, was wir von der Erfüllung aus unterscheiden als das Kommen Christi unsichtbar in Gericht über Jerusalem und in herrlicher Ausbreitung seines Reiches einerseits und als sichtbares Wiederkommen am Ende, das scheidet Jesus nicht streng von einander. Und, was die Nähe oder Ferne dieses seines einheitlichen, faktisch aber doppelseitigen Kommens betrifft, so ist ebenfalls ein Zueinander von zwei Anschauungen bezeichnend; das Zueinander jener beiden Strömungen, nach deren einer er die Nähe, nach deren anderer er die Ferne poniert, gerade dieses Zueinander ist sowohl das Rätsel, wie die Lösung des Rätsels, dadurch gegeben, daß Jesus eben über die Zeit des Weltendes, wie er selbst ausdrücklich erklärt, nichts weiß, deswegen die eine Aussage, welche — wie hier — die Nähe voraussetzt, durch die andere, welche die Ferne voraussetzt, ergänzt und richtig stellt. — Ὁλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων weist deutlich auf v. 21 u. 22, also sachlich auf das zurück, was von v. 15 an über die mit Zerstörung Jerusalems einbrechende Trübsal gesagt war. — ὁ ἥλιος u. s. w. cf. Joel 2, 10; 3, 3. 4; 4, 15: Jes. 13, 10 u. s. w.; ἀστέρες u. s. w. populär malende Darstellung des Gedankens, daß sie zu leuchten aufhören, ja ganz vergehen werden; Mark.: ἔσονται πίπτοντες. — δυνάμεις u. s. w. cf. Hag. 2, 6; gemeint sind nicht wieder die Gestirne, womit die reine Tautologie entstände, sondern die Naturkräfte, auf deren Walten der Bestand und das Leben des Himmels, die Bewegung der Himmelskörper u. s. w. ruht. Diese sind nicht in der modernen abstrakten Weise des Begriffs „Kraft“, sondern etwa in der Weise der populären Vorstellung von „Elementen“, als zugleich Substanzen gedacht, als solche können sie „erschüttert“, ihres Bestandes beraubt, zu nichte gemacht werden, so daß damit die Himmel selbst sich auflösen. So schildert der Vers, wie der Weltuntergang sich vorbereitet und entwickelt. — B. 30. Die v. 29 geschilderten Naturumwälzungen besonders in der himmlischen Region, welche namentlich auch eine Weltverfinsterung bedeuten, finden ihren Abschluß (τότε γανήσεται) in der Erscheinung des Zeichens des Menschensohns im (am) Himmel, das als sichtbares, lichtartiges, unerwartet, blitzartig (v. 27) erscheinendes dieser Verfinsterung gegenübertritt. Daß dieses σημεῖον τοῦ νιοῦ τ. ἀνθρώπου, das nur Matth. hat (Mark. u. Luk. setzen erst bei [καὶ τότε] ὄψονται τὸν νιόν u. s. w. ein), nicht der erscheinende Christus selber sein kann (Kliefoth, Rösger), beweist das Verhältnis zu καὶ ὄψονται u. s. w.: wenn man das Verhältnis der Sätze in natürlicher Weise versteht, so kann der Sinn nur der sein, daß das Zeichen erst den auf dasselbe hin dann kommenden Menschensohn ankündigt, cf. Bucer bei Zahn: alludit ad morem regum ac principum seculi, qui in pugnam egressuri prius signa, ad quae milites spectent ac congregentur, proferunt. Daß nun unter diesem σημεῖον eine sichtbare und ungewöhnliche, wunderbare Erscheinung am Himmel (ἐν οὐρανῷ eigentlich unser „in

der Himmelswelt“, vgl. apoc. 3. B. 12₁; 15,1) gemeint ist, beweist das *φανήσεται* u. s. w. Der Zusammenhang — cf. auch vielleicht Sach. 14,7 — läßt am ehesten an eine besonders geartete Lichteffulguration aus der Himmelswelt heraus denken, und Stellen wie 16,27 u. dgl. legen es nahe, die göttliche *δόξα*, *כבוד* beizuziehen und anzunehmen, daß — wie bei den Gotteserscheinungen im A. T., besonders auf Sinai, Ex. 19,16 ff.; Deut. 33,2 — die Lichtmajestät Gottes (Christi) in einer derartigen Weise sich darstellen wird, daß jedermann noch mehr zweifellos den Eindruck erhält: Diese Erscheinung kündigt Christum an, als einen solchen einst die Magier bekommen hatten 2,2. Alle weiteren Fragen über etwaige Gestalt dieser Erscheinung (Kreuz? Chrys., Aug. u. s. w., auch Bengel hält dies für möglich Luther Erl. 45 S. 190 kennt ebenfalls diese Deutung, denkt aber seinerseits an das „Evangelium, welches wird gesteckt durch alle Herzen und durch alle Königreich“) sind abzuweisen. Es handelt sich eben um etwas Sichtbares, was den Herrn ankündigt, wie v. 31 um etwas Gehörtes. — *κόσπονται*: Aus Sach. 12,10; apoc. 1,7 folgt nicht, daß Bußflage, besonders Israels gemeint sei, sondern: im Entsetzen vor der Majestät des Richters und in Angst vor dem, was er bringt (cf. Luk. v. 26) erheben alle Lebenden ein Klaggeschrei. — *καὶ ὄσπονται* Dan. 7,13. — *νιδὸν ἀνθρ.* cf. v. 27. — *ἐπὶ τ. νεφελῶν* cf. 26,64; act. 1,9.11. Die Wolken sind als der Wagen gedacht. — B. 31. *ἀγγέλους αὐτοῦ* s. 3. 13,41. — *σάλπιγγος* cf. 1 Kor. 15,52; 1 Theff. 4,16 und die sieben Posaunen der apoc.; übrigens sagt weder unsre Stelle noch Paulus a. d. a. D., wie die apoc., ausdrücklich, daß es Engel sind, welche die Posaune blasen. An unsrer Stelle heißt *μετὰ σάλπιγγος* eben „unter dem Schall einer großen Posaune“, also: während aus dem Himmel durch Gottes Macht (1 Theff. 1. c. *σάλπ. Θεοῦ*) ein hörbarer, mächtiger Hall ertönt, welcher dieselbe Bedeutung hat und auf die Hörer denselben Eindruck macht, wie auf Erden das Blasen der Posaune. Dieses kommt im A. T. teils bei Berufung von Volksversammlungen (Lev. 23,24; 25,9; Joel 2,1 u. s. w.), teils als Zeichen zum Beginn des Kampfes (Jes. 18,3; Zeph. 1,16) vor. Unsrer Stelle am nächsten verwandt ist Jes. 27,13, wo durch Posaunenstoß die zerstreuten Israeliten gesammelt werden; man kann auch mit Keil Ex. 19,16.19 beiziehen, wo es sich auch um die vom Himmel her tönende Gottesposaune handelt. Jedenfalls handelt es sich um das hörbare Signal teils zur Sammlung der Zerstreuten vor Gott, teils zur Eröffnung der letzten großen Entscheidungsszene; an unsrer Stelle wesentlich um das erstere. — B. 32—35. Abschluß des ganzen ersten Teils der Rede, welcher die Antwort auf die Frage nach den *σημεῖα* gegeben hat. Das Geschilberte, sagt J., sind die Zeichen, woran ihr ebenjogewiß das Nahesein des Endes erkennen könnt und sollt, wie man am Saftigwerden der Zweige des Feigenbaums u. s. w. die Nähe des Sommers erkennt. Schon dieser gewiß unbestreitbare Gedanke beweist, daß in v. 29—31 nicht das die eigentliche Absicht J. gewesen ist, eine Belehrung über seine Parusie und das Weltende als solches zu geben, sondern daß dies nur als das auftritt, was dann, nach dem Eintritt der und der Zeichen, dann aber sofort und sicher erfolgt. Um die *σημεῖα* war und ist es J. zu thun, und auf diese geht er nun hier wieder zurück. — *ἀπὸ . . . παραβολῇν* abgekürzt statt: den Feigen-

baum nehmt zum Gleichnis und lernet von ihm, was es bedeutet. — B. 33. *ὅταν ἴδῃτε ταῦτα πάντα* entspricht dem *ὅταν ἦδῃ* u. s. w. v. 32; hienach kann unter *πάντα ταῦτα* nicht auch die Parusie selbst befaßt sein, die ja dem *θέρους* v. 32 entspricht und ganz deutlich nachher mit *οὐ ἐγγύς ἐστι* u. s. w. gemeint ist. Andererseits ist es unmöglich, den ganz allgemeinen Ausdruck *πάντα ταῦτα* auf etwas oder mehreres Einzelnes aus dem bisherigen Abschnitt zu beschränken, es ist in der That alles, was von v. 4–31 von Vorzeichen der Parusie genannt war, gemeint. Aber dabei ist zu beachten, daß unter diesen Vorzeichen der Parusie allen (*πάντα ταῦτα*) J. selbst klar zwischen näheren und entfernteren, solchen, auf die bald seine Parusie erfolgt und solchen, bei denen noch nicht das Ende da ist, unterschieden hat. Damit traut er seinen Jüngern eine einsichtsvolle Anwendung der Konsequenz zu, mit der sie aus den einzelnen *σημεῖα* den Schluß ziehen: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*. Diesen Satz hat Mark. ebenso. Luk. setzt das Subjekt *ἡ βασιλεία τ. Θεοῦ* bei. Bei Matth. u. Mark. ist als Subj. ein dem Subj. des Parallelsatzes v. 32, *θέρους*, entsprechendes „es“ zu ergänzen, also nicht „der Menschensohn“ (Weiß, Hofmann, Rösgen u. a.), sondern: das Ende (cf. Keil u. a.). — B. 34. Der Vers bezieht sich auf *ὑμεῖς ὅταν ἴδῃτε* u. s. w. zurück: ihr sehet, ihr erkennet, denn in der That ihr, überhaupt die *γενεὰ αὕτη* wird *πάντα ταῦτα* erleben. Hier steht bei Matth. im Unterschied von v. 33 *πάντα* voran (cf. Bengel¹⁾), weil nun dieses „alles“ den Nachdruck hat. Zu der Redewendung des Verses cf. 5, 18. — *ἡ γενεὰ αὕτη* oft im Mund Jesu = die gegenwärtige Generation. Allerdings ist nun, wie das auch bei dem hebr. *הָהָרָה* der Fall ist, dieser Ausdruck meistens nicht so gemeint, daß auf die Zeit, die Geschichtsperiode, welcher das jetzt lebende Geschlecht angehört, sondern so, daß auf den ethischen Charakter desselben der Nachdruck fällt; cf. 11, 16; 12, 41. 42; Mark. 8, 12; Luk. 11, 29 ff.; 17 25; so auch Matth. 23, 36, obgleich hier zugleich der zeitliche Begriff notwendig in Betracht kommt. Aber niemals steht es so, daß die zeitliche Beziehung auf die jeweilige, gerade lebende Generation überhaupt nicht vorhanden wäre; namentlich ist nicht zu beweisen, daß *ἡ γενεὰ αὕτη* jemals im Mund Jesu heiße „dieses Judenvolk“ oder ähnlich. An unsrer Stelle paßt diese Fassung (bei Luther Erl. 45 S. 200 neben der andern vom *seculum*; unter den Neuern: Storr, Auberlen u. a.) vollends nicht, da eine Versicherung, daß das Judenvolk bis ans Ende nicht zu Grund gehen soll, hier ganz sonderbar sich ausnimmt und das *οὐ μὴ παρέλθῃ ἕως* offenbar eine zeitliche Bestimmung gibt, zu der ein zeitlicher Begriff von *γενεὰ αὕτη* allein paßt. Also muß der Sinn sein: noch ehe die jetzt lebende Generation dahin ist, wird *πάντα ταῦτα* geschehen; anders ausgedrückt: Leute der jetzt lebenden Generation werden dies alles erleben. Aber nun *πάντα ταῦτα* anders zu fassen, als in v. 33, ist ebenfalls unmöglich (vgl. Göbel II S. 130). Sätze wie von Meyer-Weiß, „es können nicht bloß die Vorzeichen der Parusie gemeint sein, sondern diese ist natürlich

¹⁾ Bengels geistreiche Fassung: haec omnia, scil. quae ad Hierosolyma pertinent, fient antequam haec generatio praetereat, sed de illo (v. 36 *ἐκείνης*) — remotiore novissimo — die (judicii) nemo novit ist doch wohl gezwungen, namentlich durch das Dazwischentreten des v. 35 verwehrt.

mitgemeint“ sind völlig unbewiesen. Die Frage, ob J. nicht doch indirekt auch aussage, Glieder dieser Generation werden die Parusie erleben, da er ja eben erklärt hat, mit dem πάντα ταῦτα sei das Ende ἐγγύς — cf. 16, 28 —, ist mit der exegetischen Frage selbst, was J. unter πάντα ταῦτα meine, nicht zu vermengen. Die letztere ist unbedingt dahin zu beantworten, daß er nur die Vorzeichen meint (so auch Beck).

Auch die Frage, wie die Ankündigung, daß die jetzt lebende Generation alle diese Vorzeichen erleben soll, mit der Erfüllung stimme, darf auf die exegetische Untersuchung als solche nicht einwirken. Über diese Frage selbst vgl. die Vorbem. Wir von unsrem Stand aus beantworten dieselbe dahin: insofern hat die damalige Generation πάντα ταῦτα erlebt, als die Vorzeichen in konzentrischen Kreisen sich wiederholen und eine Generation um die andere, jede in ihrer Weise, den Kreislauf dieser Bewegung sich abspielen sieht, namentlich aber insofern, als die damalige Generation die μεγάλη θλίψις des jüdischen Kriegs erlebt hat. Für Jesu eigenes Bewußtsein aber ist die Auseinanderlegung der Sache in konzentrische, durch eine lange geschichtliche Entwicklung sich hinziehende Kreise nicht in klarer reflektierter Erkenntnis vorhanden; und es wiegt wohl bei ihm privatim, hier wie v. 20, die Gedankenströmung vor, daß die mit dem jüdischen Krieg beginnende θλίψις die letzte, die sein werde, auf welche die Parusie unmittelbar folgt. Objektiv, in der Art, wie dann in der That Gott es gefügt hat, ist diese Anschauung Jesu als Wahrheit insofern ausgewiesen worden, als seit der Zerstörung Jerus. die Gemeinde, speziell die, hier ja allein ins Auge gefaßte jüdenchristliche Gemeinde in derjenigen θλίψις sich befindet, welche erst mit dem Ende der Welt aufhört, cf. apoc. 12, 8. 13—17. Aber diese Thatfache genügt nicht, um auch subjektiv für das eigene Bewußtsein Jesu jeden Irrtum auszuschließen; denn er stellt sich hier eben doch die Parusie in näherem Zeit-Verhältnis zu dieser θλίψις vor, als geschehen ist. Wiederum andererseits aber ist doch merkwürdig, daß er seine Worte so wählt oder vielmehr daß der in ihm redende Geist Gottes von selbst doch die Worte so gestaltet, daß sie nicht lauten: meine Parusie, sondern nur: alle Vorzeichen derselben wird dies Geschlecht erleben. Die persönliche, private irrtümliche Vorstellung Jesu wird also nicht zum Lehrirrtum. So bleibt denn auch die folgende feierliche Subsumtion dieser ganzen Ankündigung unter die göttliche Autorität seines Wortes intakt. Das aber, was unmittelbar so als göttlich unantastbares Wort, als Glaubenslehre garantiert ist, ist nicht die Zeit, sondern die Sache.

B. 35 cf. 5, 18. Der Sinn ist: mein Wort steht unverrücklicher fest, als die ganze Welt; diese vergeht, nicht aber jenes. Somit will das erste Satzglied nicht über den Untergang der Welt belehren, gehört auch nicht mit v. 29—31 zusammen, cf. Weiß: mit den πάντα ταῦτα tritt das Vergehen des alten Weltgebäudes ein; sondern das erste Glied kommt, wie wenn μὲν — δὲ stände, nur, um das zweite durch den Gegensatz hervorzuheben, in Betracht. — οἱ λόγοι μου ganz allgemein, aber so, daß das über das Ende u. s. w. vorhin Gesagte ausdrücklich unter diese Versicherung mitbekaft sein will. Daß aber und inwiefern das die Zeit Betreffende in den vorigen Aussagen Christi nicht hieher gehört, wird durch v. 36 deutlich, vgl. die Vorbem. u. die vorige Anm. — οὐ μὴ παρέλθωσιν, der für die Welt negierte, für Christi Wort ponierte Begriff der Unvergänglichkeit ist für jene und dieses verschieden modifiziert, hier im ganzen = Gültigkeit, oder: die Wahrheit des Wortes stellt sich mit absoluter Sicherheit heraus.

B. 36—51. Zweiter Teil der Rede, s. o. — ἡμέρα ἐκείνη κ. ὥρα. Die gewöhnliche Fassung (z. B. de Wette, Meyer-Weiß) versteht unter „diesem Tag und Stunde“, wobei „Stunde“ noch genauer den durch „Tag“ gemeinten Begriff fixieren soll, den bestimmten Zeitpunkt, scil. des Eintretens der Parusie im Unterschied vom Zeitraum, in den dieselbe fällt. Den letzteren glaubt Jesus zu kennen,

es ist die gegenwärtige Generationsperiode, aber, will er nach dieser Ansicht sagen, innerhalb dieses Zeitraums das genaue Datum anzugeben, ist mir nicht möglich. Allein wenn Jesus im bisherigen in der That direkt (und nur) gesagt hätte, „alsbald nach Zerstörung Jerusalems erlebet ihr, die jetzt Lebenden, meine Parusie,“ wie hätte er denn eigentlich noch genauer reden, Tag und Stunde noch spezieller fixieren sollen und können? Das konnte er denn doch auch in dem *πότε* der Jünger v. 3 unmöglich finden, daß sie damit etwa Kalenderjahr und Datum des Tags wissen wollten; und unmöglich kann unser Vers nur den Sinn haben: solch genaue Datierung erwartet von mir nicht. Nun ist doch nicht zu übersehen, daß J. nicht sagt: „über Tag und Stunde der Parusie,“ sondern: „über jenen Tag und über die Stunde“ u. s. w.; *ἡμέρα ἐκείνη* ist die Parusie selbst, der Abschluß der *ἡμέραι ἐκείναι* v. 19. 22. 29, in diesem Ausdruck ist der Zeitbegriff ganz zurückgetreten, cf. zu 7, 22; erst durch den Zusatz *καὶ ὥρας* wird dieser sachliche Begriff zeitlich bestimmt, aber gerade damit ist so nicht gegenüber dem bisherigen allgemein-zeitlichen Begriff der Periode, in welche die Parusie fällt, die spezielle Bestimmung des Datums getreten, sondern nun erst tritt, als ausdrücklich lehrhaft ins Auge gefaßt, die zeitliche Bestimmtheit der Parusie überhaupt auf, erst jetzt gibt J. ausdrücklich auf die Frage: *πότε* u. s. w. Antwort, und zwar diese: hierüber kann ich überhaupt nichts sagen. Im Verhältnis zum vorigen aber, besonders v. 34, gibt unser Vers die Restriktion: damit, daß innerhalb der jetzigen Generation die *συνεῖα* eintreten, daß diese Generation also das *ἔγγος* der Parusie erlebt, will ich nicht gesagt haben, daß die Parusie selbst in diesem Zeitraum eintrifft; über das Wann kann ich gar nichts sagen. Wir sehen also hier, also wohlgemerkt da, wo J. ausdrücklich lehrhaft über die Zeit der Parusie sich äußert, durchaus jene zweite Strömung herrschen, welche allen zu frühen Erwartungen, allen Berechnungen u. s. w. wehrt und das non liquet statuiert. — *οὐδὲ ὁ υἱός*, dieser steht seinem Wesen nach ebenso über den Engeln, wie diese über den Menschen, cf. auch zu 8, 29; 11, 27. Die Frage, ob J. dieses sein Nichtwissen von sich bloß als Erniedrigtem oder ganz überhaupt, also auch von sich als Erhöhtem (Keil) aussage, gehört nicht hieher; hier spricht er natürlich von sich nur wie er eben jetzt vor den Jüngern stand. Sonst aber muß sie für den Erhöhten verneint werden. — B. 37. *δὲ*, „vielmehr“ wird dieser Tag für jedermann, besonders für die sicheren Fleisches- und Weltmenschen, ganz unerwartet hereinbrechen. — *ἡμέραι Νῶε* Gen. 6, sind v. 38 erklärt. — B. 38. *τρώγοντες* u. s. w., sorglos dem Irdischen lebend, als ob dasselbe kein Ende nähme. — B. 39. *ἐγνώσαν* scil. „es“, sc. das im folgenden Gesagte, die Flut, die das Ende brachte. — *οὕτως*, ebenso unerwartet und von den sicher lebenden Menschen unbeachtet. Man beachte auch, wie hier offenbar als unmittelbar vor der Parusie vorhergehend eine Zeit ruhigen, sichern Weltgenusses gedacht wird. Die Erwartung der Parusie als erlösenden, direkten Abschlusses der Not des jüdischen Kriegs paßt hieher gar nicht. Auch dies eine Bestätigung unsrer ganzen Ansicht. — B. 40. *τότε* in der Zeit beim Einbrechen der Parusie. — *παράλαμβάνεται*, angenommen vom Herrn; *ἀφίεται*, seinem Schicksal überlassen (vgl. 23, 38). — Das *δύο, εἰς, μία* u. s. w. markiert

anschaulich den in lebhaftem Präsens vergegenwärtigten Gedanken, einesteils: von der unerwartet hereinbrechenden Parusie werden die Menschen so, wie sie gerade stehen und gehen, getroffen, so daß es unmöglich ist, erst dann, wenn sie da ist, noch sich zuzubereiten; andernteils: die Parusie bringt eben damit Scheidung für immer auch unter die im irdischen Leben am engsten zusammengehörigen Leute. — B. 41. *μύλος*, der Mühlstein der Handmühle. — B. 42 ff. Praktische, ethische Konsequenz. Die Wachsamkeit ist diejenige Verfassung des Selbstbewußtseins, die es unmöglich macht, daß der wiederkommende Herr uns unvorbereitet antrifft, also: sich freihalten von allem, was die Sinne betäubt, das klare Selbstbewußtsein alteriert, namentlich von sinnlich fleischlichem Wesen (cf. Luk. 21, 34), dagegen Gesammeltheit des Geistes in der Richtung auf Gott, Achtsamkeit auf die Vorzeichen der Parusie, arbeiten an derjenigen sittlich-religiösen Ausrüstung, mit welcher wir, wie wir wissen, allein können *σταθῆναι ἐμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Luk. 21, 36 u. f. w. — *ποῖα*, an was für einem Tag, z. B. einem näheren oder fernerem, uns bequemem oder unbequemem u. dgl. — B. 43 u. 44 gehören eng zusammen, cf. Luk. 12, 39. Seid einem Hausherrn ähnlich, aber nicht insofern, als diesem sein Nichtwissen, wann der Dieb kommt, dazu dient, das Wachen zu unterlassen, was ihm nur Einbruch einträgt, sondern so, daß ihr, nicht wissend wann der Herr kommt, das thut, was jener gethan hätte, wenn er wüßte, wann der Dieb kommt. — *διὰ τοῦτο*, indem er an dem Hausherrn ein warnendes Beispiel nehmet. — *καὶ ὑμεῖς*, nämll. so, wie jener that, wenn er wüßte, wann der Dieb kommt. Zum Bild vom Dieb cf. 1 Thess. 5, 2 ff; 2 Pet. 3, 10; apoc. 3, 3; 16, 15. — B. 45. *ἄρα*, also nur, wenn ihr bereit seid, seid ihr treue Knechte. — *τίς*, nicht eigentliche Frage, worauf dann v. 46 die Antwort gibt (Keil, Weiß): wer ist ein treuer Knecht? Der ist's, der deswegen selig zu preisen ist, weil u. f. w. (v. 46). Bei dieser Fassung ist die Form der Antwort v. 46 sonderbar; und v. 45 enthält ja bereits die Charakteristik des Knechts, um die es sich handelt, nämlich als treu und verständig. Vielmehr ist v. 45 eine ermunternde (gleichsam aufrufende) Frage: wer ist ein — Knecht? d. h. ihr werdet doch hoffentlich alle solche Knechte sein. v. 46 u. 47 enthält dann die Zusage des Lohns. — *πιστός*, die wichtigste ethische, *φρόνιμος*, die wichtigste intellektuelle Qualität eines über das Gefinde gesetzten Knechtes, Luk. 12, 42 *οἰκονόμος*. Als treu verrichtet er seinen Dienst genau nach dem Willen des Herrn, dem er unwandelbar und allein ergeben ist und der auf ihn sich verlassen darf; als verständig weiß und beachtet er alles, was zu seinem Dienst gehört, im Interesse des Herrn liegt u. f. w. Speziell erweisen sich (*τοῦ δοῦναι* u. f. w.) beide Tugenden den ergebenen Haus- und Dienstgenossen gegenüber durch liebevolle, aber zugleich die festgesetzte Ordnung einhaltende Fürsorge; das Gegenteil v. 49. Was aber das Gegenbild betrifft, so ist hier und Mark. 13, 34 mit nichts zu beweisen, daß J. speziell an die Apostel als Leiter von Gemeinden u. dgl. denkt; anders bei Luk., wo die Frage des Petrus 12, 41 vorliegt und ausdrücklich zwischen den *δοῦλοι* im allgemeinen v. 36 ff. und den *οἰκονόμοι* unterschieden ist. (v. 42 ff.) Bei Matth. u. Mark. dagegen sind wohl alle Christen unter diesem Bild gemalt, und darf der Zug der Aufsichtsstellung des Knechts über andere und des entsprechenden Lohns v. 47 nicht im einzelnen ins Gegenbild übertragen werden. —

V. 47 cf. 25, 21 ff.; Luk. 19, 15 ff. Im Gegenbild entspricht nur der allgemeire Gedanke der Herrlichkeit des ewigen Lebens. — V. 48. ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος, letzteres Wort ist gegen *κ*Τ*, mit *κ^cBCD* u. s. w., Vulg. sicher zu lesen; es weist auf v. 45 so zurück, daß von dem dort Gesagten nur der allgemeine, ethisch indifferente Begriff des über das Gesinde gesetzten Knechts herausgenommen wird. Dieser ist dann v. 46 u. 47 als ein πιστός u. s. w., jetzt aber als ein κακός gedacht. Übrigens beruht, wenn ἐκεῖνος nicht gelesen wird, der Artikel ὁ ganz auf derselben Vorstellung. — V. 49. καὶ ἄρξεται ist mit εἴπη v. 48 zusammenzudenken: „er denkt und fängt an“ d. h. jenes sein vermeintliches Gewißgewordensein über seines Herrn Ausbleiben hat dieses Treiben zur Folge. Also nicht ist der Sinn: erst dann, wenn der Herr kommt, hat er eben angefangen zu schlagen u. s. w.; sondern: sobald er glaubt, jene Gewißheit zu haben, beginnt er damit (und setzt's fort bis —). — Die zwei Hauptünden, worin dieser Knecht sich als κακός erweist, sind im Gegensatz zu der v. 45 geschilderten Pflicht eines teils lieblose Gewaltthätigkeit gegen die Untergebenen, die doch als σύνδουλοι ihm nahestehen, andernteils sinnlich egoistische Genußsucht. — V. 51. διχοτομήσει, in zwei Teile, Stücke zerhauen. — μέρος u. s. w. sc. in der Gehenna, ἐκεῖ u. s. w. cf. 8, 12. Mit dieser Bezeichnung der Strafe des Knechts, im Unterschied von διχοτομήσει, ist der Übergang aus dem Bild ins Gegenbild gemacht. Daß aber gerade die Heuchler als die genannt sind, mit denen der Knecht zusammengeworfen wird, hat seinen Grund darin, daß es ein Knecht des Herrn, also im Gegenbild: ein zur Gemeinde gehöriger, möglicherweise darin eine hervorragende Rolle spielender, aber in Wahrheit untreuer Mann war, um den es sich handelt; selbst ein Heuchler, kommt er zu den Heuchlern. Luk. 12, 46 μετὰ τῶν ἀπίστων d. h. er, der ein Knecht war, wird aus der Gemeinschaft des Reiches Gottes zu denen, die draußen sind, hinausgeworfen.

Meditation zu 24.

1) Zum Kapitel im allgemeinen. Wichtigkeit des Ausblicks und der Vorbereitung auf Christi Wiederkunft; dies eines der wichtigsten Kennzeichen echten Christentums, vgl. 1 Kor. 1, 7; Tit. 2, 13 und die ganze Apokalypse. Dabei aber zwei Gefahren, resp. Pflichten: a) nicht schwärmerischen Erwartungen sich hingeben, indem man die Parusie zu nahe denkt und darob versäumt, innerhalb dieses unsres Lebens unsre Pflicht zu thun und nüchtern die σημεῖα zu prüfen, cf. 16, 2. 3. Bei vielem heißt es: das Ende ist noch nicht da. Es ist kein gesundes Christentum, Zeit und Stunde auszurechnen (v. 36), oder auch das Überhandnehmen von falsch christlichem und unchristlichem Wesen, Krieg, Christenverfolgung u. s. w. sofort nur dazu zu benützen, über die Welt zu jammern und das nahe Ende zu verkünden. Wenn dasselbe in der That vor der Thür ist, kündigt es sich durch unmißverständbare Zeichen an. Und auch in unsrer Zeit ist es nötig, vor Leuten zu warnen, welche sprechen: „siehe hie, siehe da.“ Gesunde Christen halten sich an Christi Wort, nicht z. B. an aufregende Sensationsbotschaften u. dgl. Aber andererseits achten sie genau auf die Zeichen, die ja Vorboten, wenn vielleicht auch erst fernere Vorboten der Parusie sind, lassen sich durch Krieg, Naturereignisse u. s. w., besonders auch den

Gang der Mission (v. 14), das Schicksal Israels u. s. w. antreiben, sich auf das Ende zu bereiten. Also b) leben sie auch ja nicht leichtsinnig, weltartig in den Tag hinein, als ob das Ende so fern wäre, daß wir uns gar nicht darum zu kümmern brauchen. Dies die Art der Noachiten und des bösen Knechts, cf. 2 Pet. 3, 3 ff. Daß wir nicht wissen, wann der Herr kommt, das bedeutet auch f. v. a.: er kann jeden Augenblick kommen. Ja, wie die damalige (v. 34), so erlebt jede Generation einen Kreislauf der Vorzeichen gleichsam bis an die Thore der Parusie hin; mit jeder Generation geschieht ein Ruck vorwärts dem Ende zu, nur die Langmut des Herrn schiebt es immer wieder hinaus, 2 Pet. 3, 9. Also ernste Vorbereitung und Wachsamkeit, bewiesen durch Knechtestreue und Knechtsverständigkeit, Liebe gegen die Mitknechte u. dgl. Mit alldem erwerben und bewahren wir uns die rechte Sammlung, daß uns der Herr nicht wie ein Dieb überfallen muß, sondern wie ein freudig erwarteter Herr uns den Lohn geben kann.

2) Zu B. 1—35. Der Herr scheidet, im Unterschied von den Jüngern, die Zerstörung Jerusalems und seine Parusie, und doch nimmt er sie auch wieder zusammen, d. h. er lehrt jene, in der Zerstörung Jerusalems das für sie wichtigste Vorzeichen seiner Wiederkunft zu sehen. Die Frage nach dem Wann stellt er zurück, ja erklärt, sie direkt gar nicht beantworten zu können, und doch schaut die Antwort „bald“ durch unsern Abschnitt durch, ganz wie apoc. 22, 20, weil alles, was die Jünger erleben werden, nur Vorzeichen der Wiederkunft sein sollen. Diese betreffend unterscheidet der Herr solche, welche allgemein gelten, den Gang der Entwicklung zum Ende hin im großen Ganzen vorführen und durch alle Generationen wiederkehren, v. 4—14, und solche, welche die damalige Generation in Judäa erleben sollte, also, auf uns angewandt, solche, welche jede Generation als ihre besonderen ins Auge zu fassen hat, v. 15—28, und auf die diesen Vorzeichen folgende Parusie soll man sich ernstlich bereiten, v. 29—35. Also: schaue auf die Vorzeichen der Zukunft Christi, a) lerne den Gang der Welt und Kirche überhaupt verstehen vom Blick aufs Ende aus, v. 4—14; b) lerne deine Zeit und was Gott in dieser wirkt als Mahnung ans Ende beachten und benützen, v. 15—28; c) sei gewiß, der Herr kommt sofort, v. 29—35. — ad a: Wir sollen uns nicht verführen lassen von falschen Christus; dazu gehören alle Verkündigungen eines andern, als des neuteamentlichen Christus (vgl. Beck, Reden VI Nr. 21), besonders eines solchen, der nicht wiederkommt, wie er nicht auferstanden ist (oder eines Christus, dessen Auferstandensein, Wiederkommen oder nicht eine für uns religiös gleichgiltige Sache sein soll — trotz 1 Kor. 15?!), also allgemeiner ausgedrückt alle Verkündigung eines Christentums der bloßen Gegenwart, eines diesseitigen Gottesreichs u. dgl.; andererseits aber auch schwärmerische Erwartungen zu naher Zukunft mit sinnlicher Herrlichkeit u. dgl. Beiden Verführungen gegenüber wappnen wir uns durch Achten auf die von Christo angegebenen Zeichen, und zwar einmal in der Weltgeschichte, v. 6 u. 7, diese deuten hin auf den Richter, der kommen muß, denn so, wie es in der Welt zugeht, kann's nicht ewig fortgehen. Aber so viele Tausende haben schon aus ihrem Jammer heraus nach dem Eingreifen und Kommen des Herrn geschrien und nichts davon gesehen; also warten! Sodann in der Kirchengeschichte, v. 9—14: das Los

der Gläubigen auf Erden, cf. apoc. 6, 9 ff., der Abfall in der Christenheit, vollends wenn einmal der Antichrist auftritt, fordert Einschreiten des Herrn. Täuschen wir uns und andere ja nicht mit falschem Optimismus — das Ende der diesseitigen Christentumsentwicklung ist das Antichristentum! — aber verzagen wir auch nicht; „hie ist Geduld und Glaube der Heiligen“, ist das Lösungswort der Apokalypse. Endlich ganz speziell kommt in Betracht der Gang der Ausbreitung des Evang., v. 14, dies der sicherste Zeitmesser, cf. Röm. 11 25 f. — ad b: Für die damaligen Zuhörer war das Schicksal Jerusalems das wichtigste Vorzeichen; auch da warnt J. vor schwärmerischen Erwartungen; selbst die Entweihung des Tempels (v. 15) soll zunächst nur das Signal zur Flucht sein, da beginnt für Israel und die Juden-Christenheit die große Trübsal; und auch da sollen sie nicht falschen Ankündigungen der sein sollenden Erscheinung Christi glauben, sondern auf die unzweifelhaft klaren, letzten Zeichen (v. 27) warten. Aber andererseits (v. 29) sofort allerdings nach dieser Trübsal kommt der Herr, s. u. Nr. c. Für uns nun ist Jerusalems Schicksal nicht bloß das ernsteste warnende Beispiel, sondern ein Vorbild für das, was immer neu, in stärkerem oder schwächerem Nachbild jede Generation, jedes Volk erfährt, wenn es seine Gnadenzeit verträumt. Noch mehr, die große Trübsal, die damals begann, dauert noch fort; nicht bloß ist die Gemeinde der Siebentaussend aus Israel verborgen in der Wüste der Welt (apoc. 12), sondern auch die Heidenchristenheit ist eben im Fremblingsstand hienieden und trägt das Kreuz Christi und wird es erst recht tragen, wenn der Antichrist die letzte große Trübsal schafft. Aber wenn diese am höchsten, dann kommt der Herr. — ad c: Wenn Jesus seine Parusie als sofort nach der großen Trübsal eintretend ankündigt, so ist hinzuzunehmen, daß er nicht bloß (s. a.) eine ganze Reihe von Vorzeichen ankündigt, die nicht alle in vollem Maße in der Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems eintreffen können, sondern hauptsächlich, daß er ausdrücklich v. 36 sagt, er selbst wisse die Zeit der Parusie nicht. Jesus war, solange er im Fleisch war, nicht allwissend; und auch in seinem Weis-sagen war es ähnlich wie nach 1 Pet. 1, 11 bei den alttest. Propheten; die Propheten müssen erst forschen, auf welche Zeit der Gottesgeist in ihnen hindeutet. Damit ist doch wohl gegeben, daß auch der Herr als Prophet für die Fragen der Zeit u. dgl., für äußerliche Nebenfragen möglicherweise in seinem Privatwissen nicht alles genau und richtig im einzelnen erkannte, so konnte er auch wohl das Ende näher glauben als es gekommen ist, dagegen hat er nicht bloß in der Sache sich nicht geirrt, vollends niemals etwas nicht ganz Wichtiges gelehrt, sondern auch in jenen Fällen hat der h. Geist durch ihn in Worten geredet, die in allem sich als Wahrheit herausstellen, so auch in jenem „alsbald nach der Trübsal“ u. s. w. Jene große Trübsal, vollends die des Antichrists, hört erst auf, wenn der Herr kommt. Also überhaupt, wie das, was wir von dieser Trübsal, vom Kreuz Christi zu tragen haben, so soll alles, was wir von den Vorzeichen erleben, — und auch wir erleben in unsrer Art alle, v. 34 — uns zuzurufen: der Herr ist vor der Thür, das Ende ist da! .. dies zum Trost: gottlob, das Ende der Trübsal ist da; und zur Mahnung; seid bereit. Lasset also ja keinen Zweifel an des Herrn Wort aufkommen; ob sich's verzieht (2 Pet. 3, 9), es bewährt sich sicher das was v. 35 sagt.

3) Zu B. 36—51. Die zweite Frage der Jünger, die nach dem Wann, beantwortet Jesus: Niemand, als Gott, mich selbst nicht ausgenommen, weiß das. Aber für euch soll gerade dieses Nichtwissen ein Antrieb zur Wachsamkeit sein: a) Unerwartet und als ein Tag gerechter Vergeltung kommt des Herrn Tag, v. 36. 42 ff. 47. 50. 51. Welcher Unterschied im Los der beiden Knechte, v. 47 u. 51. b) Also seid nicht leichtsinnig sicher, wenn sich's hinauszieht, wie die Noachiten v. 37 ff., solch irdisch leichtsinniges, genussüchtiges Wesen ist nicht bloß überhaupt und immer, sondern am meisten gerade dann, wann das Gericht am nächsten ist, die Signatur der Welt. Wie bedenklich ist dies für unsre Zeit! Neben den Noachiten zeigt der Knecht v. 48 f. speziell noch, wie solche Weltmenschen zugleich lieblos andere vergewaltigen, für ihre Interessen benützen u. dgl., was auch unter dem Deckmantel der Humanität geschehen kann. — c) Seid vielmehr wachsam (s. d. Greg. v. 42), treu und verständig; Knechte, welche die ihnen anvertrauten Güter gewissenhaft zu des Herrn Ehre und des Nächsten Dienst verwalten, die Zeit wohl auskaufen u. s. w. Kurz: seid bereit!

Kapitel 25.

Allgemeines zu den drei Gleichnissen dieses Kap. — vgl. Steinmeyer, Parabeln S. 149 ff. — Verhältnis zu Kap. 24: Auf der Hand liegt, daß Kap. 25 mit 24 unmittelbar zusammengehört, und zwar will Kap. 25 hauptsächlich die Mahnung von 24, 42 ff. zur Wachsamkeit und Bereitschaft auf den unerwartet und als strengen Richter kommenden Herrn weiter verdeutlichen und ans Herz legen. — Verhältnis der drei Gleichnisse untereinander. Gemeinsam haben sie — außer der Hauptsache, der Hinweisung auf die Parusie überhaupt u. s. w. — den Gedanken der vom wiederkommenden Herrn gebrachten Vergeltung und zwar als einer Scheidung (cf. 24, 40 f.), welche dann zu stande kommt zwischen solchen, die an seiner *δόξα* Anteil bekommen, und solchen, die davon ausgeschlossen werden. Gemeinsam ist auch noch bis zu einem gewissen Grad die Betonung des unerwarteten Kommens des Herrn, dies spielt beim ersten Gleichnis noch eine wesentliche Rolle (v. 5. 6), scheint im zweiten noch durch bei der Hinweisung auf das lange Ausbleiben des Herrn (v. 19); im dritten aber tritt an die Stelle dieses Gedankens der andere, verwandte, daß der kommende Herr den Betreffenden in gewissem Sinn unbekannt ist, wenigstens sofern sie nicht wissen, daß die den Armen erwiesene Wohlthat dem Herrn selbst erwiesen ist (37 ff. 44). Also wird man als zweiten gemeinsamen Gedanken den der Überraschung bezeichnen können, welche bei den Leuten teils durch das Kommen des Herrn überhaupt, teils durch den Inhalt seines Gerichtswaltens entsteht. — Verschieden aber sind einmal die Subjekte, welche in Beziehung auf den kommenden Herrn und sein Gericht gesetzt werden.¹⁾; und den Unterschied der Subjekte in den Parabeln nicht auch ins Gegenbild herüberzunehmen, sondern dieselben Personen in allen drei Abschnitten gemeint sein zu lassen (Steinm.), scheint uns durch Wortlaut und Inhalt gleichsehr ausgeschlossen. Im ersten sind es zehn Jungfrauen, welche sämtlich mit Lampen dem Herrn entgegengehen; selbstverständlich sind darunter die Angehörigen der Gemeinde Christi (speziell der Endgemeinde, Näheres s. u.) gemeint, und zwar als solche, somit nicht besondere Glieder, Beamte u. dgl., sondern die Christen als solche. Dagegen unter den Knechten des zweiten Gleichnisses sind sicher nicht alle Christen, sondern Diener Christi gemeint, die eine besondere Stellung und Amtsaufgabe in der Gemeinde haben. Endlich das dritte Gleichnis bezieht sich auf *πάντα τὰ ἔθνη*. Ob hierunter auch an Christen gedacht ist, darüber s. d. Exegete; jedenfalls sind sie zusammen mit den Nichtchristen gedacht, wenn nicht gar bloß die letzteren gemeint sind.

¹⁾ Vgl. auch Beck, Christl. Reden IV S. 802 f.

Wir haben also in den drei Gleichnissen zusammen die Ankündigung ausgesprochen: der wiederkommende Herr wird eine scharfe Scheidung vornehmen unter seinen Gemeinbegliedern, unter den mit seinem besondern Dienst betrauten Knechten, unter allen Menschen. Die Scene, welche in den zwei ersten Gleichnissen nur den engern Kreis der Gemeinde betraf, erweitert sich im dritten zum Weltgericht. Damit ist auch der Rahmen des Kap. 24 überschritten, in welchem die zwei ersten bleiben. Andererseits unterscheiden sich auch diese von Kap. 24 dadurch, daß alle Beschränkung auf den jüdischen und judenchristlichen Kreis, wie sie Kap. 24 vorherrscht, dahingefallen ist. Sodann aber unterscheiden sich die drei Gleichnisse auch durch die Art und Weise, wie die in 24, 42 ff. geschilderte Pflicht der Wachsamkeit und Bereitschaft auf die betreffenden Subjekte angewandt ist. Das erste bleibt noch wesentlich bei den Gedanken des Wachens. Das zweite schildert die Bereitschaft in Übung der Pflicht, besonders treuer Verwaltung der anvertrauten Güter; das dritte verallgemeinert den Begriff der Pflichterfüllung in diejenige Pflicht, die von allen erwartet werden kann, die der Liebe, was in Kap. 24 höchstens in v. 45 u. 49 einen ganz leisen Anhaltspunkt hat. Aber aus diesem kurzen Blick auf die ethische Teleologie der einzelnen Gleichnisse geht auch hervor, daß man nicht je aus einem derselben sozusagen die ganze christliche Ethik, speziell die Schilderung der ganzen Pflicht für Zubereitung auf die Parusie entnehmen darf. Vielmehr hebt jedes eben den Zug derselben hervor, welcher für die Personen, die es ins Auge faßt, der spezifisch wichtigste ist.

25, 1—13.

Inhaltsübersicht: Das Gleichnis von den 10 Jungfrauen: alle zehn ziehen aus, aber fünf, ohne Öl mitgenommen zu haben (v. 1—4); alle entschlafen (v. 5); aber beim Kommen des Bräutigams sind die einen gerichtet, die andern nicht (v. 6—9), die letzteren kommen zu spät und werden nicht in den Saal eingelassen (v. 10—12). Praktische Anwendung (v. 13).

Das Gleichnis ist ausschließlich dem Matth. eigen. Nur Luk. 12, 36 f. gibt ähnliche Züge (vgl. auch Luk. 13, 35. 27 zu v. 11).

B. 1. τότε cf. 24, 40 = zur Zeit der Parusie; Luther (Erl. 15 S. 483): „dies Gleichnis wird hart sein vor dem letzten Gericht Gottes“. — ὁμοιωθήσεται s. 3. 7, 24. — δέκα παρθένοι. Als Jungfrauen kommen sie nicht insofern in Betracht, als sie jungfräulich rein u. dgl. gedacht wären, sondern eben als Brautjungfrauen (vgl. Göbel). Daß sie aber Bild der Gemeinde sind, liegt ebenfalls nicht in dem Jungfrauencharakter, sondern darin, daß sie dem Bräutigam entgegengehen, also zur Hochzeitsgesellschaft gehören. Von der Zahl zehn sagt Bengel: *mysterium habet*, cf. Luk. 19, 13, aber er deutet selbst dieses *mysterium* nicht. Die beliebte Beziehung der Bedeutung der Zehnzahl für den Begriff der Vollendung, des Abschlusses (Zahn, Göbel, Nösgen) ergibt hier entweder den matten Gedanken, es werde dem Herrn nicht an der geziemenden Zahl der Entgegenziehenden fehlen (Zahn) oder den gesuchten Gedanken, die Gemeinde als vollendete Einheit soll dargestellt werden, woraus Göbel macht „den in der Zehnzahl geschlossenen Jungferchor“, so daß jede einzelne eben als dieser Einheit angehörig in Betracht kommen und die Lehre des Gleichnisses die Warnung sein soll: meine nicht, schon durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde gesichert sein zu dürfen. Keil aber meint sogar, die zehn Jungfrauen repräsentieren die Braut selbst als die Gemeinde Christi in ihrer konkreten Wirklichkeit. Es sollte doch gerade schon der Umstand, daß unser Gleichnis, wie 22, 1 ff. auf die Frage nach der Braut selbst gar keine Rücksicht nimmt, vor allen solchen Ausdeutungen bewahren. Vielmehr ist die Zahl 10

wohl zunächst deswegen gewählt, weil sie die gewöhnliche für die Brautjungfern war, und ins Gegenbild ist gar keine Deutung derselben überzutragen. Da genügt der Gedanke: wenn die Parusie naht, wirds bei den (vielen) Christen gehen, wie es in dem hier angenommenen Fall bei den Brautjungfern gegangen ist. Eine ganz andere, wichtige und schon wegen v. 5 unmöglich abzuweisende Frage ist aber die: denkt der Herr im Gegenbild an die Kirche, die Christenheit überhaupt d. h. für ihre ganze geschichtliche Entwicklung, so daß dann der Sinn von v. 5 ist: je länger sich die Parusie hinauszieht, um so mehr und mehr wird eine Erschlaffung des christlichen Ernstes, namentlich der Bereitschaft auf das Ende in der Kirche überhand nehmen, ja allgemein werden? Haben wir also hier eine (indirekte) Weissagung für die Kirchengeschichte im großen vor uns, welche sich in manchem mit Kap. 13 berühren würde? Oder faßt J. nur die Endzeit ins Auge, sodaß also die zehn Jungfrauen die Endgemeinde bedeuten? Nach dem *τοτε ὁμοιωθήσεται*, sowie allem, was wir zu Kap. 24 bemerkt haben und zu unserem Gleichnis noch finden werden, scheint uns nur die letztere Antwort gegeben werden zu können. Dabei aber darf man nicht wieder jenen Gedanken einer geschlossenen Einheit, welche als die Endgemeinde sich in irgend welcher, besonderen Weise abhebt von den vorigen kirchengeschichtlichen Bildungen, in die Anschauung unseres Textes hineinbringen. Dieser für sich besagt nur: die Christenheit, so wie sie am Ende dastehen wird, ist mit zehn Jungfrauen zu vergleichen, welche u. s. w.; weiteres s. z. v. 3. 4. Daß aber unser Gleichnis auch in jener ersten Weise auf die Kirchengeschichte im großen angewendet werden darf, versteht sich von selbst, aber Exegete ist das nicht mehr. — *λαβοῦσαι—ἐξῆλθον* u. s. w. Zum Bild der Hochzeit cf. 9, 15; 22, 2 ff. Sobald man nun hier die einzelnen Punkte preßt (s. u.), entstehen Schwierigkeiten aller Art; wir glauben, daß man berechtigt und genötigt ist, nur das, daß ein Zug von Brautjungfern dem Bräutigam entgegen stattfindet, wobei durch mangelhafte Zurüstungen die Einen, die Thörichten beim Verzögern des Bräutigams dazu kamen, vom Hochzeitsaal ausgeschlossen zu werden, zu betonen, weil dadurch die Pflicht der Bereitschaft zum Empfang des Herrn und die Gefahr ihrer Veräumnis anschaulich gemalt und eingeschärft wird, daß man aber auf die nähere Einzelvorstellung besser verzichtet.

Vgl. Riehm unter „Ehe“. Bei orientalischen Hochzeiten kommt der Bräutigam, von seinen Gefellen begleitet — an unsrer Stelle: abends — zum Hause der Braut. Nun ist es meistens so, daß ihm hier, im Haus der Braut, diese (verschleiert) übergeben und dann der Zug mit der Braut und ihren Jungfrauen ins Haus des Bräutigams, resp. seiner Eltern gebracht und hier das Hochzeitmahl gehalten wird. Möglich, daß auch unsrer Stelle diese Sitte zu Grunde liegt. Dann ist *ἐξῆλθον* u. s. w. so zu verstehen, daß die Brautjungfern entweder ohne Braut den Bräutigam einholen oder (cf. 1 Makk. 9, 37 ff.) daß mit der Braut der ganze Brautzug dem Bräutigam entgegengeht und mit diesem zu seinem, resp. seiner Eltern Haus umkehrt. Gewöhnlich aber nimmt man zu unsrer Stelle an, die Hochzeit finde hier — cf. jud. 14, 10; Gen. 29, 22; Tob. 2, 20 ff. — im Haus der Eltern der Braut statt. Dem dahin gehenden Zug des Bräutigams ziehen — ohne Braut — die Brautjungfern entgegen und kehren, wenn sie mit ihm zusammengetroffen sind, mit ihm zurück ins Haus der Braut. Hier nimmt diese der Bräutigam in Empfang und hier findet die Hochzeit statt. Für diese Auffassung beruft sich namentlich Göbel, der außerdem den Bräutigam von einem auswärtigen Ort her in den der Braut kommen läßt, darauf,

daß in v. 10 die Korrespondenz des ἐξῆλθον mit dem ἦλθεν ein so unverzügliches Eintreten in den Hochzeitssaal anzeige, daß nicht erst ein Abholen der Braut in ihrem Hause und Umkehr des ganzen Zugs von da ins Haus des Bräutigams gedacht werden könne. Zwingend aber sind diese Gründe nicht. Man könnte dagegen auf v. 11. 12 verweisen, wo der Bräutigam, keineswegs, wie bei dieser zweiten Vorstellung nötig scheint, der Brautvater, als der Herr des Hochzeitsfestes erscheint. Aber auch dies ist nicht zwingend, denn jud. 14, 10 erscheint auch beim Mahl im Brauthaus der Bräutigam als der Festgeber. Alles das scheint mir nun zu beweisen, daß Jesus auf den ganzen Unterschied, ob das Festmahl im Haus des Bräutigams oder in dem der Braut gehalten wird, gar nicht reflektiert. Dies ist für das Gleichnis und seine Bedeutung völlig irrelevant; für dieses kommt als das wesentliche nur das Entgegenziehen der Brautjungfern und der Unterschied unter diesen, betreffend die Bereithheit und infolge davon ihr Los, in Betracht. Und dieser eigentlich wichtige Zug kommt ins Gleichnis durchaus dem Gegenbild zulieb herein, weil J. eben die Bereithschaft der Gemeinde zum Empfang des von außen d. h. vom Himmel her zu ihr kommenden Herrn drastisch malen will. So scheinen uns auch die andern Schwierigkeiten übertrieben, die man in weiterer Ausmalung des Hochzeitzuges, besonders für das Verhältnis von v. 1 zu v. 2—4 einerseits, v. 5 ff. andererseits gefunden hat. Ist in v. 1 ein erstes Ausgegangensein der Jungfrauen bezeichnet, dem v. 2—4 eine Schilderung der Klugheit, resp. Thorheit folgen läßt, wie sie auf dem Zug sich herausstellt, so daß ἔλαβον v. 3 u. 4 als Plusquamperfekt zu fassen ist und v. 5 ff. etwas erzählt, was nach dem v. 1 Berichteten geschah? Dann ist der Sinn: nachdem sie sich schon auf den Weg (im Brautzug) gemacht, wurden sie, näml. unterwegs, schläfrig und sanken — sei's auf der Straße, sei's in einem Hause, wo sie Halt machten — in Schlummer, und unterwegs ereilte sie die Botschaft v. 6 u. f. w. Göbel findet diese Anschauung bei einem Brautzug ungereimt, und in der That ist dann namentlich v. 7, wo das Schmücken der Lampen bei dieser Vorstellung unterwegs vor sich gehen würde, mehr als eigentümlich. Zudem muß man dann fast annehmen, die Lampen haben bis dahin gebrannt, seien aber ausgegangen; das alles aber muß erst in den Text hineingedacht werden. Göbels Ansicht geht nun dahin, v. 2—5 schildere die Vorbereitung auf das ἐξῆλθον v. 1, welches letzteres allgemein, proleptisch das ankündige, was dann v. 6 ff. weiter erzählt wird. Auf etwas Ähnliches kommen Exmer und Lange. Hiemit hängt sofort die andere Frage zusammen, was zu ἐξῆλθον v. 1 als der Ort zu supplieren ist, von wo sie ausgingen; die meisten ergänzen „aus dem Hause der Braut“; Göbel: von welchem Ort sie ausgingen, ist gleichgültig, jedenfalls von einem gemeinsamen Punkt, wo sie sich gesammelt haben, an diesem spielt sich dann v. 5 ff. ab. Allein, wenn man auch G. zugeben wird, daß das Gleichnis selbst auf die Frage nach diesem gemeinsamen Ort nicht eingeht, so kann doch jedenfalls, wenn man überhaupt diese Frage zur Klarstellung der Situation beantworten will, nur das Haus der Braut der Sammelort der Brautjungfern sein. Wiederum aber ist es sonderbar, diesen Punkt als Beweis für die oben besprochene erste Auffassung des Verhältnisses von ἐξῆλθον v. 1 zu v. 2 ff., resp. 5 ff. d. h. für die chronologische Folge von v. 5 gegenüber v. 1 und die Abspielung von v. 5 ff. bei einem unterwegs stattgehabten Aufenthalt beizuziehen, weil ja, wie man sagt, wenn v. 5 ff., besonders 7 ff. im Haus der Braut vorgehen würde, die Thörichten hier Gelegenheit gehabt hätten, Del sich geben zu lassen. Das ist kleinliche, haarspaltende und prosaische Peinlichkeit in Deutung eines poetisch angelegten Gleichnisses! Übrigens ist die Frage, von welchem Ort aus in v. 6. 7 die klugen Jungfrauen dem Bräutigam entgegenziehen, — das kann nur das Haus der Braut sein — gar nicht identisch mit der Frage, was zu ἐξῆλθον v. 1 hinzuzudenken ist. Die Fassung dieses ἐξῆλθον nur als provisorischer oder proleptischer Angabe ganz desselben, was dann v. 5, resp. 7 ff. erzählt ist, hat doch gegen sich, daß nun eben einmal v. 7 ff. nicht alle Jungfrauen ausgehen dem Bräutigam entgegen, was doch v. 1 gesagt ist. v. 1 enthielte bei dieser Fassung eine sehr große Ungenauigkeit. Nun hindert aber nichts, zwischen v. 1 u. 5 ff. einen chronologischen Unterschied zu setzen und ἐξῆλθον zwar nicht ausschließlich mit Gwalt u. a. auf das Ausgehen jeder einzelnen aus ihrem Hause zu beziehen — dem Eindruck des v. 1 nach handelt es sich doch um etwas Gemeinsames — wohl aber kann v. 1 mit seiner summarischen Ausdrucksweise beides meinen, das Ausgegangensein der einzelnen von ihren Häusern hin zum

Brauthaus und das Ausgehen von da nach v. 7 ff.: Die Jungfrauen, sagt dann v. 1, nahmen ihre Lampen (oder Fackeln), verließen damit ihre Häuser und gingen dem Bräutigam entgegen, dies schon dadurch, daß sie von ihren Häusern aus im Brauthaus sich sammelten, dann aber vollends durch das — dann v. 7 ff. geschilderte Ausziehen vom Brauthaus aus, wo dann freilich der Unterschied der Klugen und Thörichten zur Folge hatten, daß nur die ersteren den Brautzug bildeten u. s. w. All diese Beleuchtung der Einzelnsfragen — wozu auch noch gehört, ob die *λαμπάδες* v. 1 als schon brennend gedacht seien? — bestätigt wohl unser Urteil, daß es gar nicht 3. Absicht entspricht, sozusagen über jeden einzelnen Zug seines Gleichnisses examinirt zu werden. Vgl. auch die Vorbem. zu Kap. 13.

B. 2. δὲ Gegensatz; das sein (*ᾧσαν*), die intellektuelle Beschaffenheit der einen und damit die Geschiedenheit des Kreises in zwei Arten tritt gegenüber dem v. 1 angegebenen Thun, resp. der Absicht desselben, besonders des Ausziehens. Zugleich motiviert v. 2–4 schon zum voraus das, was dann v. 8 ff. erzählt ist. — *μωραὶ, ἡρόνιμοι* ganz im gewöhnlichen Sinn zu verstehen. Was im Gegenbild gemeint ist, zeigt schon 24, 45 ff., dann der Verlauf des Gleichnisses; die Klugheit der Christen ist die für- und umsichtige Sorge, auf die Parusie bereit zu sein; cf. Luk. 12, 35 ff. Stellen, wie Matth. 7, 24 ff. dürfen für die Anwendung, nicht aber für die unmittelbare Exegese beigezogen werden. — B. 3. 4. *ἐλαφον* einfach erzählender Aor., nicht Plusquamperf. Zur Sache: die Anschauung ist nach v. 4 sicher die, daß die Klugen nicht bloß in den Lampen selber, sondern außerdem noch in besondern Gefäßen zur Vorsorge Öl mitnehmen. Ob nun die Thörichten nicht bloß die letztere Vorsichtsmaßregel versäumt, sondern auch in die Lampen selbst kein oder nur wenig Öl gethan hatten, läßt sich nicht entscheiden; auch das *ἐκόσμησαν* v. 7 und *σβέννυνται* v. 8 läßt sich bei beiden Vorstellungen erklären; der eigentliche Gedanke ist jedenfalls der: so mit Öl versehen, wie zu dem Gang dem säumenden Bräutigam entgegen nötig war, waren sie nicht. Immerhin paßt dazu, daß doch erst das Säumen des Bräutigams die ungenügende Zurüstung der Thörichten herausstellt, mehr die Vorstellung (die auch praktisch sich sehr gut verwenden läßt), daß dieselben ohne das gerichtet gewesen wären, also in den Lampen selbst Öl hatten. — Im Gegenbild nun ist v. 2–4 zunächst nur in den allgemeinen Gedanken umzusetzen: um die Zeit der Parusie wird auch unter denen, die zum Himmelreich berufen, zur Teilnahme am Hochzeitmahl (22, 2 ff.) berechtigt sind, und die auch in der That zum Brautchor, also zur Gemeinde gehören, ja sich hoffnungsvoll anschicken, an der Freude der Parusie teilzunehmen, ein Unterschied sein zwischen solchen, welche die fluge Zubereitung auf die Parusie versäumt haben und deshalb an dieser Freude nicht Anteil bekommen, und solchen, bei welchen dies der Fall ist. Dies der für die Exegese als solche vollgenügende, hochwichtige Gedanke, den wir bis jetzt konstatieren können. Alle weiteren Fragen gehören mehr oder weniger zur Anwendung, können aber freilich nicht einfach beiseite gestellt werden, da bei einem Gleichnis mit wesentlich praktischer Tendenz eben auch die Anwendung beabsichtigt ist. Die wichtigeren, hier zu besprechenden Fragen sind nun diese: 1) Repräsentieren die zehn Jungfrauen die sog. *ecclesia stricte dicta*, die Gemeinde der Gläubigen im eigentlichen Sinn (und zwar speziell die Endgemeinde, s. o.), und will 3. sagen, auch unter diesen, die doch alle warten auf die Zukunft ihres Herrn und gerade

hieran das Kennzeichen echten Christentums (cf. 1 Kor. 1, 7; Tit. 2, 13; apoc. 22, 17) haben, gehe noch eine Scheidung vor sich?“ Bejaht man diese Frage und führt sie folgerichtig zur Konsequenz, so müßte, wenn alle doch Brautjungfrauen im vollen Sinn d. h. echte Christen sind, der Unterschied zwischen den klugen und thörichten doch verringert und für die letzteren gleichsam nach v. 12 noch ein Hinterpförtchen offengelassen d. h. angenommen werden, daß sie zwar vom Erstlingsrecht im Himmelreich (erste Auferstehung u. dgl.), nicht aber von diesem überhaupt ausgeschlossen seien; vgl. Olsh. und Stier. Allein alles das ist im Text nicht begründet; über *δέκα παρθένοι* s. z. v. 1; auch das *ἐξήλθον* u. s. w. heißt nicht: alle diese Christen standen in echt christlicher Bereitschaft, sondern nur: sie alle waren Leute, die hätten hineinkommen können und auch gern das wollten, und insofern alle dem Bräutigam entgegentreten. Es sind also nicht positiv Ungläubige darunter, sondern es sind lauter Gemeindeglieder, in denen christliches Interesse, auch christliche Hoffnung ist, aber kein Öl, s. u. Namentlich aber lasse man (vgl. zu v. 1) den Gedanken fahren, als ob die *δέκα παρθένοι* die Gemeinde (Endgemeinde) als Einheit bezeichnen würden. Dieselben sind nur die Exemplifikation für Christen überhaupt, welche so und so stehen und denen es so und so geht. 2) Die Lampen und das Öl sind Züge des Gleichnisses, die nicht in Einzelnabdeutung ins Gegenbild herübergenommen werden müssen. Um an einem abendlichen Hochzeitzug teilnehmen zu können, muß man Lampen haben; und um auch für den Fall, daß die Sache länger dauert, gerüstet zu sein, ist es nötig, noch in besondern Gefäßen Öl mitzunehmen. Das heißt im Gegenbild: thut alles, was zur Bereitschaft für den Herrn gehört, namentlich auch, was euch vor der Gefahr sichert, bei längerem Verzug der Parusie als Leute erfunden zu werden, die nicht in seine Gemeinschaft taugen. Was dazu besonders gehört, zeigen die sonstigen Reden des Herrn, nach v. 13 vor allem die Wachsamkeit selbst (s. z. 24, 42), sodann Treue und Gewissenhaftigkeit in dem gottgegebenen Beruf, Ausschau auf die Zeichen der Zeit, Nüchternheit, Gebet u. s. w. Die Deutung des Öls auf das Wort Gottes und den Geist, resp. den Glauben (Schanz unrichtig: die christlichen Tugenden), des Leuchtens der Lampen auf die guten Werke (5, 16; vgl. Luther, E. A. 15 S. 483; 18 S. 244 ff.), die Hinweisung (Grau) auf die Bedeutung der Kirche mit Wort und Sakrament u. s. w. ist alles richtig, aber nicht mehr Exegete. Vollends was die Ölgefäße bedeuten, darf man gar nicht fragen. — B. 5 cf. 24, 48. Die Jungfrauen sind im Haus der Braut zusammen, von da soll der Abholungszug erst abgehen, wenn gemeldet wird, daß der Bräutigam auf dem Weg ist. Diese Botschaft nun kommt lange nicht, und so übermannt alle der Schlaf. Daß dies ein eigentliches, positives Unrecht von Seiten der Jungfrauen gewesen, ist nicht angedeutet. Andererseits geht Göbel zu weit, wenn er dieses Einschlafen bloß Introduction des folgenden, bloß hienisches Mittel sein läßt, um das Unerwartetsein des Kommens zu motivieren. G. selbst sagt für das Gegenbild, dieses Einschlafen zeige, daß die Kirche sich allmählich an das Nichtkommen des Herrn so gewöhne, daß die zuerst gespannte Erwartung sich in einen Zustand verwandle, worin die Gläubigen des Kommens ihres Herrn für jetzt sich überhaupt nicht mehr versehen. Und das soll nach G.

nicht einen sittlichen Mangel ausdrücken. Wie, wenn Christen es an einem der wesentlichsten Grunderfordernisse des Christentums fehlen lassen, dem Warten auf den Herrn, so soll das kein sittlicher Mangel sein? Auch hier führt immer wieder die falsche Grundvoraussetzung, es sei die ganze Gemeinde geschildert mit den zehn Jungfrauen, zu Irrtümern. Als ob der Herr mit dem Gleichnis sagen wollte, es gebe überhaupt keine Brautjungfern, die nicht einschlafen? Was soll denn beweisen, daß die Zehn die ganze Gemeinde sind? Nein, auch hier ist der Sinn einfach dieser: es wird zur Zeit der Parusie Christen geben, die so stehen, wie die zehn Jungfrauen, welche alle einschliefen; wohl dann denen, die trotz dieses Einschlafens und nach der Erweckung aus demselben noch fähig sind, den Herrn zu empfangen, dadurch daß sie vorher gesorgt haben. Das Einschlafen ist also im Gegenbild zwar kein positives Unrecht, nicht = Sünde oder gar Abfall u. dgl., aber es ist — ganz anders als 24, 48 f. — die Schwachheit (cf. 26, 41), der so gar viele Christen unterliegen und die, ohne daß sie glauben, es liege so viel daran, sie möglicherweise um den Heilsgenuß bringt. Nimmt man das über die Wachsamkeit gesagte als Gegensatz hinzu, so ist hauptsächlich an alles das zu denken, was unser sinnlich-irdisches Leben mit seinen Freuden und Sorgen uns von Hemmnissen an ernster Sammlung, Selbst- und Weltverleugnung, stetem Ausblick auf die Ewigkeit u. s. w. bringt. Viele Christen lassen sich in der Welt zu viel gehen und kommen in gewisse Schlassheit namentlich in betreff der Bereitung auf das Ende hinein und riskieren so ihr Heil. Immerhin ist unter solchen Schwachen ein Unterschied von Leuten, die — Steinm.: durch die *fides perseverans* — noch fähig sind zur rechten Bereitschaft, s. z. v. 10 oder die (Steinm.) „wohl die *ἀποκαταδοκία*, aber nicht die *πίστις* verloren haben“ und von solchen, bei welchen auf diese Weise das Glaubensleben selbst entweicht. — V. 6. *μέσης* u. s. w., wo die Nacht am dunkelsten und der Schlaf am tiefsten, die Jungfrauen also am wenigsten bereit waren. Im Gegenbild: gerade da, wo die Übermanntheit von der Schwachheit des Fleisches am größten, die Offenheit fürs ewige u. s. w. am meisten reduziert ist. — *κραυγή* u. s. w. gehört als „Geschrei“ nur zum Bild. Im Gegenbild ist das von Ereignissen, wie sie Matth. 24 geschildert sind, gemeint, was die Betreffenden am wirksamsten zum Bewußtsein davon bringt, daß der Herr nahe ist. — V. 7. *πάσαι* etiam mali (zu stark) et securi; quantum aberat, quominus intrarent etiam stultae? et tamen excidunt, Bengel. — *ἐκόσμησαν* putzten den Docht, gossen Öl zu u. s. w. Im Gegenbild: sie suchen sich in diejenige christliche Verfassung zu setzen, die zum Empfang des Herrn nötig ist, z. B. durch Gebet, Abthun dessen, was die Sinne gefangen hielt u. dgl. — V. 8. Auch von dem Gespräch zwischen Klugen und Thörichten darf ins Gegenbild nur der ganz allgemeine Gedanke herübergenommen werden: wer bei Zeiten die rechte Bereitung versäumt hat, der kann sie in der Stunde der Parusie nicht mehr nachholen; ihm können auch andere nicht helfen; und was er etwa selbst noch thut, das kommt zu spät. — *σβέννυνται*, im Gegenbild: es stellt sich nun heraus, daß so viel christlicher Gehalt des Herzens und Lebens nicht vorhanden ist, als nötig wäre, um zu stehen vor des Menschen Sohn, Luk. 21, 36. — V. 9. *μή ποτε — καὶ ἡμῶν* „es ist zu fürchten, es würde dann

weder für euch noch auch für uns selbst reichen“. Im Gegenbild ist diese Rede sicher nicht auszudeuten. Immerhin liegt die Anwendung auf die Vorstellung vom überschüssigen Verdienst der Heiligen u. dgl. sehr nahe; vgl. Luther, E. A. 15 S. 19. — *πωλοῦντας* u. s. w., im Gegenbild nicht auszudeuten, höchstens etwa so: dann können auch die nicht mehr helfen, welche sonst etwa für andere Leute, z. B. durch Predigt, Vorbild u. s. w. in gewissem Sinn das Heil vermitteln. Da aber v. 11 vorausgesetzt ist, die Jungfrauen haben in der That noch Öl von den Kaufleuten erhalten, so müßte bei dieser Übertragung ins Gegenbild noch hinzugefügt werden: auch was du dir dann noch etwa von Christentum durch andere beibringen lässest, hilft dich nichts. — V. 10. *αἱ ἐτοιμοὶ* u. s. w., im Gegenbild (vgl. zu v. 5): diejenigen, welche von ihrer Schwachheit sich wirklich noch haben losmachen können, dadurch daß sie vorher einen Fonds von christlichem Leben, geistlicher Kraft gesammelt hatten, den sie sozusagen wachrufen (cf. 2 Tim. 1, 6) und durch den sie sich schnell wieder in die richtige Verfassung versetzen können; diese dürfen, während die andern dahintenbleiben, Jesu in seine Herrlichkeit folgen. — *ἐκλείσθη* u. s. w. Der Kreis der Genossen ist nun ein definitiv geschlossener. — V. 11. Auch dieses Nachkommen und angelegentliche (*κύριε κύριε* vgl. 7, 21) Bitten, sowie die Antwort des Herrn d. h. des Bräutigams kann nicht im einzelnen unmittelbar ins Gegenbild übertragen werden; es ist nur die anschauliche Ausmalung des Gedankens: es stellt sich heraus, daß es zu spät, der Verlust irreparabel ist, auch etwaiges Jammern und Schreien um Erbarmen umsonst. — V. 12. *οὐκ οἶδα ὑμᾶς*: da ihr nicht im Hochzeitsgefolge ward, so seid ihr für mich fremd und habt keinen Zutritt zum Feste. Im Gegenbild, vgl. 7, 23: es wird sich herausstellen, daß sie nicht zur Herrlichkeitsgemeinde gehören. — V. 13. *οὐὐ* ziehet aus dem Los der Thörichten diese Konsequenz. — *γρηγορεῖτε* cf. 24, 42; nicht speziell Gegensatz zu dem v. 5 berichteten Einschlafen, sondern allgemein gegen das ganze Verhalten nach Art der Thörichten.

Meditation zu 25, 1–13.

Selbst von den zum Brautzug gehörenden Jungfrauen wird die Hälfte von der Hochzeit ausgeschlossen, weil sie zu spät kommen; und dies hat seinen Grund darin, daß sie nicht bei Zeiten genügend sich gerüstet haben. Sie sind ein warnendes Beispiel derjenigen Christen, welche meinen, mit dem, was sie so im allgemeinen vom Christentum, Mitgliedschaft der christl. Kirche u. s. f. haben, sicher sein und diejenige ernste Sammlung und Bereitschaft, die der Herr fordert, hinauschieben zu können, bis sie unerwartet das Ende überfällt. So hält uns das Gleichnis die ernste Wahrheit vor: man kann zu spät kommen, und zwar 1) selbst wenn man ein Christ ist, nämlich 2) dann, wenn man nicht bei Zeiten sich aufs Ende vorbereitet hat. ad 1: a) Die fünf Thörichten gehörten zum Kreis der Brautjungfrauen, hatten ihre Lampen, hatten ihre Häuser verlassen, im Brauthaus sich gesammelt, um von da mit den andern dem Bräutigam entgegenzugehen. Also sind unter ihnen uns nicht Ungläubige, Gottlose, gemeine Heuchler u. dgl. vorgeführt, sondern Leute, denen ihr Christentum bis zu einem gewissen Grad Ernst ist, die zur

Gemeinde halten, unter dem Einfluß des Geistes und Wortes Gottes stehen, ja auch an Ewigkeit und Ende denken, selig werden möchten u. s. f. Das alles also kann sein, und doch kann man ausgeschlossen werden; cf. 1 Kor. 10, 1 ff. b) Auch die fünf Klugen waren wenigstens von Schwachheit nicht frei, auch sie einschließen. Es kommen auch bei ernstesten Christen Zeiten des Nachlassens in ernstester Sammlung und im Gerichtetsein auf die Zukunft vor; irdische Sorgen, Geschäfte, Freuden können auch sie so in Beschlag nehmen, daß manchmal die wahren Gläubigen und die Halbgläubigen, weil sie alle schlafen, kaum zu unterscheiden sind. Ja ganze Zeiten, Generationen, Perioden der Kirchengeschichte haben den Charakter an sich, daß, mit Ausnahme ganz weniger Getreuen, alles eingeschlafen scheint, namentlich der Gedanke an die Wiederkunft Christi schier aus den Herzen und Köpfen verschwunden ist. Und je näher es dem Ende zugeht, umso mehr wird das der Charakter der Christenheit. Aber wenn so doch die Thörichten und die Klugen in dem gemeinsamen Schlaf dasselbe Bild bieten, warum werden jene ausgeschlossen, diese eingelassen? — ad 2: a) Der Unterschied tritt ganz erst zu tag, wo der Bräutigam wirklich kommt. Auch da noch eine gewisse Gleichheit: alle erwachen, alle rüsten ihre Lampen. Aber die einen haben kein Öl mehr, die andern haben solches in Gefäßen mitgenommen; jene gingen sicher hin, als obs nicht fehlen könne, diese denken auch an den Fall der Verzögerung der Ankunft des Bräutigams und sorgen vor. Jene können nun weder durch die Klugen sich helfen lassen, die nur eben genug für sich selbst haben, noch so zeitig bei den Krämern Öl kaufen, daß sie noch eingelassen werden könnten. b) Also auch bei uns kommt alles darauf an, ob man vorgesorgt hat. Sei nicht sicher und meine nicht, das, was du schon hast, genüge für alle Fälle, cf. 1 Kor. 10, 12. Der Kluge kennt sich und seinen Herrn; er weiß, daß dieser vielleicht lange nicht kommt und damit die Seinigen prüft, ob sie warten können; und er weiß von sich, traut sich zu, daß er auch einschlafen kann. Nun hat aber gottlob der Herr uns in Kirche, Wort, Sakrament, Gebet u. s. w. die Möglichkeit eröffnet, auch einen Vorrat zu sammeln, von dem wir in den Tagen der Schwachheit, der Dürre, namentlich in jenen Tagen des Endes, wo auch die Auserwählten in Gefahr kommen (24, 24) zehren können. Es ist im geistlichen ähnlich wie im leiblichen Leben; der Gesunde hat sich Kraft gesammelt, die ihm über böse Tage hinüberhilft, so ein rechter Christ Kraft des h. Geistes, die — und daran sieht man, wie alles von der Gnade abhängt — ihm zur Hand ist, wenn er sie braucht. Aber freilich, daß ich ein solcher ausgerüsteter Christ bin, erkenne ich am besten daran, daß ich wache, bete, kämpfe. c) Wer dies versäumt, kommt zu spät. Hintendrein das Versäumte gntzumachen, ist zwar in gewöhnlichen Zeiten möglich, man kann auch manchmal durch andere mit Rat und That, Fürbitte u. s. w. sich helfen lassen. Aber wir wissen nie, ob nicht die Gnadenfrist abgelaufen, ob nicht das Ende da ist, und dann hilft alles nichts mehr, jeder hat genug mit sich selbst zu thun. Und wenn einem etwa, wie ja die thörichten Jungfrauen zuletzt noch mit brennenden Lampen kamen, es noch gelingen sollte, durch schnelles Anderswerden oder gar durch erborgtes, von andern äußerlich sich angeeignetes Christentum sich und Menschen zu täuschen, den Herrn täuscht er nicht; dieser ist dann der unerbittliche Richter, welcher entscheidet

nach dem, was wir in der Gnadenzeit gethan haben, ob wir da sein Eigentum geworden sind oder nicht („ich kenne euch nicht“). Also Sorge, daß du nicht zu spät kommst.

25, 14—30.

Inhaltsübersicht: Gleichnis von den anvertrauten Talenten. Ein Begüterter übergibt vor seiner Abreise seinen Knechten und zwar in verschiedenen Teilen sein Vermögen zur Verwaltung (v. 14. 15); zwei dieser Knechte treiben das Erhaltene fleißig um und schaffen Interesse für ihren Herrn; ein dritter aber läßt seinen Teil unbenützt liegen (v. 16—18). Dem zurückgekehrten Herrn stellt der erste (v. 19—21) und der zweite (v. 22. 23) das Anvertraute mit dem gewonnenen Interesse zu, wird belobt und belohnt; der dritte aber wird, wie er sein Verhalten zu rechtfertigen sucht (v. 24. 25), vom Herrn widerlegt und bestraft (v. 26—30).

Verhältnis zu Luk. 19, 12 ff.: Die Ähnlichkeit liegt teils überhaupt in der Anvertrauung einer Geldsumme von seiten eines fortziehenden Herrn an seine Knechte, teils in dem Unterschied des Verhaltens zwischen den zwei ersten und dem dritten Knecht und der entsprechenden Belohnung, teils besonders gerade in allem, was den dritten angeht (vgl. Luk. 19, 20—26 mit M. 25, 18. 24 ff.). Die Unterschiede sind hauptsächlich diese: der Herr ist bei M. ein Privatmann, bei Luk. ein Edler, der verreist, ein Reich einzunehmen und den in seinem Vaterland die Bürger sich weigern, als König anzuerkennen. Der letztere Zug, der auf das Verhalten der Juden zu Jesu sich bezieht, ist dem Luk. völlig eigentümlich und gibt seinem Gleichnis einen ganz sonderlichen Doppelinhalt und Doppelcharakter. Sodann erhalten bei Luk. die (zehn) Knechte je eine Mine, und dieses gleiche Kapital treiben die zwei ersten mit verschiedenem Resultat, der dritte gar nicht um, während bei M. das den dreien anvertraute Gut verschieden, dagegen das Resultat des Umtreibens bei den zwei ersten insofern gleich ist, als jeder genau ebensoviel erwirbt, als er erhalten hat. Sodann entspricht bei Luk. der Anschauung von einem Herrscher auch der Lohn der treuen Knechte, der in Gewalt über Städte besteht, während M. allgemeiner das Gefeßtwerden über vieles und das Eingehen in des Herrn Freude nennt. Bei Luk. hängt dieser ganze Charakter des Gleichnisses mit dem von Matth. verschiedenen Zusammenhang zusammen, in welchem dort — und Luk. macht besonders hierauf aufmerksam 19, 11 — Jesus daselbe vorträgt; namentlich soll es mit Rücksicht auf der Jünger Erwartung, daß das Reich Gottes bald erscheinen werde, gesprochen worden sein. Nach alledem scheint uns die Ansicht (Bengel, Göbel, Keil, Steinm., Nösgen u. a.) die richtige, daß die beiden Gleichnisse von Haus aus verschieden sind, daß also Jesus zweimal und zu verschiedenen Zeiten seinen Jüngern die Pflicht der treuen Haushaltung in Erwartung seiner Wiederkunft mit dem Bild der von einem Herrn seinen Knechten anvertrauten Güter eingeschärft hat.

B. 14. ὧσπερ γὰρ ohne Hauptsatz; ungenaue Anknüpfung an v. 13: wachet u. s. w., es ist ja im Reich Gottes, wie . . . — ἰδίους ohne Betoning, cf. Winer § 22, 7. Göbel gesucht: nicht fremde, sondern eigene, von denen er also erwarten darf, daß sie sein Interesse wahren. Vgl. auch Mark. 13, 34. — τὰ ὑπάρχοντα nach dem folg. sein Geldvermögen. — B. 15. Selbstverständlich sind die drei Knechte nur als Beispiel aufgeführt. — τάλαντα s. z. 18, 24. — κατὰ τ. ἰδίαν δύναμιν er bemißt das Anzuvertrauende nach der Fähigkeit, die er an jedem kennt, scil. zur Betreibung der Geschäfte der Vermögensverwaltung. Bengel: facultas negotiandi; nemo urgetur ultra quam potest.

Das Gegenbild: Der ἀνθρωπος ist Christus, das ἀποδημεῖν sein Hingang von der Erde zum Vater, die Knechte sind seine Jünger. Ob bloß die Apostel, resp. alle besonderen, mit Amtsauftrag namentlich der Evangeliums predigt betrauten Diener, oder alle Christen als οἰκονόμοι (cf. zu 24, 25), die Beantwortung dieser Frage hängt von der andern ab, was die ὑπάρχοντα,

resp. *τάλαντα* find. Nun sind diese im Gleichnis ein objektives, ursprünglich dem Herrn selbst eigen gehörendes Gut; was bei treuem Umtreiben herauskommt, ist eine Vermehrung des dem einzelnen anvertrauten Kapitals, also eben das objektive Gut, das Besitztum des Herrn wird vermehrt. Andererseits geht aus v. 28 u. 29 hervor, daß dieses vermehrte (verdoppelte) Kapital bei der Einsetzung in den Lohn dem betreffenden Knecht verbleibt; und wenn man v. 21 u. 23 „ich will dich über viel setzen“ hinzunimmt, so ist wohl gemeint, der betreffende Knecht erhalte einen viel größeren Wirkungskreis mit größerem Betriebskapital neben dem, daß er Anteil an der Freude seines Herrn erhält; das letztere ist der Genuß, das erstere (wenigstens zugleich) die Arbeit, die neue Lebensaufgabe des Belohnten. Endlich das Verhalten des dritten Knechts zeigt, daß man das erhaltene Kapital ganz tot liegen lassen kann, es selbst aber bleibt was es ist, nur vermehrt es sich so nicht; ja man könnte, ohne selbst zu arbeiten, es den Bankiers übergeben, daß es sich doch soviel, als der jeweilige Zinsfuß trägt, vermehren würde. Was soll nun das alles im Gegenbild? Im allgemeinen steht uns jedenfalls fest, einmal, daß es sich um spezifisch-christliche Dinge, sodann um objektive, zum Reich Christi gehörende Güter handelt. Nach dem ersten Punkt kann die Deutung von Weiß auf irdische Güter unmöglich richtig sein; das sind nicht die spezifischen *ἐπαρχοντα* Christi, des neutestamentlichen Herrn, die er seinen Knechten austellt. Wohl kann man für die Anwendung des Gleichnisses gemäß Luf. 16, 1 ff. auch die Pflicht, im Irdischen treu zu sein, beziehen, aber das unmittelbare Absehen des Gleichnisses geht auf etwas anderes. Nach dem zweiten Gesichtspunkt aber kann es sich nicht um subjektive Tüchtigkeit, auch nicht um subjektive Gaben, Charismen u. dgl. (dies seit Chryst. die häufigste Deutung, vgl. Bengel, de Wette u. a.) handeln, außer wenn man etwa an denselben ganz nur das Objektive, das nimmt, was sozusagen reines Besitztum Christi und lediglich uns objektiv verliehen, ja geliehen ist und dies von allem, was zugleich sittlich bedingt ist, absolut scheidet; man könnte dann an den heiligen Geist in seinem objektiven Sinn denken. Keil fühlt die Schwierigkeit und verbindet mit der Beziehung auf die Charismen die auf die objektiven Heilsgüter, Wort und Sakrament. Aber abgesehen davon, ob die letztere Beziehung in sich möglich ist (s. u.), kommt durch diese Zusammenfassung zweier Fassungen nur Unklarheit ins Ganze hinein; besonders sieht man nicht, wie mit der Vermehrung des Kapitals u. s. w. auszukommen ist. Überhaupt aber ist die ganze Beziehung auf die Gaben der Individuen schon dadurch ausgeschlossen, daß auf diese wesentlich das *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* gehen muß. Denn die Fassung: „die Charismen d. h. die spezifisch christlichen Gaben verteilt der Herr nach Maßgabe der natürlichen Gaben“ ist unmöglich, weil die damit behauptete Thatsache so im allgemeinen gar nicht wahr wäre; nach 1 Kor. 12, 11 verteilt der Herr seine Charismen *καθὼς βούλεται*; und wenn er dabei auch die natürlichen Anlagen des Betreffenden berücksichtigt, so ist es doch ein neutestamentlich völlig unhaltbarer Satz, daß die letzteren immer der Maßstab für die ersteren seien, das ist vielmehr nach Röm. 12, 3 das, übrigens selbst vom Herrn gewirkte *μέτρον πίστεως*. Sehen wir uns nun aber nach objektiven Gütern um, welche der scheidende Herr an die Seinen austellt, so scheint mit Hofmann, Göbel, Zahn¹⁾ an das Wort Gottes, das Evangelium und seine Predigt in erster Linie gedacht werden zu sollen; ähnlich schon Orig., Hier. u. a. Aber, wenn man nicht doch sofort die Kategorie der subjektiven Tüchtigkeit zur Evangeliumspredigt hereinbringt, so ist die Unterscheidung von fünf, zwei, einem Talent sonderbar und die Frage, wie dieses Kapital sich vermehren könne, doch ohne Hofmann'sche Künsterei kaum beantwortbar. Ich halte nur folgende Deutung für möglich: die *ἐπαρχοντα*, das Gesamtgut, das der scheidende Herr seinen Jüngern hinterlassen hat, ist das Reich Gottes (nach unsrem Verstand dieses Begriffs s. 3, 2); den Jüngern ist daselbe übergeben, sofern es bestimmte, jetzt schon von uns genoßene Lebensgüter in sich beschließt, s. Röm. 14, 17, und sofern es bestimmte, verschiedene Wirkungskreise und Aufgaben besaß. Von dem ersteren Punkt nun aber, den Gütern, die wir genießen, ist hier zunächst gar nicht die Rede, dieser Gesichtspunkt kommt für unser Gleichnis erst mit der Vergeltung, v. 21, herein. Unser Gleichnis beherrscht

¹⁾ Steinmeyer denkt für Luf. an das Wort Gottes, für Matth. an „alle Heilsgüter, Heilsgaben und Charismen“.

durchaus der zweite Gesichtspunkt: die Talente sind die verschiedenen Wirkungskreise im Reich Gottes oder (über das Verhältnis dieser Begriffe s. z. 16, 18, 19) in der Kirche, die ja als *ἐκκλησία μου* sozusagen den Gesamtbesitz Christi, τὰ ὑπάρχοντα, so wie derselbe Menschen jetzt zugänglich ist, vorstellt. Je nach der *δύναμις* d. h. der Fähigkeit des einzelnen zur Verwaltung eines Amtes teilt der Herr jedem seinen Platz und Wirkungskreis, Beruf u. s. w. zu; den *χάρισματα* (hier *δύναμις*) entsprechen die *διακονίαι* 1 Kor. 12, 4 ff.; die letzteren sind unter den Talenten gemeint, sie alle sind ursprünglich Unter Christi selber, von ihm innegehabt und verwaltet, auch in seinen Knechten eigentlich nur durch Ihn geübt. Sie sind verschieden nach der Größe, Weite, Wichtigkeit u. s. w. des Wirkungskreises; will man dies ausmalen, so haben (vgl. Eph. 4, 11) die Apostel fünf, die Propheten zwei Talente empfangen u. s. w. Wer nun seinen Wirkungskreis treu verwaltet, vermehrt damit einestheils den Befizstand des Herrn selbst, die Gemeinde, dehnt das Gebiet Christi aus — z. B. ein Paulus —, andernteils erhält er zum Lohne (cf. Luk.) einen entsprechenden größeren und höheren Wirkungskreis, teils schon auf Erden — cf. 1 Tim. 3, 13 — teils im künftigen Gottesreich, obgleich wir für letzteres uns die Sache nicht weiter ausmalen können und dürfen. Endlich namentlich auch das, was vom dritten Knecht gesagt ist, findet bei unsrer Fassung seine Deutung. Man kann seinen Wirkungskreis auch ganz liegen lassen — und dazu werden besonders solche geneigt sein, die sich andern gegenüber für verkürzt halten; aber damit hört dieser Wirkungskreis selbst keineswegs auf zu sein, was er ist: eine Gemeinde z. B., die von ihrem Hirten vernachlässigt wird, bleibt Gemeinde, ja der ungetreue Knecht könnte sie wenigstens andern übergeben, es käme doch auch so noch etwas für den Herrn heraus. Bei der Vergeltung aber wird ein auf solche Weise verlassener Wirkungskreis vom Herrn dem übergeben, der sich am tüchtigsten gezeigt hat. Bei all dieser Ausdeutung im einzelnen wird ja freilich die Grenze zwischen Exegese und Anwendung eine fließende; aber es möchte ein gutes Zeichen für die Exegese sein, wenn sie, ohne ihre einfache Klarheit zu verlieren, leicht in die Anwendung übergeführt werden kann. Kehren wir nun zu der Frage zurück, von welcher wir ausgingen, so scheint uns bewiesen, daß unter den *δοῦλοι* nicht „die ganze Gemeinde und deren sämtliche Glieder“ (Steinm.), also die Christen qua Christen, auch nicht diese qua *οἰκονόμοι* Gottes überhaupt, sondern diejenigen Christen gemeint sind, denen Jesus einen bestimmten Wirkungskreis in seinem Dienst anvertraut hat. In gewissem Sinn gilt ja dies freilich von allen, und die Anwendung auf alle ist erlaubt, ja notwendig; aber unmittelbar ist an die *δοῦλοι* im engern Sinn, sagen wir: die Amtsträger in der Gemeinde gedacht.

B. 16. ἄλλα πέντε τάλαντα, ebenso v. 17. Der Gewinn entspricht ganz genau dem anvertrauten Gut. — B. 18. Daß gerade der dritte Knecht so pflichtwidrig handelt, besagt natürlich nicht, dergleichen komme nur bei — und komme bei all denen vor, denen am wenigsten zugeteilt ist, wohl aber (vgl. oben), die Gefahr hiezu liege besonders nahe da, wo der Blick auf die mehr Bevorzugten, die Unzufriedenheit, den Neid u. s. w. leicht zu dem trotzig-verzweifelden Entschluß verleitet, lieber gar nichts, als in unbedeutender Stellung und mit Hoffnung auf wenig Gewinn arbeiten zu wollen. — ὥρυσε u. s. w., er wirft das Talent, das ja nicht sein ist (ἀργύριον τοῦ κυρίου), nicht völlig weg, macht es nicht zu nichts, aber er entzieht es dem Gebrauch, zu welchem er es überkommen, wendet es also auch nicht zu des Herrn Nutzen nach dessen Willen an. In der Anwendung aufs Gegenbild z. B.: er läßt seinen geistlichen Beruf ganz liegen u. dgl. — B. 19. Im Gegenbild ist natürlich die Parusie gemeint; das bei ihr vorgehende hat aber auch im Diesseits schon Vorspiele. Vgl. auch die Vorbem. zu Kap. 24, besonders das *πολὸν χρόνον* betreffend. — *συναίρει λόγον* vgl. 18, 23. — B. 20. *προσελθὼν* cum fiducia, *malus servus cum diffidentia*, Bengel. — *ἴδε* parrhesia servi boni, Bengel. — B. 21. εὖ statt des gutgriech. εὖ γε: bene! formula laudandi,

cf. 1 Kor. 4, 5, Bengel. — ἀγαθὸν nicht allgemein = sittlich gut, sondern: gut als Knecht, pflichtgetreu u. dgl. — πιστὸς cf. 24, 45 = der das anvertraute Gut als solches genau dem Willen des Herrn entsprechend mit dem Zweck von dessen Vorteil verwaltet hat. — ὀλίγα si quinque talanta sunt pauca, quanta erant τὰ πολλὰ, Bengel. — ἐπὶ πολλῶν s. z. v. 15; sicher Neutr. wegen des Gegen-
satzes zu ὀλίγα: das gesagt werden über vieles ist nicht identisch mit dem Eingehen in des Herrn Freude, sodaß jenes die dem Gleichnis entsprechende Form für diesen, aus dem Gegenbild hereingekommenen Gedanken wäre, nämlich die Teilnahme an der Reichsherrlichkeit und dem Lebensgenuß derselben. Denn das Gegenteil in v. 30 beweist, daß das Eingehen in des Herrn Freude d. h. eben das Anteil bekommen an dem Lebensgenuß Christi gedacht ist als eingehen zu einem Freudenfest, womit also ein ganz anderes Bild auftritt als mit dem Geseztwerden zum Verwalter über viele Güter. — B. 24. ἔγνω non novit qui durum putat, Deus amor est, Bengel. — σκληρὸς ein Mensch ohne Herz, welcher nicht daran denkt, andere, speziell seine Arbeiter auch etwas von ihrer Arbeit genießen zu lassen, sondern welcher sie nur für seine egoistischen Zwecke ausnützt, andere Leute arbeiten läßt, selber aber den Gewinn einheimst. — διεσκόρπισας durch Worfeln auf der Tenne wird das Geerntete gesichtet. ὅθεν „von da (von der Tenne weg) wo“. — B. 25. φοβηθεὶς: nämlich es möchte mir auch so gehen, daß ich die Arbeit, du allein den Gewinn hättest. Steinm. Beziehung auf die „vorgeschützte Sorge um die Sicherstellung des Kapitals“, ist gegen den klaren Zusammenhang. — ἴδε ἔχεις u. s. w. ein Unrecht that ich dir mit meinem Verhalten nicht, denn was wirklich dein ist, bekommst du unangetastet zurück. Zu Grund liegt dieser Behauptung natürlich die völlige Verkennung der Stellung und Aufgabe des δοῦλος. — B. 26 cf. Luk. 19, 22: ἐκ τοῦ στόματός σου κρίνω σε. — πονηρὸς Gegensatz zu ἀγαθὸς v. 21, ὀκνηρὸς Gegensatz zu πιστὸς, nur ist ein spezieller Erweis der Untreue, der Unfleiß, hervorgehoben. — ἦδεις nicht Frage; denn der Satz v. 27 ἔδει σε u. s. w. kann nicht Folgerung der Frage sein: wußtest Du —? Denn diese Frage hatte keinen bejahenden Sinn. Auch als Frage der Befremdung gefaßt (Mey, Weiß, Keil) „kanntest du in der That —?“ (man sollte fast meinen, es sei nicht der Fall) kann sie nicht die Konsequenz haben: also solltest du geworfen haben u. s. w. Vielmehr ist ἦδεις Assertion und steht zu ἔδει im Verhältnis der Parataxe statt Syntaxe, cf. Krüger 59, 1, 9; 54, 1, 1. „Du wußtest — so wußtest du“ = weil du wußtest, so —. — B. 27. ἔδει u. s. w. es war deine Pflicht als Knecht, denn um mein Geld handelte es sich. — βαλεῖν u. s. w. Daß damit eine leichte Mühe angedeutet sein soll, kann man nicht beweisen, so fein und für die Anwendung gut brauchbar Bengels Bem. ist: major erat fodiendi (v. 18) labor. Aber auch Göbels Meinung, es sei das sich entledigen von dem Geld betont, ist unerwiesen. Vielmehr nennt der Herr einfach das Mittel, wodurch der Knecht, wenn er die Sache selbst nicht umtreiben wollte, doch seiner Pflicht gemäß das Geld hätte ihm nutzbringend machen können; der Begriff „hinwerfen“ in βαλεῖν ist nicht zu betonen, es ist ganz eben unser „übergeben“. Ins Gegenbild diesen Zug zu übertragen (Steinm.: „man kann auf die eigentliche Wirksamkeit verzichten müssen, soll aber doch jedenfalls

bekennen“; vgl. unten die Mebit.) ist wohl der Anwendung, nicht aber der Exegese erlaubt. — ἐγὼ nicht Gegensatz zu σὺ, sondern Hervorhebung des Gedankens: um mich und mein Interesse handelt es sich. — B. 28. δότε u. s. w. Selbstverständlich soll nicht gesagt sein, immer und nur der, welcher schon das meiste habe, sei es, der auch das bekomme, was dem Ungetreuen entzogen wird; vielmehr kommt der Besitzer der fünf Talente als der in Betracht, bei welchem am meisten Tüchtigkeit zur Verwaltung auch des neuen anzunehmen ist und welcher auch am meisten würdig ist, daß sein schon vorhandener Besitz noch vermehrt wird. — B. 29 cf. 13, 12. γὰρ „denn es geht in diesem speziellen Fall nach der allgemeinen Wahrheit“. Die Anwendung des allgemeinen Kanons ist freilich hier eine ziemlich andere als 13, 12. An unserer Stelle handelt es sich um den Anteil am Lebensgut des künftigen Reiches Gottes und zwar als einen dem Betreffenden zugewiesenen Wirkungskreis. Der ἔχων ist derjenige, welcher den ihm gewordenen Wirkungskreis durch treue Bearbeitung wirklich in seinen Besitz bekommen, fruchtbar gemacht und für den Herrn und indirekt für sich selbst vergrößert hat; der μὴ ἔχων, der doch in anderem Sinn ἔχων ist, ist derjenige, welcher den ihm anvertrauten Wirkungskreis sich nicht durch inneres Einleben in denselben und treue Bearbeitung wirklich zu eigen, geschweige fruchtbar gemacht hat. Die Grundgedanken selbst aber sind doch dieselben wie 13, 12, s. z. d. St. — περισσευθήσεται wird in Überschuß gesetzt werden. — B. 30 cf. 8, 12.

Meditation zu 25, 14–30.

Die Wiederkunft Christi bringt den Lohn (vgl. apoc. 22, 12) für die Verwendung des uns vom Herrn anvertrauten Gutes. So zeigt uns also der Blick auf die Wiederkunft, was wir jetzt sind und sein sollen oder was wir haben und wie wirs anwenden sollen und was endlich auf uns wartet. Der Herr und seine Knechte jetzt und einst: 1) Jetzt, v. 14–18: a) Der Herr ist über Land gezogen. Nach Vollendung seines Werkes auf Erden hat Christus in gewissem Sinn die Seinen sich selbst überlassen, hat seine Gemeinde seinen Knechten übergeben mit verschiedenen Wirkungskreisen je nach ihrer Kraft. Dies geht zunächst auf die Apostel, dann die Gemeindebienner Eph. 4, 11, in weiterem Sinn auf alle Christen. Erkenne jedes seinen Wirkungskreis, seinen christlichen (wie irdischen) Beruf, seine Kraft u. s. w., und sei zufrieden, blicke nicht scheel auf Leute, die eine bedeutendere Rolle im Reich Gottes spielen können u. dgl. b) Jeder fülle seinen Wirkungskreis so aus und leiste, was Er zu leisten hat, so, daß für den Herrn gerade die Frucht herauskommt, die Er von dem Betreffenden erwarten kann, fünf von fünf, zwei von zwei u. s. w., er verlangt nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig. Hienach handeln die zwei ersten Knechte; sie gewinnen dem Herrn neues Eigentum, helfen z. B. zur Rettung anderer, etwa ihrer Kinder, sonstiger Pflégbefohlener u. dgl. c) Der dritte aber denkt an sich selbst, ignoriert unzufrieden seine Aufgabe, läßt des Herrn Interesse und Sache liegen und geht seinem Privatinteresse nach. So denken viele Christen bei dem, was sie zu leisten hätten — sei's im kirchlichen Amt, sei's als Eltern u. s. w. — nur an das, was ihnen Beschwer macht, suchen ihre Bequemlichkeit etwa auch wie

jener Knecht (v. 24) zu rechtfertigen durch die Behauptung, der Herr sei hart, fordere von uns für sich, was nicht ihm gebühre, lasse uns leiden, darben, schaffen, statt uns Anteil an der Ehre oder auch irdischen Gewinn zu geben (Judas). Und so lassen manche alles liegen, übergeben das Talent nicht einmal Bankhaltern, lassen nicht einmal andere das thun, was sie selbst thun sollten, hindern andere an dem, was dieselben etwa durch Gebet, Wort und Hilfe noch gutmachen könnten. Speziell kann man, wenn man will, diesen Zug darauf deuten, daß, wenn man nur das Wort Gottes selber machen ließe, es schon etwas zu stand bringen würde. So kann in einer Kirche, Gemeinde, Familie schon das Waltenlassen guter Sitte noch etwas helfen, auch wenn der betreffende Knecht selber nichts thut; aber nein, manche dulden nicht einmal dies, sondern hindern alles. — 2) Einst, v. 19—30: a) Der Herr kommt, wenns auch lange ansteht, und zwar um Rechenschaft zu fordern. Welch ein Unterschied, ob man vor ihm mit gutem Gewissen getrost erscheinen kann oder nicht. b) Des Herrn Lohn. Schon das Lob, die Anerkennung von seiner Seite ist etwas köstliches, tief beschämendes. Der Lohn selbst aber ist ein doppelter, einmal Eingehen in Seine Freude, Seinen Lebensgenuß, sodann aber neue Arbeitsübertragung und zwar über vieles setzen: der Herr will und kann uns dann erst recht brauchen in seinem Dienst; und hier muß selbst die Bestrafung des Ungetreuen dazu helfen, unseren Anteil zu vermehren. Deutlich können wir uns die Sache an den Vorspielen machen, die wir schon auf Erden erfahren. Da mehrt der Herr den Treuen den Wirkungskreis, oft gerade auf dem Gebiet, das ein Ungetreuer hatte liegen lassen. Aber auch für das künftige Leben auf der neuen Erde (auch schon im Millenium?) müssen wir annehmen, daß Arbeit, selige Lebensarbeit unsere Aufgabe sein wird; näheres aber wissen wir nicht, doch darf man an die Unterschiede von reiferen und unreiferen Christen und die Beeinflussung der letzteren durch die ersteren u. dgl. erinnern. c) Schrecklich ist das Los des Ungetreuen, er hat auch das verloren, was er hatte, und sich herausgestellt als einer, der in der That nicht hatte d. h. das Leben Christi und den ihm gewiesenen Wirkungskreis nicht sich wirklich angeeignet hatte. So ist nicht bloß Beraubung des gehaltenen Gutes, sondern hinausgeworfen werden in die Finsternis u. s. w. sein Los. So kann es selbst Knechten gehen! Darum sei treu!

25, 31—46.

Inhaltsübersicht: Das Gericht. Die Erscheinung des Richters und die von ihm vorgenommene Scheidung (v. 31—33), Verkündigung des Urteils und Begründung desselben gegenüber den Gerechten (v. 34—36), deren Antwort und die Erklärung des Richters über den Wert ihres Thuns (v. 37—40); dasselbe gegenüber den Ungerechten (v. 41—45). Definitives Resultat des beiderseitigen Loses (v. 46).

Daß unser, dem Matth. eigentümlicher Abschnitt von der Parusie und dem letzten Gericht und nur von diesem handelt, also nicht, wie Keil meint, auch auf innerhalb der Geschichte sich vollziehende Gerichte über einzelne und Völker bezogen werden darf,¹⁾ sollte sich bei den Ausdrücken

¹⁾ Vollends Böhslags Ansicht (R. Z. II S. 319), daß der Abschnitt gar nicht vom endlichen Weltgericht als solchem handle, ist, wie er selbst anerkennt, klar gegen die Meinung des Evangelisten.

schon des v. 31 und dem Verhältnis des Abschnittes zum Bisherigen (vgl. zu Anf. d. Kap.) von selbst verstehen. Ob aber die hier vorgeführte Gerichtsscene nicht bloß sachlich (s. o.), sondern auch chronologisch von den beiden ersten, in unfrem Kap. vorgeführten, sich scheidet, d. h. erst nach diesem eintritt — so namentlich auch Beck, chr. Reden IV S. 802 f. — können wir erst bei der Besprechung des πάντα τὰ ἔθνη untersuchen.

B. 31. υἱὸς τ. ἀνθρώπου s. 3. 8, 20 u. 16, 27, vgl. Joh. 5, 27. — δόξα αὐτοῦ s. 3. 19, 28. — πάντες, v. 32 πάντα, Bengel: quanta celebritas! — ἄγγελοι s. 3. 16, 27, auch vgl. 13, 41. 49, obgleich eine Thätigkeit der Engel, etwa für das συναχθήσονται u. s. w. v. 32, an unserer Stelle nicht ausdrücklich ausgesagt ist. — B. 32. πάντα τὰ ἔθνη: während τὰ ἔθνη ohne πάντα gewöhnlich, auch im Mund Jesu die „Völker“ (Göjim) im Sinn oder doch zugleich mit dem religiösen Sinn von „Heiden“ bezeichnet, cf. 3. B. 6, 32; 10, 5; 20, 19, kann für πάντα τὰ ἔθνη keine Stelle im N. T. aufgewiesen werden, wo die nationale Bedeutung „alle Völker“, ja geradewegs die ganz universalistische „alle Menschen“ durch die religiöse Hinweisung auf diese Völker oder Menschen qua heidnische ergänzt werden müßte. Für die betr. Aussprüche Christi, s. 24, 9. 14; 28, 19; Mark. 11, 17; 13, 10; Luk. 21, 24. 25; 24, 47 genügt jedenfalls die Übersetzung „alle Völker“ vollständig. Nicht aus dem Ausdruck für sich, sondern nur je aus dem Zusammenhang der betreffenden Stelle muß also die nähere Fassung des Sinns von „Völker“ gewonnen werden. Nun haben schon Lactanz, Euth., Grot., neuerdings Meyer, Zahn, auch Weiß (nur mit dem Zusatz, der Evangelist habe seinerseits πάντα τὰ ἔθνη mißverstanden von allen Völkern oder Menschen überhaupt) darauf hingewiesen, daß ja bis zum Ende nach 24, 14, Röm. 11, 25 allen Völkern das Evang. gepredigt sein werde, also seien unter πάντα τὰ ἔθνη eben die Christgewordenen Völker, die Christen gemeint. So, wie es scheint, auch Bengel, s. seine Bem. zu v. 35. Allein nicht bloß wirkt hier die ganz unrichtige Meinung mit, als ob damit, daß allen Völkern das Evang. verkündigt sei, auch alle Christen geworden wären; sondern hauptsächlich ist die schwere Frage, wie es sich dann mit den verstorbenen Juden und Heiden verhalte, hiemit einfach ignoriert. Wenn unser Text freilich nicht direkt diese Frage ins Auge faßt, so kann doch eine Auffassung desselben nicht richtig sein, welche überhaupt eine Beantwortung dieser Frage unmöglich macht, resp. mit dieser selbst absolut nicht zusammengeht. Die gerade umgekehrte Ansicht, wonach πάντα τὰ ἔθνη die Heiden, also die Völker ausdrücklich mit Ausschluß der Christen seien, vertreten unter Älteren Keil Anal., Olsh. u. a., unter Neuern Weizsäcker, Cremer, Auberlen u. a., auch Beck a. a. O. Die Schwierigkeit, welche hiebei die Juden machen — gehören die zu diesen ἔθνη oder nicht? — kann man entweder durch judaistisch-chiliasische Ansichten, wonach bis zu diesem Gericht über alle Juden längst entschieden ist, oder dadurch umgehen, daß man — dies das gewöhnliche — ἔθνη = Nichtchristen nimmt, also die Juden wenigstens stillschweigend unter diesen ἔθνη sozusagen mitlaufen läßt. Für diese Ansicht, ἔθνη = Heiden oder = Nichtchristen, scheint einmal zu sprechen, daß so v. 37 ff. u. 44 sich aufs allereinfachste erklärt, s. u., sodann daß dann das Verhältnis unfres Abschnitts zu den bisherigen ein sehr klares wird; dann haben wir in v. 1 ff. u. v. 14 ff. die Bedeutung der Parusie für die Gemeinde und ihre Amtsträger, hier dagegen

dieselbe für *οἱ ἔθνη*. Nimmt man vollends (so auch Beck) die Darstellung der Apokalypse hinzu und deutet man dann (wie dies namentlich auch Rothe, Dogm. III thut) alle möglichen neuteft. eschatologischen Aussprüche ebenfalls in chiliaistischem Sinn, so ergibt sich zu dem sachlichen auch ein chronologischer Unterschied: das Gericht über die Gemeinde (auch Israel) ergeht zeitlich lange vor dem allgemeinen Weltgericht, bei letzterem fungieren ja die in ersterem bestandenen als *assessores*, und nach Beck verteilt sich das auf diese Weise gehaltene Völkergericht über einen Zeitraum von Jahrhunderten. Mag es nun aber mit alldem im übrigen N. T. stehen, wie es wolle, in unsere Stelle diese Detailermwartungen oder etwas davon direkt hineinzulegen, glauben wir nicht berechtigt zu sein und können daher auch der zweiten Auffassung von *πάντα τὰ ἔθνη* nicht, wenigstens dann nicht beitreten, wenn man unsre Stelle rein für sich in Anschlag nimmt. Genauer ausgedrückt: unsere Stelle muß zwar vom übrigen N. T., besonders der Apokalypse aus auf das Gericht über die Nicht-Christen oder vielmehr auf das apoc. 20, 11 ff. berichtete letzte Endgericht bezogen werden, dem nicht bloß die Nicht-Christen, sondern alle die unterliegen, die nicht der ersten Auferstehung gewürdigt worden waren, also auch die große Masse der Christen. Aber in unserer Stelle selber für sich direkt nimmt Jesus auf solche Unterschiede unter den Gerichteten keine Rücksicht, der Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* hier ist im ganz universalistischen Sinn zu verstehen = alle Menschen, also Christen und Nichtchristen, Lebende und Tote. Daß das Gericht über jene und diese sehr verschieden, nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich verschieden sein wird, daß in gewissem Sinn die bewährten Christen nach Joh. 5, 24 gar nicht ins Gericht kommen, sondern richten werden (1 Kor. 6, 2) u. s. w., das ist mit unserer Stelle nicht ausgeschlossen; aber sie gibt die allgemeinen Gesichtspunkte an, welche für alle die verschiedenen Szenen oder Akte aus dem Enddrama passen und je in seiner Weise auf jeden angewandt werden müssen und können; vgl. z. B. zu v. 37. Wir verbinden also nicht die beiden entgegengesetzten Ansichten, etwa wie E. F. Keil, der zwar *πάντα τὰ ἔθνη* auf alle Völker, Christen und Nichtchristen bezieht, dann aber die *δίκαιοι* doch nur unter den Christen sucht, sondern für die unmittelbare Exegese unserer Stelle selbst treten wir ohne Rückhalt der ganz universalistischen Fassung bei; so seit Orig. die meisten, auch Schanz, Steinmeyer. — *πρόβατα* und *εἰς πῖνα* Bezeichnung einestheils des empfänglichen, willigen, folgsamen (cf. Joh. 10, 27 f.), andernteils des störrischen, widerspenstigen Wesens. Zu dem Diminutiv *εἰς πῖνα* cf. Bengel: quamlibet gigantes erunt haeduli. Zum Ganzen vgl. auch Hesek. 34, 17.

Daß es aber *πρόβατα* auch unter den Nichtchristen gibt, setzt Jesus hier voraus, und damit stimmen Joh. 3, 20 ff.; 5, 29; 10, 16; 11, 52; 18, 37; Röm. 2, 6 ff.; act. 10, 35; vgl. auch die Bem. zu 5, 1 ff. Je nach der Stufe der Offenbarung, also bei Heiden der Gewissensoffenbarung, und je nach der Stufe der *πίστις* Hebr. 11, 1 ff. kann ein Menschenkind Gott *dexteros* sein (act. 1. c.) und jeder wird nach seinem Verhalten im Diesseits gerichtet und trägt, wenn er nach seiner Stufe Gott und das ewige Leben redlich gesucht hat, die diesem Verhalten entsprechende Stufe des ewigen Lebens davon. Selbstverständlich nur durch Christum, durch welchen überhaupt erst die ewige Lebensstühe aufgethan wurde. Die sehr beliebte Anschauung, wonach diese in den angeführten Stellen, besonders Röm. 2, 6 ff. zweifellos enthaltene Anschauung mit der Lehre von dem

ausschließlichen Heilswert des Glaubens an Christum bei denen, die, ohne Christum zu kennen, sterben, so vereinigt werden zu müssen geglaubt wird, daß solchen relativen *δικαιοι* nach dem Tod, resp. gerade bei der Parusie¹⁾ noch Gelegenheit gegeben wird, ausdrücklich für Christum gläubig sich zu entscheiden, diese Anschauung kann als direkt neutestamentlich berechtigt nicht erwiesen werden, widerspricht aber sicher dem N. T. nicht. Doch legen gerade Abschnitte, wie der unsere, eher, soweit überhaupt ein Ausgleich nötig ist, die Fassung der Sache nahe, daß das von den betreffenden Heiden auf Erden eingehaltene Verhalten, Röm. 2, 7 κατ' ὑπομονὴν ἔργον ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητεῖν, ähnlich wie bei den vorchristlichen gläubigen Juden sozusagen als fides in futurum Christum taxiert wird, wie ja dieselbe auch sofort, sobald ihnen Jesus präsentiert wird, zur wirklichen fides in Christum wird.

B. 33. δεξιῶν die Seite der Ehre und der Zugehörigkeit zu dem Richter und seinem Platz. — B. 34. Die vorhergehende (symbolische) Handlung (das Stellen zur Rechten u. s. w.) und ihre Konsequenz wird nun den Betreffenden ausdrücklich erklärt und damit der Urteilspruch offiziell nebst den Entscheidungsgründen proklamiert. — ὁ βασιλεὺς appellatio majestatis plena solisque piis laeta, Bengel. Diese Selbstbezeichnung Christi außer hier (und v. 40) nur Joh. 18, 37, doch ähnlich 22, 1 der Königssohn. An unserer Stelle deswegen gewählt, weil Christus hier in seiner βασιλεία (16, 28) erscheint. — εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς „gesegnet von meinem Vater“ und „als Gesegnete ihm angehörig“; gesegnet aber teils von jeher durch den ewigen Ratsschluß Gottes, teils jetzt eben in den Vollgenuß des vorherbestimmten Segens eingesetzt; μου also ist Christus die Ursache, daß sie so gesegnet werden können. Er ist auch der souveraine Zuteiler des Segenserbes: κληρονομήσετε, in diesem Ausdruck (cf. 5, 5; 19, 29, öfter bei Paulus) liegt das vom Vater gegebene Anrecht auf das nun erlangte Gut, sodann ist alles Selbsterwerben des letzteren durch denselben ausgeschlossen. Somit kann die Hinweisung auf die Werke (γὰρ) im folgenden nicht den Sinn des Verdienstes und rechtmäßig erworbenen Lohnes haben, wohl aber hat sie den des sich würdig Erzeigens eines durch Gnade erworbenen und geschenkten, resp. zu schenkenden Segens. — τὴν ἱτοιμασμένην u. s. w. vgl. zu 20, 23, ἡτοιμ. nicht „vorherbestimmt“, sondern „zubereitet“, „für sie hergerichtet“; ob ἀπὸ καταβολῆς κόσμου in absichtlichem Unterschied von πρὸ κ. β. in dem Sinn gewählt ist, daß Jesus darauf hindeuten will, zwar die Erwählung sei vor, die Zubereitung des Reichs aber erst mit der Schöpfung geschehen (vgl. Keil, Weiß), ist uns sehr zweifelhaft. Natürlich kann ja das Reich Gottes nicht zubereitet sein, ehe es überhaupt ist, und dies ist nicht der Fall, ehe Geschöpfe sind — aber, wohlgemerkt, mit diesen ist auch Gottes Reich da; womit der landläufige Begriff vom Reich Gottes dahinfällt, s. z. 3, 2 —, aber wenn das Reich als ein „euch“, diesen bestimmten, angerebten Menschen zubereitetes schon von der Schöpfung an dasteht, so ruht der Heilserlang derselben jedenfalls in vorzeitlicher, ewiger Bestimmung. Und so führt doch auch in unsere Stelle in die Tiefen des ewigen Heilsratschlusses hinein. Endlich was βασιλεία als das Erbe der Gläubigen betrifft, so vgl. 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; auch hier für den Begriff des N. G. der des objektiven Gutes der beherrschende. — B. 35 f. cf. 10, 40. — B. 37. Antwort der überraschten Bescheidenheit, die nicht weiß, wie

¹⁾ Vgl. auch Riefeth, Eschatologie S. 113.

sie zu solchem Lob kommt. Sofern man diese Worte von Christen, Gläubigen sich gesprochen denkt (s. z. v. 32), die doch wissen, wie Jesus die Werke der Liebe taxiert, so erklären sie sich einfach aus Matth. 6, 3: echt christliche Liebe vergift sich selbst und ihre That, weil sie demütig nur an das denkt, was sie versäumt hat, nicht an das, was sie geleistet hat, und Luk. 17, 10 befolgt. Doch sind die Worte am allerverständlichsten im Mund von Nichtchristen, resp. (für v. 44) toten Namenchristen; diesen ist das Verhältnis Christi zu den Armen ein ganz unbekanntes. Daß sie Jhn aber mit *κύριε* anreden, beweist gewiß nicht, daß überhaupt hier nur Christen ins Auge gefaßt sind (Mey u. a.), sondern erklärt sich einfach aus der ganzen Scene, die wahrhaftig jedem Beteiligten zeigte und jeden zu der Anerkennung nötigte, daß er vor dem *κύριος* stehe. — V. 40 cf. 10, 40; 18, 5. Die geringsten Brüder Christi sind nach dem Zusammenhang die v. 35 f. genannten Bedürftigen und zwar unter allen Menschen. Daß es bloß Christen seien (so auch Keil) oder nur die Apostel, resp. ähnliche Boten Christi (Nössgen), so daß 10, 40—42 unsre Stelle erklären würde, ist mit nichts zu beweisen, obgleich ja freilich das hier Gesagte für die diesen erwiesene Liebe ganz besonders gilt. Man beachte gegenüber 10, 41. 42, daß das dort signifikante *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* (*προφήτου* u. s. w.) hier fehlt und nach dem folgenden fehlen muß. *τούτων*: der Herr ist als umringt von diesen Zeugen der christlichen Liebe gedacht; *ἀδελφῶν μου* von Menschen im Mund Christi indirekt 12, 48 ff., direkt nur im Mund des erhöhten Christus cf. 28, 10; Joh. 20, 17; Hebr. 2, 11. Zur Sache cf. Bengel: In statu exinanitionis cavebatur honori Jesu, ne tali appellatione videretur vulgaris conditionis esse; sed in statu exaltationis nil periculi est. Sed Christus neminem vocandi causa fratrem appellat, neque rursus Christum scriptura appellat fratrem nostrum (nicht einmal sein Bruder Jak. 1, 1, vgl. Matth. 23, 8). Etiam coelestis curia habet suam civilitatem; nulla inter humilitatem et fiduciam pugna. — V. 41. *κατηραμένοι* ohne Artikel, also nicht wohl wie *οἱ ἐβλογημένοι* v. 34 Vokativ, sondern Prädikatsnominativ „als Verfluchte“; man beachte, daß nicht *τοῦ πατρὸς μου* dabei steht, auch das Feuer nicht, wie im Gegensatz zu v. 34 erwartet werden könnte, ein „euch“, sondern ein „dem Teufel“ u. s. w. bereitetes genannt wird. Gottes Absicht war nicht, zu fluchen und ins Feuer zu werfen. — V. 44. Antwort der Verteidigung gegen den Entscheidungsgrund des Richters als nicht zutreffende. Sie sagen, das factum, das er voraussetze, sei gar nicht dagewesen, also auch ihr von ihm gerühtes Verhalten nicht. Präsupponiert ist die heuchlerische Andeutung: „natürlich, wärest du in solcher Lage gewesen, dir wären wir sicher beigesprungen.“ — V. 45 cf. 1 Joh. 4, 20. — V. 46. Bengel: Injusti prius abibunt, spectantibus justis (13, 49). Sic damnati nil vitae aeternae videbunt, justi videbant vindictam in illos.

Meditation zu 25, 31—46.

Eine Scheidung vollzieht Christus am Ende unter den Menschen; und das Leben der Liebe ist es hauptsächlich, wonach Gerechte und Ungerechte unterschieden und geschieden werden. In beiden Beziehungen tritt dieser Abschnitt Ansichten, die

häufig sind, gegenüber; einmal zeigt er klar, daß von Allermeltseligkeit keine Rede sein kann, sodann aber, auch nicht von Glaubensseligkeit im Sinn der Seligkeit durch bloßen, toten Glauben. Andererseits entspricht gerade dieser Text dem, was unser aller sittlich-religiöses Bewußtsein verlangt: es muß einmal eine solche Scheidung kommen, eine Vergeltung nach Gerechtigkeit, und: es kann nicht redlicher Eifer, Gottes Gebot, namentlich das der Liebe, zu halten, umsonst sein. Die künftige letzte Scheidung unter den Menschen und ihr Grund. 1) Jesus vollzieht diese Scheidung, und an ihm vollzieht sie sich. Er ist der König. Er sagt: was ihr mir gethan habt u. s. w. Ihm also sind alle Menschen verantwortlich, weil Er aller Heiland und Herr. Sodann: direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt gilt alles Thun der Menschen Ihm, Er tritt uns in jedem Armen entgegen — welch großartige, für die Armen tröstliche, für alle ernste Wahrheit! —; sein Wort und Gebot richtet uns, ob wir etwas von ihm wollen oder nicht. 2) Unter allen Menschen, auch den Heiden, ist ein Unterschied von Schafen und Böcken, willigen, leutsamen und störrisch eigenwilligen Leuten. Auf diesen Charakter, diese Gesinnung kommt alles an; man darf also das (Nr. 3) über die einzelnen guten Werke Gesagte nicht so verstehen, als ob diese für sich entscheiden würden. Nun wird man aber zum Schaf durch den Glaubensgehorsam, zum Bock durch Unglauben; beides bei jedem Menschen auf der Stufe und in der Weise, wie es ihm durch die Offenbarung Gottes im Gewissen, Gesetz, Christo und seinem Wort möglich ist. Aber der so gegebene Unterschied unter den Menschen ist auf Erden, zumal unter Nichtchristen, vielfach latent, doch 3) tritt er hervor in den Werken der Liebe, und an diesen wird der Herr ihn auch an seinem Gerichtstag öffentlich erweisen. Denn Gott ist die Liebe; in seine Gemeinschaft paßt nur, wer Liebe hat und übt. In unsrem Abschnitt nun treten besonders zwei Eigenschaften der Liebe hervor: einmal Thätigkeit, und zwar lebendig persönlich thätig muß unsre Liebe sein („besuchen“ u. s. w. cf. Jak. 1, 27); denk daran, wie ganz anders oft moderne Humanität ist, welche großes Geben von Almosen (namentlich durch andere, Vereine u. s. w.) mit persönlicher Lieblosigkeit, Verachtung der Geringen, Armen u. dgl. verbindet. Sodann: demütig muß die Liebe sein, so daß sie von ihrem Thun nichts weiß, geschweige sich darin spiegelt oder es ausposaunt; s. Matth. 6, 3. Das ist der Sinn Jesu Christi, den Er, der Herzenskündiger, selbst bei Heiden, die nichts von ihm wußten, entdeckt und lohnt, wenn sie nach Röm. 2, 7 gehandelt hatten. Vollends bei uns Christen! Auf welcher Seite der einstigen Scheidung wirst du stehen?

Kapitel 26.¹⁾

26, 1—16.

Inhaltsübersicht: Jesus kündigt seinen Kreuzestod auf Ostern an (v. l. 2),

¹⁾ Zu Kap. 26 vgl. besonders Michelhaus, Versuch eines ausführlichen Kommentars zur Geschichte des Leidens u. s. w., Halle 1855. Zu Kap. 26 u. 27 Steinmeyer und Hengstenberg, Leidensgeschichte; Süskind, Passionschule.

das Synedrium beschließt seinen Tod (v. 3—5). Salbung zu Bethanien (v. 6—13). Judas erbiethet sich zum Verrat (14—16).

Vgl. Mark. 14, 1 ff.; Luk. 22, 1 ff.; weiteres vgl. zu v. 6.

B. 1. *ὅτε ἐτέλεσε* u. s. w. geht nur auf Kap. 23—25, nicht auf die ganze Lehre Jesu, wie Grot. (bei Zahn): munere doctoris et vatis impleto Christus sacerdotale munus aggreditur. Zunächst will der Ev. mit diesem *ὅτε ἐτέλεσε* u. s. w. eben eine Zeitbestimmung geben; dabei tritt allerdings die sofort folgende, letzte Leidensankündigung in merkwürdigen Kontrast zu den Reden Kap. 24 und 25, welche die *δόξα* des wiederkommenden Herrn vorgeführt hatten. Dem Einst tritt das Jetzt der Gegenwart und der nächsten Zukunft scharf gegenüber, und die Jünger sollen nicht vergessen, daß der Weg zur Glorie das Kreuz ist, daß also auch das Reich des Herrn kein Reich von dieser Welt ist. — B. 2. *μετὰ δ' ὁ ἡμέρας* übermorgen; wohl Dienstag der Karwoche, s. z. v. 17 u. 20. *τὸ πάσχα* s. Ex. 12. Hier wohl zunächst im engern Sinn vom Tag des Osterlammessens, 14. Nisan; auf diesen folgt dann das Mazzotfest, *ἐορτὴ τῶν ἀζύμων*, das im weiteren Sinn auch Passah heißt (daher v. 17 in ungenauer Ausdrucksweise auch schon den 14. Nisan mit einschließt), und innerhalb des durch diesen weiteren Begriff von *πάσχα* bestimmten Zeitraumes erwartet dann Jesus das durch das folgende angekündigte: *καὶ ὁ υἱὸς* u. s. w.; Bengel: hoc convenienti tempore; *παράδοται* Präsens, weil das mit absoluter Gewißheit Erwartete als Gegenwart vor Jesu Auge dasteht. *σταυρωθῆναι* vgl. 10, 38; 20, 19. Die früheren Leidensverkündigungen s. 16, 21 ff.; 17, 22 ff.; 20, 17 ff. — B. 3. *τότε* allgemein: in derselben Zeit, wo Jesus dies ankündigte, fand auch — gleichsam das tatsächliche Echo auf sein Wort — der Todesbeschluß von seiten der Feinde statt. — *οἱ ἀρχιερεῖς* u. s. w., das Synedrium s. z. 5, 22; nun findet förmliche offizielle Beratschlagung (anders 12, 14; 21, 46) und Beschlußfassung betreffend Jesu Hinwegräumung statt, zunächst einmal für seine Gefangennehmung mit dem beabsichtigten Resultat des *ἀποκτείνειν*. — *αὐλὴν* Palast. Das gewöhnliche Sitzungslokal war teils die sog. Quaderhalle an der Südseite des Tempelvorhofs, teils eine der sog. Tabernen am Tempelberg. Ob diesmal die Sitzung in den hohepriesterlichen Palast absichtlich deswegen verlegt wurde, daß sie keinen so öffentlichen Anstrich habe, oder ob sonstige zufällige Gründe dazu führten, wird man dahingestellt lassen müssen. — *λεγόμενον* cf. 9, 9 „mit Namen“, *Καϊάφα*, sein eigentlicher Name war Joseph; zum Unterschied von andern so benannten aber wurde der (außer Luk. 3, 2) nur bei Matth. und Joh. sich findende Beiname Kaiaphas (ob = Beugung, der Gebeugte, oder = Kephas, ist zweifelhaft) die gewöhnliche Bezeichnung des Mannes. Derselbe war vom Prokurator Valerius Gratus im Jahr 26, wenn nicht schon früher, eingesetzt worden und blieb bis 36, er war der Schwiegersohn seines (nicht unmittelbaren) Amtsvorgängers Hannas = Ananias. Auf Jesu Tod hatte er schon früher, Joh. 11, 49, in eigentümlicher Prophetie hingewiesen. — B. 4. *δόλω*, warum so, zeigt das folgende. Gut Zahn: die Gesetzeslehrer vergaßen die Stelle ihres Roder Deut. 27, 24 (LXX *δόλω* statt *ἡδω*). — B. 5. *μὴ ἐν ἐορτῇ* sc. soll es sein; als das von ihnen gemeinte Positive ist nicht wohl zu ergänzen „sondern noch

vor dem Fest“, da es hiefür zu kurze Frist, auch die Volksmenge ja bereits vorhanden war; vielmehr „sondern erst nach dem Fest“. Aber freilich vereitelt der göttliche Rathschluß, wonach das neutestamentl. Osterlamm an Passah geopfert werden sollte, diesen Beschluß der Feinde, vgl. Bengel.

B. 6. Der Finsternisscene aus dem Treiben der Feinde tritt eine Lichtscene aus dem Kreis der Freunde in einfach köstlicher Weise gegenüber. Diese Geschichte von der Salbung in Bethanien hat Lukas nicht, da 7, 36 ff. hiemit nichts zu schaffen hat, dagegen außer Markus ohne Zweifel Johannes 12, 1 f. Die Zeitdifferenz „sechs“ (Joh.) und „zwei“ (Matth. und Mark.) Tage vor Ostern, ist unlösbar, es muß auf der einen oder andern Seite ein Irrtum vorliegen. Die Ausgleichversuche, entweder daß Matth. und Mark. eben nicht in chronologischer Folge erzählen wollen (Augustin: Matth. und Mark. erzählen recapitulando; so die meisten Orthodoxen, auch noch Keil, Nösg., Luthdt. zu Joh. 12) oder daß die Worte bei Joh., welcher sachlich, nicht zeitlich redet, nicht nötigen, auch die Salbung selbst auf den sechsten Tag zu verlegen (Wich., Zahn), sind gezwungen. — *Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*, nach Johannes, der keinen Namen nennt, aber sagt „Martha diente, Lazarus war unter den zu Tisch liegenden“, wohl ein diesen Geschwistern sehr nahe stehender Mann. Zu *λεπρός* ist selbstverständlich „ein geheilter A.“ zu ergänzen und am wahrscheinlichsten an Heilung durch Jesum zu denken. So sind an diesem Tisch mehrere lebendige, hervorragende Zeugen der Macht und Liebe Jesu beisammen. Zugleich soll *τοῦ λεπροῦ* diesen Simon von andern, welche diesen so häufigen Namen trugen, unterscheiden. — B. 7. *γυνή* nach Joh. Maria, und zwar ohne Zweifel die Schwester des Lazarus. — *πεπαλῆς*, Joh.: die Füße, die sie dann mit ihren Haaren trocknete. Gewiß keine nicht leicht (Beychl. durch ein „sowohl — als auch“) auszugleichende Differenz, aber ein Beweis, wie wenig es den Evang. um äußerlich genaue Relation alles einzelnen, sondern nur darum zu thun ist, daß die Hauptsache, hier: die liebevoll, demütig ehrende Huldigung hervortrete. Diese selbst, eine derartige Salbung auch der Füße, war, wie Wich. (Leidensgesch. S. 80 f.) nachweist, etwas unter den Juden ungewöhnliches, ja für das nächste Gefühl war es fast etwas ungeziemendes, daß ein Weib inmitten einer sittsamen, ehrbaren Versammlung sich zu Jesu Füßen warf, die Haare auflöste und mit denselben die Füße trocknete. — B. 8. *οἱ μαθηταί*, Mk. *τινες*, Joh.: Judas Ischariot. Dieser sprach also wohl in besonders deutlichen Worten aus, was die andern, mehr leise unter sich murrend, verhandelten. Dies wohl die einfache Zusammennahme der verschiedenen Berichte; nur wissen wir nicht, ob jeder der drei Berichtersteller ebenfalls in dieser Weise das Genauere am Hergang kannte; vgl. auch zu v. 10. — *ἀπόλεια* aktivisch = Vergeudung. — B. 9. *πολλοῦ*, Mark. und Joh.: 300 Denare, etwa = 200—210 *M.*, s. z. 10, 29. Die Jünger vertreten theils den ordinären, hausbackenen Nützlichkeitsstandpunkt, theils den rein legalen Moralität und Humanität, wobei — auch abgesehen von Judas gemeinen Nebenabsichten, Joh. 12, 6 — wohl auch zugleich der psychologisch so leicht erklärbare Widerwille, eine Art Neid, Mißgunst gegen diese Frau, die sich herausnimmt, Jesum so sonderlich zu ehren, gleichsam für sich speziell in Anspruch zu nehmen,

mitwirkt.¹⁾ Sowohl jener beschränkte sittliche Standpunkt, als diese Mißgunst macht sie nun nicht bloß dem Weib, sondern Jesu selbst gegenüber lieblos, weil unfähig, eine Freude an der Ihm erwiesenen Freude, resp. Liebes- und Ehrbezeugung zu haben und zu äußern. Nicht sowohl, wie die Sache so gern (und mit relativem Recht, s. z. v. 10) homiletisch behandelt wird, das Recht und der Wert des sittlich Schönen im Unterschied vom sittlich Notwendigen tritt hier hervor und wird von den Jüngern verkannt, sondern der sittlich-christlich so unumgängliche Faktor der persönlich-herzlichen Stellung zu Jesu, das Verhältnis sit venia verbo von Gemüt zu Gemüt wird hier gegenüber der bloß sachlich pflichtmäßiger Leistung ganz ignoriert. In äußerst treffender und schöner Weise hebt Jesu Antwort zuerst tadelnd die Lieblosigkeit der Jünger gegen das Weib, dann aber auch gegen ihn selbst hervor. — V. 10. *γρὺς* auf welche Weise, ist nicht gesagt. Da Matth. von den Worten des Judas, die nach Joh. Jesus gehört haben muß, schweigt und, wie eben unser *γρὺς* zeigt, auch mit seinem *λέγοντες* v. 8 nicht ein von J. ganz gehörtes Reden meint, so ist entweder an Durchschauen der Gedanken (so Keil, aber in Widerspruch mit seiner Harmonistik zu v. 6) oder einfacher daran zu denken, daß Jesus an den Geberden, vielleicht auch einzelner, was ihm zu Ohren dringt, merkt, was die Jünger meinen. — *κόπος* u. s. w., innere Beschwer des Gemüths, daß sie in Verlegenheit kommt, betrübt ist u. dgl. — *γὰρ*, die Frage vorher hat den Sinn: ihr solltet das nicht thun, denn —. *ἔργον καλόν* sittlich gut, lobenswert; also nicht etwas, wodurch, wie ihr meint, eine, wenigstens eine nähere, unmittelbare Pflicht verletzt ist, sondern ein pflichtmäßiges, weil der Liebe zu mir entsprungenes Handeln. Also ist *καλόν* ja nicht an sich im Sinn des sog. sittlich Schönen im Unterschied vom sittlich Guten zu verstehen (vgl. zu v. 9), es heißt vielmehr: sittlich gut. Der Begriff des sittlich Schönen, Edlen u. dgl. kommt hier freilich durch die Sache insoferne herein, als ein Handeln vorliegt, das nicht an sich objektive, allgemeine, sittengesetzliche Pflicht und dessen Unterlassen direkt unsittlich ist, vielmehr ein Handeln, das subjektiv und individuell von dem Herzen, d. h. (s. o.) von der persönlichen Liebe zur Person Christi diktiert, aber für den, der so liebt, einfach Pflicht oder Pflicht und Natur zugleich, Äußerung des Liebestriebes ist, deren Unterlassung der Betreffende als die größte Verschuldung erkennt, endlich ein Handeln, dessen Form zugleich ästhetischen Geschmack voraussetzt. — V. 11. *γὰρ* begründet den in v. 10 enthaltenen Gedanken: laßt das Weib so handeln (also thut indirekt selbst mit), denn zu solchem Handeln, das ja *καλόν* ist, habt ihr nicht mehr lange Zeit, während zu dem von euch bevorzugten Handeln immer Zeit ist. Dem letzteren entgeht also nichts. — V. 12. *γὰρ*, der Nachdruck des Verses liegt auf der Hinweisung auf Jesu Begräbnis; das *γὰρ* begründet somit den in *οὐ πάντοτε* enthaltenen Gedanken: bald ist solcher Liebeserweis mir gegenüber nicht mehr möglich, denn in der That, dieses Thun der Frau war gleichsam schon eine Einbalsamierung. Jesus meint nicht, Maria habe mit direkter, ausdrücklicher Bezugnahme

¹⁾ Beck, Reden IV S. 847 entschuldigt in gewissem Sinn die Jünger und weist darauf hin, daß Jesus selbst sie ja oft zur Sparsamkeit und zum Almosengeben (Luk. 12, 33) ermahnt habe.

auf seinen Tod und sein Begräbniß so gehandelt; aber noch weniger ist es so, daß er „dankebar und gerührt der Frau eine Absicht leiht“, die sie selbst nicht hat (Mey, Weiß) — das wäre ja Unwahrheit —, sondern teils beseelt die Frau eine unbestimmte Ahnung des nahen Todes, der Gedanke, es werde wohl die letzte Ehre sein, die sie ihm so erweisen kann, teils hat sie faktisch dem Lebenden etwas angethan, das man sonst dem Verstorbenen thut; Mark.: *προέλαβε*, sie hat die Einbalsamierung antizipiert. — B. 13. So sehr ist das, was sie that, eine gute Handlung, daß die Geschichte derselben sogar künftig überall einen integrierenden Bestandteil der Verkündigung des Wortes von mir bilden wird. *εὐαγγ. τοῦτο* cf. 24, 14. Das Evangelium von mir, durch den Zusammenhang mit v. 12 speziell als solches gedacht, das von J. Tod handelt. — *ἐν ὅλῳ* n. s. w. cf. 24, 14; 28, 19. Daß das Wort von ihm wirklich in der ganzen Welt gepredigt werden wird, weiß Jesus. Vgl. hiezu und zu dem so einfach in Erfüllung gegangenen *λαληθήσεται καὶ* u. s. w. Bengel: Argumentum pro veritate religionis christianae; nullus monarcha omnibus opibus suis actioni ulli immortalitatem praestare potest. — *εἰς μνημόσυνον*. Auch im Reich Jesu gibt es einen Nachruhm; aber wie ganz anders und wie für ganz andere Leute, als im Reich der Welt! — B. 14. Dem Lichtbild tritt wieder ein Nachtbild gegenüber. *τότε* ganz unbestimmt, cf. v. 3. Die Annahme von Jahn, die Worte Jesu v. 10 ff. cf. Joh. 12 haben Judas so erbittert, daß nun seine böse Absicht zum Durchbruch gekommen sei, ist nicht zu erweisen. — *εἰς τ. δώδεκα*, ebenso Mark. und Luk., wehmütig ernste, den Frevel hervorhebende Bezeichnung. — B. 15. Das Motiv des Verrats, die Habsucht, tritt hier klar hervor; vgl. Joh. 12, 6. Was gegen die Darstellung der Evangelien in dieser Beziehung einzuwenden sein soll, ist nicht einzusehen. Es ist auch nicht, wenigstens nicht direkt, berechtigt, die Habsucht nur als „einen individuellen Einzelszug der weltlich-sinnlichen Messiasshoffnung“ (Beyrich l., B. 3. II, S. 423) zu fassen, in der sich getäuscht zu sehen, Judas eigentlich von Jesu abgewendet haben soll. — *ἔστρσαν*, die ursprüngliche sinnliche Bedeutung „wogen dar“ hat das Wort ganz verloren und heißt geradezu „sie bezahlten“. — *τριακοντα ἀργύρια*, 30 Schefel ca. = 75 *℥*, diese Summe nur von Matth. angegeben. 30 Schefel waren nach Ex. 21, 32 der Preis für das Leben eines Sklaven; Sach. 11, 22 erhält diesen Lohn der Hirte des Volkes Gottes.

Meditation zu 26, 1—16.¹⁾

Der Abschnitt zeigt uns, wie die verschiedenen, in der Leidensgeschichte beteiligten Personen sich bereiten auf die Entscheidung. Die zwei Mächte, die des Lichts und die der Finsternis, rüsten sich zum Entscheidungskampf. Auf diese Mächte muß man sehen, ihre Art beobachten und sich fragen: auf wessen Seite stehst du und willst du stehen? Diese Frage beantworten wir nach dem doppelten Licht- und Nachtbild, das uns hier (1—5; 6—16) entgegentritt: 1) Das erste Bild, a) das Lichtbild: Jesu klare, nüchterne, sich durch keine falschen Hoffnungen u. dgl.

¹⁾ Vgl. Beck, Christliche Neben IV Nr. 50.

die Sachlage und den Ausgang verhüllende Einsicht und ernste, auch vor dem Schlimmsten, dem Kreuz, nicht zurückbegebende Entschlossenheit, sowie seine Liebe und sein Ernst als Lehrer der Wahrheit, womit er die Jünger vorzubereiten und auf den Weg der echten Messiaserkenntnis zu bringen sucht. Dies alles nicht bloß ein Vorbild für uns, sondern vor allem eine Aufforderung, Ihn, den Herrn des Lichts und Lebens und seinen Weg recht zu erkennen und ihn als unsern Herrn anzuerkennen. Tritt doch auch Jesu Hoheit wie Liebe darin hervor, daß er, der sonst Huldigungen möglichst aus dem Weg geht, die der Maria annimmt. b) Das Nachtbild: der Todesrat des Synedrium, Entschlossenheit des Hasses, keine Gewissensbedenken mehr, sie sind fertig mit Jesu. Und doch zeigt sich das böse Gewissen in jenem „mit List“, „ja nicht auf das Fest“; also doch zugleich Feigheit. Solcher Leute Genossen wollen wir doch gewiß nicht sein; aber bedenke, daß die Schwachen, die, welche halb und halb machen wollen, ein Raub der Starken, der entschiedenen Feinde Jesu werden. — 2) Das zweite Bild, a) das Lichtbild: Maria hingebende, opferbereite Liebe, gerade den, den die Welt dem Verbrechertod zu übergeben im Begriff ist, ehrend, mit einer That, welche nur der versteht und nicht äußerlich nachmacht, aber von selbst nachahmt, der das innere seine Liebesensorium für das, was seines Herrn Herz erfreut, hat. Gerade Maria-, nicht Marthasinn (Luk. 10, 38 ff.) bringt das schönste Werk der Liebe hervor. Anzuwenden ist dies bei uns nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, auf gewisse christliche Werke, mit denen man über das Gebiet des absolut Notwendigen hinausgeht, z. B., wie man so oft die Sache wendet, auf solches christliches Wirken, wo zugleich das Schöne, die Kunst u. dgl. eine Rolle spielt — das christliche Grundgesetz der Demut, Bescheidenheit, Einfachheit, Prunklosigkeit darf nie übertreten werden —, sondern auf das individuell christliche, von innerem Liebesdrang und feinerem sittlichen Takt gegebene Handeln, wobei lediglich jeder selbst sich sagen kann, was gerade er Maria-ähnliches thun kann und soll, z. B. an Verleugnungen. Man soll weder „über der allgemeinen Regel das Besondere übersehen“, noch „das Besondere ins allgemeine deuten“ (Beck). b) Schon in dieses Lichtbild fällt ein Schatten durch das Benehmen der Jünger, besonders (s. Joh.) des Judas. Bei letzterem Heuchelei, in Wahrheit Habsucht; bei den andern Jüngern ordinär legaler, bloß nach der objektiven Pflichtleistung urteilender Sinn, zugleich wohl auch etwas von Neid gegen eine Seele, die in Liebe sie übertrifft, und infolge davon Lieblosigkeit selbst Jesu gegenüber. Man sieht: selbst ein Jünger Jesu kann man sein und doch des tieferen, zarteren Liebesverständnisses und Liebestriebes entbehren. c) Judä Verrat aus Geldgier stellt das traurigste Nachtbild dar. Somit kann selbst Einer der Zwölf sinken. Zugleich (die 30 Silberlinge) ein Beispiel, wie die Welt lohnt. — Rette dich aus der Nacht und dem Halbdunkel zum Licht in Jesu!

26, 17—29.

Inhaltsübersicht: Das Passahmahl und Einsetzung des h. Abendmahls. Jesus sendet zwei Jünger in die Stadt zur Zurüstung des Passahmahls (v. 17—19);

abends vor dem Essen kündigt er seinen Verräter an (v. 20—25), beim Essen setzt er das h. Abendmahl ein (v. 26—29).

Parallel sind Mark. 14, 12 ff.; Luk. 22, 7 ff.; vgl. übrigens die Bem. zu v. 20.

B. 17. *πρώτη τ. ἁζύμων* nicht ganz genaue Ausdrucksweise, gemeint muß nach dem folgenden der 14. Nisan sein. Das Mazzotfest beginnt aber erst am 15.; da jedoch am 14. der Sauerteig entfernt werden mußte und das Mazzotessen jedenfalls bei der Passahmahlzeit am Abend des 14., Ex. 12, 18, begann, so kann auch schon der 14. als erster Tag der ἁζύμων bezeichnet werden, cf. Ex. 12, 15. 18, wie auch Josephus acht Tage der ἁζύμων zählt. Daß jedenfalls aber hier der 14. Nisan, der Tag, wo das Passah gegessen wurde, gemeint ist, beweisen vollends Mark. 14, 1, Luk. 22, 7. Über die Frage der Harmonistik s. z. v. 20. — *σοι*, J. est ut paterfamilias inter discipulorum familiam, Bengel. — B. 18. *πόλιν*, Jerusalem. Nach v. 6 ist J. in Bethanien zu denken. — *πρός τ. δεῖνα*, ἡβ, aber nicht = „zum nächsten besten“, sondern „zu dem So und So“, scil., läßt der Evangelist den Leser supplieren: den Jesus ihnen näher kennzeichnete als den, um welchen es sich handelte. Dem Matth. ist aber diese nähere Bezeichnung nicht wichtig genug oder kannte er sie selbst nicht genau genug, um weiter darauf einzugehen. Daß er direkt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit der Darstellung des Mark. (und Luk.) voraussetze, kann man nicht beweisen. — *ὁ διδάσκαλος* cf. 21, 3 *ὁ κύριος*, also ist der Betreffende ein Jünger gewesen; ob er irgendwie vorher schon benachrichtigt war, daß J. kommen werde, kann man nicht sagen. Aber an die jüdische Sitte, überhaupt auf Passah in Jerusalem Gemächer für die Fremden offen und bereit zu halten (Wich., S. 229) wird mit Recht erinnert. — *ὁ καιρός μου* u. s. w. Diese Ausdrucksweise nur bei Matth. Das „meine Zeit“ cf. „meine (seine) Stunde“ Joh. 2, 4; 7, 30; 8, 20; 13, 1 kann unmöglich etwas anderes bedeuten als „die Zeit meines Todes“ cf. Bengel: tempus quod diu prospexi et praedixi ut patiar; zusammen mit dem folgenden aber „bei dir (*πρός σέ* betont) halte ich Passah“ ist der Ausspruch nur verständlich, wenn dem Betr. Worte Jesu, wie v. 2, wenigstens dem Sinn nach bekannt waren. Auf Ostern, will J. sagen, muß ich, wie du weißt, sterben, du nun sollst und darfst es sein, bei welchem ich das Ostermahl halte, das Fest feiere, das mir das Ende bringt. Daß aber dieses Wort Jesu zu den unten weiter zu besprechenden Anzeichen gehöre, wonach auch die Synoptiker, im Widerspruch mit ihrer sonstigen Darstellung, darauf hinweisen, daß Jesu letztes Mahl ein verfrühtes Passah war (Beyrichlag, L. J. I, S. 382), scheint uns nicht sicher beweisbar. — *ἡτοίμασαν* durch Ausfuchen, Schlachten und Zurichten des Lammes, Beschaffen der Mazzot, der bittern Kräuter, des Weins u. s. w. — B. 20. *δῶδεκα*, also auch Judas.

Über das Verhältnis der vier evang. Berichte, betr. den Charakter des letzten Mahls als Passahmahl und damit den Tag desselben, sowie in Konsequenz hiebon den Todestag Christi bemerken wir folgendes: Einmal betreffend den Wochentag ist darüber kein Dissens, daß der Donnerstag der Tag des letzten Mahls (vgl. übrigens gleich nachher), Freitag der Todestag, Sonntag der Auferstehungstag ist. Aber den Monatstag betreffend d. h. für die Frage, ob das letzte Mahl das auf den 14. Nisan fallende Passahmahl war, ob also der fünfzehnte, der erste eigentliche Hauptfesttag (der erste Mazzottag, in anderem Sinn als v. 17) der

Todestag ist, so handelt es sich um folgende Data: 1) Johannes hat gegenüber allen Synoptikern das eigentümlich, daß er 13, 1 ff. ein Abendessen Jesu mit seinen Jüngern berichtet, wobei Er diesen die Füße wäscht -- davon erzählt kein Synopt. --, Johann 13, 21 ff. hält Jesus eben bei diesem Mahl im wesentlichen dieselben Reden, nämlich über seinen Verräter, wie an unsrer Stelle und ihren synopt. Par. Nur läßt Johannes bloß dem Lieblingsjünger die Kennzeichnung des Judas als Verräters zu teil werden. Sodann verläßt Judas bei Joh. den Kreis für immer, und 13, 31 ff. fügen sich Gespräche mit den Jüngern an, wobei wenigstens v. 36 ff. mit Matth. 26, 31 ff. Ähnlichkeit hat; Johann folgen Joh. 14–17 lauter Reden, die bei den Synopt. keine Par. haben. Mit 18, 1 biegt aber Joh. wieder zu M. 26, 36 u. Par. zurück. Hiernach kann man kaum anders, als das Abendessen Joh. 13 für dasselbe zu halten, von welchem Matth. 26, 20 ff. u. Par. berichtet ist; was zunächst nur so viel besagen soll, daß beides die Abendmahlzeit desselben Wochentages ist, wobei aber die Synopt. dem Charakter der Mahlzeit nach an etwas anderes gedacht haben könnten als Joh. Was den ersteren Punkt betrifft, so versuchen neuerdings wieder Wich. und Zahn, die Mahlzeit Joh. 13 als eine ganz andere, eine gewöhnliche, und zwar am Mittwoch 13. Nisan gehaltene zu unterscheiden von der bei den Synopt. berichteten, auf Donnerstag den 14. Nisan fallenden Passahmahlzeit (s. v. 17); dieser Versuch aber scheitert teils an der gar zu großen Ähnlichkeit der Unterredung, teils hauptsächlich an dem Fortgang der johanneischen Darstellung, die mit nichts andeutet, vielmehr es unmöglich macht, mit Bengel, Wich., Zahn Joh. 13, 31 ff. auf einmal in den Donnerstag überzugehen. Die Meinung des Joh. kann nur die sein, daß alles, was er von Kap. 13 an bis 18, 1 berichtet, in den letzten Tag vor der Hinrichtung gehöre. Welcher Monatstag aber war dies nach Joh.? Und welchen Charakter hatte die Abendmahlzeit dieses Tags, war sie das Passahmahl oder nicht? Damit stehen wir erst eigentlich vor der bekannten Streitfrage, für welche wir nur die evang. Data, nicht die kirchengeschichtlichen, besprechen. Joh. 13, 1 *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* kann unmöglich mit Hengstenberg u. a. gefaßt werden „am Vortag des Festes“ das heißt am 14. Nisan. Denn auch wenn wir nicht betonen wollen, daß der 14. Nisan eben der Tag des Passahfestes, der 15. der erste Tag des Mazzot ist und letzterer Num. 33, 3 *הַיּוֹם הַבֹּאֵר*, „der folgende Tag nach dem Passahfest“ genannt wird, so handelt es sich ja hier um ein Abendessen, und ein am 14. Nisan abends gehaltenes Essen ist keinesfalls ein „vor dem Passahfest“ gehaltenes. Auch Keils und Euthardts Fassung von 13, 1 „unmittelbar vor dem Beginn des Passahmahls“ (sc. eben am 14. Nisan) ist unmöglich, denn ein „vor dem Passahfest“ gehaltenes Abendessen kann nur an einem Tag vor dem, an welchem die selbst auf den Abend fallende Passahfestmahlzeit stattfand, gehalten worden sein und zwar am letzten Tag vor diesem d. h. am 13. Nisan. Hierauf führt an sich das natürlichste Verständnis des Ausdrucks 13, 1, der ja sehr wenig Sinn hätte, wenn er auf einen beliebigen unter den dem Passah vorausgehenden Tagen hinweisen sollte. Noch mehr aber führen auf den 13ten die andern johanneischen Data; nach 13, 29 meinen die Jünger, Judas solle kaufen, was man bedürfe *εἰς τὴν ἑορτήν*. Die Deutung auf die Chagigaopfer (cf. Keil) ist nicht an sich unmöglich; aber einmal wäre es doch sonderbar, die Einkäufe hiefür erst am (späten) Abend des 14. und in der Frühe des 15. zu machen, Johann spricht der absolute Ausdruck *ἡ ἑορτή* (cf. 13, 1) immerhin eher für Beziehung auf das Passah im engeren, eigentlichen Sinn oder, wenn man will, auf das Ganze, den achttägigen Festkreis mit Einschluß der Passahmahlzeit am 14. abends, hiefür aber konnte man die Einkäufe nicht erst an diesem Abend selber machen. Die Stelle 18, 28, wonach die Juden nicht ins Prätorium gehen wollen *ὥα μὴ μισθώσωιν ἀλλὰ φάγωσι τὸ πάσχα* kann an und für sich auf die Chagigaopfer (so zuerst Baronius) bezogen werden, wie ja Deut. 16, 2 *בֶּסֶר בִּזְבִּי* sicher in allgemeinerer Bedeutung gebraucht ist; cf. 2 Chr. 35, 7 ff.) Ja nach Wich., Euthardt, Keil und Zahn soll diese Stelle die Beziehung auf das Passahmahl am 14. Nisan geradezu ausschließen, weil die Betretung eines heidnischen Hauses nach rabbinischer

¹⁾ Übrigens verweist Delitzsch bei Niehm S. 1142 auf 2 Chr. 30, 22 zum Beweis, daß „Essen des Passah“ nicht Bezeichnung für das Essen der Chagiga allein, sondern nur dieser (und zwar am 14.) zusammen mit dem eigentlichen Passah sein könne.

Bestimmung nur bis zum Abend unrein mache, also die Juden die etwaige Verunreinigung vor der Passahmahlzeit durch ein Bad tilgen konnten, was vor den innerhalb Tags stattfindenden Chagigamahlzeiten nicht möglich gewesen wäre. Allein diese Deduktion ist mehr als künstlich; was bis Abend d. h. Sonnenuntergang unrein machte, schloß selbstverständlich von der $\text{פסח} \text{ } \text{הערב}$ fallenden Passahmahlzeit aus. Was aber den ersten Punkt, die Beziehung auf die Chagigamahlzeiten überhaupt betrifft, so käme ohne harmonistische Tendenzen gewiß niemand auf den Gedanken, im N. T. den Ausdruck φάγειν τὸ πάσχα (den Artikel wollen wir nicht einmal betonen) auf Mahlzeiten innerhalb des Festganzen mit Ausschluß der eigentlichen Passahmahlzeit zu beziehen; dem nächsten natürlichen Eindruck nach muß man die Stelle so verstehen, daß die von diesen Bedenken befehlten Juden hier die Passahmahlzeit des 14. Nisan nicht schon hinter sich, sondern erst vor sich haben. Ferner, 18, 39 (cf. M. 27, 15 u. Par.) sagt Pilatus am Todestag, es sei seine Gewohnheit, einen Verbrecher loszugeben ἐν τῇ ἑορτῇ (Syn.: κατὰ ἑορτήν). Daß dies, wie Wich. und Zahn glauben, nur den ersten eigentlichen Festtag, den 15. Nisan, bedeuten könne, ist unerwiesen; alle Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Loslassung am Eröffnungstag des Gesamtfestes, dem 14. Nisan, geschah. Sodann 19, 14. 31. 42 erscheint die παρασκευή und zwar v. 14 παρα τοῦ πάσχα . Diese παρασκευή (aber ohne τοῦ πάσχα) haben auch Matth. 27, 62: $\text{ἐπαύριον ἧτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν}$, Mark. 15, 42: $\text{παρασχ. ὃ ἐστὶ προσαββατον}$, cf. Luk. 23, 54. Bei Mark. u. Luk. ist zweifellos παρα. Tag vor dem Sabbat, also = Freitag, der Name kommt daher, daß am Freitag auf den Sabbat Verschiedenes, z. B. die Speisen, zubereitet werden mußte; bei Mark. u. Luk. hat diese Bezeichnung gar keinen Bezug speziell auf das Passah. Dies nun zwar auch nicht bei Matth.; aber nicht recht klar ist, warum bei Matth. der Sabbat (Samstag) als „Tag nach der Paraskeue“ bezeichnet wird; am wahrscheinlichsten ist die Annahme Meyers, daß für Matth. ἡ παρασκευή solenne Bezeichnung eben des damaligen Vorfabats d. h. des Todestags Christi ist, so daß der auf ihn folgende Sabbat nicht qua Sabbat, sondern qua auf diesen Vorfabbat folgende Tag seine spezifische Charakteristik hat. Bei Joh. nun aber lassen sich allerdings 19, 31. 42 auch so, wie die synopt. Stellen deuten, παρασκευή einfach: Vorfabbat. Nun wollen diejenigen Harmonisten, welche Joh. mit den Syn. gleichmachen, Bengel, Wieseler, Hengstenberg, Luth., Wich., Keil, Zahn u. a., auch 19, 14 $\text{παρασκευή τοῦ πάσχα}$ fassen = der in die Passahfestzeit fallende Vorfabbat = der Freitag der Passahzeit. Daß aber diese Ausdrucksweise immerhin eine sonderbare wäre, wird man nicht leugnen können. Die Worte an sich sprechen sicher für die Übersetzung: (Tag der) Zurechtung auf Passah, und die andern angeführten Data sprechen dafür, daß man annehmen muß, Joh. habe geglaubt, der damalige Tag der παρασκευή = Vorfabbat sei zugleich der Tag des παραρῆμα ἡμέρα , der Tag der Zurechtung auf Passah d. h. der 14. Nisan gewesen.¹⁾ Und die Bezeichnung des hierauf folgenden Sabbats μεγάλη ἡμέρα 19, 31 erklärt sich doch auch am einfachsten, wenn der damalige Samstag ein doppelter Sabbat war d. h. der Wochensabbat und zugleich als 15. Nisan der erste Tag des Mazzotfestes, welcher Sabbat heißen kann, Lev. 23, 11. 16. Kurz: wenn man die johanneischen Data unbefangen ansieht, so kann man sich nicht wohl dem Eindruck entziehen, daß nach Joh. Jesus die letzte Mahlzeit am 13. Nisan gehalten hat und am 14. Nisan gekreuzigt wurde. Daher kann es auch nicht zufällig sein, daß er diese letzte Mahlzeit — und von einer andern, so daß die von ihm erzählte erst die vorletzte wäre, sagt er nichts — nirgends πάσχα nennt; für Joh. ist diese letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern auch dem Charakter wie der Zeit nach nicht jüdisches Passahmahl; wo er in der Leidensgeschichte von πάσχα redet, meint er die von den Juden erst am Abend nach der Hinrichtung Jesu gehaltene Passahmahlzeit. Wenn Wich. für seine Harmonistik betont, daß an einem Passahmahlabend die Fußwaschung (Joh. 13) gar nicht denkbar sei, ebenso das ψαλμον Joh. 13, 26 in dem Zeremoniell eines Passahmahls sich sonderbar ausnehme, so trifft das unsere Ansicht gar nicht; denn wir stimmen mit ihm darin überein, daß die Mahlzeit bei Joh. eine einen Tag vor der gewöhnlichen Passahfeier gehaltene war; aber ganz von ihm weichen wir darin ab, daß wir glauben, bei Joh. sei für eine eigentliche Passahmahlzeit Jesu am Abend des 14. neben und

¹⁾ Vgl. auch Caspari, chronol. geograph. Einleitung ins Leben Jesu 1869, S. 177 ff.

nach jener am 13. gehaltenen Mahlzeit überhaupt kein Raum vorhanden, sondern die Letztere sei eben die letzte Mahlzeit Jesu überhaupt.

2) Die Synoptiker haben mehrere Züge, welche sich ebenfalls am leichtesten erklären, wenn der Todestag Jesu nicht der 15., nicht ein Festtag, sondern der 14. Nisan war. Abgesehen von kleineren Punkten, wie Matth. 26, 18 (? f. o.). 30 (f. u.) und abgesehen davon, daß vielleicht auch in der schon besprochenen Bezeichnung des Todestags als *παρασκευή* eine Ahnung davon liegt, daß derselbe nicht denjenigen Charakter an sich hatte, welcher dem 15. Nisan zukommt, handelt es sich um folgende Data: Die Verhandlungen des Sanhedrin in der Nacht und in der Frühe des Todestags, das Kommen des Simon vom Feld Mark. 15, 21, wo doch *ἐκ τοῦ ἀγροῦ ἐρχομαι* nicht ein Spaziergehen aufs Feld u. dgl. (de villa; cf. Reil, Räzgen u. a.), sondern einen Arbeitsgang voraussetzt; ferner das Eintauchen der Weinwand durch Josef Mark. 15, 46, die Arbeit der Frauen mit dem Einbalsamieren u. f. w. Luk. 23, 56 u. a., das alles ist doch am 15. Nisan, an welchem außer der Essenzubereitung *מִזְבֵּחַ* verboten war Ex. 12, 16; Lev. 23, 7, mindestens auffallend, wenn sich auch das eine und andere erklären läßt, besonders daß, wenn der 15. diesmal ein Vorfabbat war, ausnahmsweise an ihm manches, was man sonst unterließ, mag vorgenommen worden sein. Zu dieser Auskunft muß man dann schreiten, wenn man — und damit kommen wir auf die Rehrseite — die übrigen Data der Synoptiker teils unbefangen nimmt, wie sie lauten, teils doch mit Joh. so vereinigen will, daß nicht Joh., sondern die Synopt. den Ton angeben. Daß das letzte Mahl Jesu bei den Synopt. ein eigentliches, somit auf den Abend des 14. Nisan fallendes Passahmahl ist, geht sicher hervor aus Matth. 26, 17, f. o., Mark. 14, 12, 14; Luk. 22, 7, 8, 11 vgl. mit Matth. 26, 19 f.; Mark. 14, 16 f.; Luk. 22, 13 f., welche Stellen klar zeigen, daß das am Abend von Jesu mit den Jüngern wirklich eingenommene Mahl eben das ist, das er als Passahmahl vorbereiten ließ. Luk. 22, 15 erklärt Jesus ausdrücklich beim Beginn der Mahlzeit, es handle sich um *φάγειν τοῦτο τὸ πάσχα*. Und dafür sprechen auch die nachher zu besprechenden einzelnen Punkte aus dem bei dieser Mahlzeit eingehaltenen Zeremoniell des Passah, welche bei Joh., außer dem Eintauchen des Bissens für Judas (vgl. aber oben), sämtlich fehlen. Ferner von Matth. 27, 15 u. Par., sowie 27, 62 u. Par. war schon oben die Rede. Weitere Data liegen bei den Syn. nicht vor.

3) Resultat. Der Dissens betr. den Montagstag, sowie den Charakter des letzten Mahls d. h. ob es das eigentliche Passahmahl des 14. Nisan oder ein gewöhnliches Mahl am 13. Nisan war, ist einfach zuzugeben. Die jetzt bei den positiven Theologen beliebte Ausgleichung, wonach die Darstellung der Synopt. gilt und hiernach Joh. umgedeutet wird, halten wir, wie gezeigt, bei unbefangener Exegese für unmöglich. Die andere Art der Ausgleichung, wonach für die Hauptfrage die Darstellung des Joh. maßgebend ist und die der Synopt. betr. das Passahmahl dahin gedeutet wird, daß das von Jesu am 13. Nisan gehaltene Abendessen den Charakter eines antizipierten Passahmahls hatte (so schon Tert., Orig., Chrys. u. f. w.), ist sachlich die richtige, d. h. wir glauben, daß es faktisch so sich verhält, daß Jesus am 13. Nisan eine Abendmahlzeit hielt, welche er an die Stelle des (auf den 14. Nisan fallenden) Passahmahls setzte und mit ausdrücklichem Anschluß an das Zeremoniell des Passah als ein Passahmahl behandelte, namentlich um sein Bundesmahl (f. u.) als die nun erfolgende Ablösung des alttestamentlichen Bundesmahls einzusetzen. Und zu dieser Änderung hatte der, der ein Herr des Sabbats und aller Feste ist,¹⁾ selbstverständlich volle Befugnis, wie ja selbst im A. T. unter gewissen Umständen der Termin des Passahfestes verlegt werden durfte und mußte (Num. 9, 10 ff., vgl. auch 2 Chr. 30, 1 ff.); auch Delitzsch a. a. O. S. 1143 statuiert antizipiertes Passah am 13. Nisan. Wir geben somit von dem Inhalt des synoptischen Berichts so wenig etwas preis, wie von dem des johanneischen. Aber daß die Synoptiker selber wissen,

¹⁾ So schon die griechischen Kirchenväter, dagegen Beza bei Wich. S. 192: *impium fuerit existimare Christum a legis praescripto vel tantillum discessisse*. Vergleicht man Wich. (S. 198 ff.) und anderer moderner reformiert-gelehrter Theologen Ausführung, so sieht man in den tiefsten innern Dissens, der hier hervortritt, klar hinein; vgl. zu 5, 17.

daß es sich nicht um das offizielle alttestamentlich legale Passahmahl des 14. Nisan, sondern um ein Mahl des 13. Nisan handelt (so auch Caspari a. a. O.), und etwa gar Matth. „eine absichtliche Verhüllung des Thatbestandes“ vornimmt, „falls Jesus wirklich vom gesellschaftlichen usus abgewichen ist“ (Schanz), das glauben wir nicht, sondern glauben (so auch Behschlag, S. 3. I S. 372 f.), daß sie irrthümlicherweise der Ansicht sind, Jesus habe das erstere, das eigentliche Passahmahl des 14. Nisan gehalten, ein Irrtum, welcher — auch bei einem Augenzeugen, wie Matth., als Gedächtnisirrtum — sehr erklärlich ist da, wo außer dem Monatsdatum alles das letzte Mahl zu einer wirklichen Passahmahlzeit stempelte. . . Andererseits Johannes vermöge seiner ganzen Tendenz und Stellung zum Gesetz läßt absichtlich das, was dieses Mahl als jüdisches Passahmahl erscheinen ließ, beiseite, und er kann das, weil es ja damit, daß es nicht am 14. gehalten war, in der That kein legal jüdisches Passahmahl war.

B. 21. *ἐσθίωντων αὐτῶν*, ebenso v. 26. Nach Luk. 22, 14 ff. begann J. mit den Worten: mich hat herzlich verlangt u. s. w., dann nahm er den Kelch und gab ihn mit Dankagung den Jüngern. Dies stimmt mit der gewöhnlichen Ordnung des Passahmahls; über den sog. ersten Kelch sprach der Hausvater den Segen, trank selbst und ließ alle trinken; dann nahm er einen in Essig oder Salzwasser getunkten Lattich und verfuhr ähnlich wie mit dem Kelch. Diesen Teil der Feier übergehen die Berichte (außer Luk. l. c.), weil er für die Hauptsache, die sie im Auge haben, nicht in Betracht kommt. Nun folgt aber bei Luk. 22, 19 ff. sofort die Einsetzung des h. Abendmahls, also die Par. zu Matth. 26, 26 f.; Mark. 14, 22 ff., und erst nach diesem, und zwar so, daß Judas gegenwärtig ist (22, 21), die Reden über den Verräter u. s. w., also die Par. zu unserem v. 21—25, Mark. 14, 18—21. Dieser Dissens in der Anordnung der Reden über den Verräter u. s. f. ist wieder einfach anzuerkennen. Wichtig ist derselbe nur für die Frage über die Anwesenheit des Judas bei dem ersten Abendmahl. Für Lukas muß, da 22, 21 doch nicht anders als in chronologischer Reihenfolge¹⁾ zum vorangehenden genommen werden kann, diese Frage bejaht werden. Dann aber ist entweder bei ihm ein Irrtum, mindestens große Ungenauigkeit anzunehmen oder sind die übrigen Berichte nach Lukas zu deuten, d. h. hauptsächlich, man muß dann leugnen, daß der Joh. 13, 30 berichtete Weggang des Judas sofort nach Empfang des Bissens bei Matth. 26, 25; Mark. 14, 21, unmittelbar vor der Einsetzung des Abendmahls, einzufügen ist. Hiernach ist denn auch die Anwesenheit des Judas beim Abendmahl von den meisten R.V. (Chrjst., Aug. u. s. w.), ferner von Luther, Bengel, unter den Neueren besonders von Hengstenberg (S. 98 ff.), auch Mözgen u. a. vertreten worden. Aber mit Recht erklärt sich nicht bloß der Reformierte Zahn, sondern auch der Lutheraner Keil (im Widerspruch mit der Form. Conc. Sol. Decl. VII, 33. 60) gegen jene Art der Zusammenbringung von Johannes (hier mit Matthäus und Markus) und Lukas, wobei letzterer der bestimmende wird. Wenn überhaupt bei Joh. das Abendmahl soll eingefügt werden können, so muß dies 13, 31 sein, und da das Wort Jesu zu Judas Joh. 13, 27 ff. zeitlich zusammenfallen muß mit dem Gespräch Matth. 26, 25, so kann man nicht anders, als statuieren: Judas war nicht beim h. Abendmahl²⁾; dann aber ist bei Luk. minde-

¹⁾ Ganz anders Michelhaus S. 261: „sachliche Anordnung“.

²⁾ In sehr geschickter Weise hat die württembergische Zusammenstellung der evangelischen Passionsabschnitte (von † Prälat Stirm) die Schwierigkeit gelöst.

stens bedeutende Ungenauigkeit in der Reihenfolge der dargestellten einzelnen Szenen oder Momente zuzugeben. — ἀμὴν u. s. w.: die erste direkte Ankündigung an die Jünger, daß einer von ihnen J. verraten werde; indirekt hatte J. schon Joh. 6, 70 davon gesprochen. Offenbar will hier J. die Krisis selbst herbeiführen, er scheidet den Unheiligen ganz ab. — B. 22. λυπούμενοι, sowohl um des Herrn willen, der solchen Undank soll ernten, als um ihrer selbst willen, daß es mit der Anhänglichkeit an den geliebten Meister in ihrem, dem engsten Kreis noch so schlimm soll bestellt sein. — ἤρξαντο, der erste fing an, die andern folgten. — μὴτι ἐγὼ, doch ich, nicht wahr, bin das nicht? Indem so gefragt wird, daß die Antwort „nein, du bist's nicht“ erwartet und provoziert wird, liegt in dieser Frage ein gewisses Selbstbewußtsein, das die Fähigkeit zu solchem Thun von sich abweist; andernteils indem doch jeder überhaupt das den Herrn fragt, tritt ein gewisses Schwachheitsbewußtsein hervor, eine innere Unruhe und Demut der Selbsterkenntnis. — B. 23. Mit Joh. 13, 23 ff. geht dieser B. nicht wohl ohne Künstelei ganz zusammen. ὁ ἐμβάψας kann zwar (Keil u. a.) übersetzt werden „der eingetaucht haben wird“, aber ohne die Parallele des Joh. würde wohl niemand anders übersetzen als „der soeben eingetaucht hat“. Also ist hier vorausgesetzt, daß ein solches Eintauchen des Judas zusammen mit Jesu in die Schüssel eben vorhin stattgefunden hat; da aber Judas v. 25 erst fragt μὴτι ἐγὼ u. s. w., also voraussetzt, daß die Tischgenossen noch nicht zweifellos darüber belehrt waren, daß er und nur er unter dem ἐμβάψας gemeint sei, so ist anzunehmen, daß das Wort Jesu ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ auf ein Eintauchen des Judas geht, das, ohne sonderlich bezeichnenden Unterschied für ihn, eben zusammen mit andern stattfand. Und damit stimmt auch des Markus (14, 20) ὁ ἐμβαπτόμενος. — τρὺβλίς, entweder die Schüssel mit Essig, resp. Salzwasser, oder (so jetzt die Meisten) die Schüssel mit dem sog. Haroset, einer Art Brei, aus Datteln, Feigen u. dgl. bereitet. — B. 24. J. fügt aus tief bewegtem Herzen eine Reflexion bei über das οὗτός με παραδώσει und beleuchtet darin einesteils die Bedeutung, gleichsam die Geltung, welche dieses Eingreifen menschlich verräterischen Thuns gegenüber dem göttlichen Heilsrat hat, der das Sterben Jesu notwendig macht, womit also der Herr sich selbst und den Jüngern die Erkenntnis des Weges Gottes klar macht; andernteils hebt er damit sowohl in liebevoller Wehmut, als in heiligem, göttlichem Gerichtsernst das entsetzliche, aber gerecht verhängte Schicksal des Verräters hervor. — ἰπάγει sc. in den Tod; cf. ἡβη. — καθὼς γέγραπται, J. denkt wohl an alle die messianischen Weissagungen des A. T., die auf den Tod des Messias hinweisen, wohl besonders Ps. 22; Jes. 53; Sach. 11–13, dann aber, was speziell die Stellung des Verräters hiezu betrifft, nach Joh. 13, 18 an Ps. 41, 10. — οὐαὶ δὲ das Verhältniß des „wehe aber über“ zu der vorher ausgesprochenen göttlichen Notwendigkeit ist ganz ähnlich wie 18, 7; die göttliche Notwendigkeit der Sache hebt die Freiheit und Schuld der Person nicht auf. — καλὸν besser nicht geboren, als ewig verloren. — ἀνθρώπων ἐκείνη ille — appellatio jam ut remoti, Bengel; ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου volltönend, mit nachdrücklicher wehmütiger Feierlichkeit wiederholt. — B. 25. Daß Judas noch fragt, ist Frechheit, vgl. zu v. 23. Man kann auch sagen: Judas muß, vom bösen

Gewissen getrieben, ja infolge göttlicher gerichtlicher Dahingabe, sich nun vollends ganz entlarven und sich das Wort „du bist's“ direkt ins Gesicht sagen lassen. Von Jesu Seite ist dieses *σὺ εἶπας* — „rabbiniſche Formel nachdrücklicher Bejahung, wie v. 64“ (Weiß) — das ernst wehmütige Abſagewort, das Judas dahingibt, Joh. 13, 27. 30.

B. 26. *ἐσθιόντων* u. ſ. w.: die zweite Phase der Paſſahmahlzeit. Nachdem das Lamm aufgetragen, wurde der Becher zum zweitenmal, der zweite Becher gefüllt; der jüngſte der Anweſenden fragt nach Ex. 12, 26, was die Feier zu bedeuten habe; nun erzählt der Hausvater die Geſchichte der Erlöſung aus Ägypten. Nach einer Dankſagung wird der erſte Teil des Hallel, Pſ. 113 und 114, geſungen, der Becher getrunken, und nun beginnt erſt das eigentliche Feſteſſen, und zwar damit, daß ein Stück vom Brot, der Mazza, gebrochen und ausgeteilt wird. Hierauf wird der Segensſpruch über das Lamm geſprochen und dieſes geſſen. In dieſe zweite und wichtigſte Phase des Paſſahceremoniells fällt unſer Vers, alſo die erſte Hälfte der Abendmahlſeinſetzungſfeier. Durch das Geſagte iſt *λαβὼν ἄρτον* und *εὐλογήσας ἔκλασε* ſchon erklärt. Betreffend *εὐλογ.* (Luf. *εὐχαριστεῖν*; ebenſo Matth. und Mark. bei dem Kelch) verſucht noch nicht bloß Schanz, ſondern auch Keil und Möſgen die Deutung, eſ ſei damit reale Mitteilung göttlichen Segens, wie 14, 19, gemeint, nur mit dem Unterſchied, daß 14, 19 der Segen in wunderbarer Steigerung der leiblichen Nährkraft des Brots beſtand, hier dagegen darin, daß der irdiſchen Speiſe die Kraft zu geiſtlicher Nährung der Seele verliehen wurde. Allein wenn auch (ſ. u.) nach unſerer Anſicht für die Sache ſelbſt, d. h. für den Charakter und die Wirkungskraft der im Abendmahl mitgeteilten Speiſe eine ähnliche Anſchauung die richtige iſt, ſo hat dieſes doch mit dem Akt des *εὐλογεῖν* an ſich, vollends mit der Erklärung des Wortes *εὐλογεῖν* gar nichts zu ſchaffen. Dieſes bedeutet an ſich nur das Ausſprechen des Lobgebetes, wobei wir übrigens nicht wiſſen, ob J. ſich genau an die jüdiſche Formel hielt *benedictus qui produxit panem e terra* u. dgl. Aber ſein *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* war an ſich eben das Loben Gottes für dieſe Gaben, reſp. die Erlöſung und Bitte um Segen für das Volk u. dgl. Zu *εὐλογήσας* iſt nicht *ἄρτον* in dem Sinn als Objekt zu denken, daß J. ſegnend dem Brot Kräfte mitteilt (vollends: eſ verwandelt, Schanz), ſondern nur in dem Sinn, daß er über dem Brot beim Ergreifen und Austeilen deſſelben für daſſelbe in der ſchon angedeuteten Weiſe dankt. — *δοὺς τ. μαθηταῖς* hier, wie v. 27 und in allen Berichten, iſt mit nichts angedeutet, daß J. ſelbſt von Brot und Wein genoſſen habe; auch v. 29 beweiſt nichts hiefür; Jeſus iſt rein nur der Gebende. — *λάβετε, φάγετε* nur bei Matth.; Mark. hat bloß *λάβετε*; Luf. und Paul. keins von beiden. — *τοῦτο* u. ſ. w. Bengel: facile patimur eſſe alluſionem ad formulam Judaeorum, qui in paſchate a liberis rogati: quid hoc eſt? respondebant: hoc eſt corpus agni quem patres noſtri comederunt in Egypto. Bei dieſer Vorſtellung von der Sache wird ſowohl der Rede Jeſu das Überraschende, faſt Sonderbare, daß ſie ohne ſolche Anlehnung hat, genommen, als die Bedeuſamkeit derſelben, die offenbare Abſichtlichkeit der Erſetzung des alten durch das neue (Jerem. 31, 31) Bundes-

mahl ganz deutlich. Nur ist nicht zu übersehen, daß die Worte Jesu nicht an die Austeilung des Lammfleisches, sondern an die des Brotes anknüpfen; der Anschluß an das Passahlamm selbst und sein Blut tritt erst v. 28 ganz deutlich hervor.

Was aber die Bedeutung der Worte *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου* betrifft, so lauten dieselben bei allen Berichten (auch 1 Kor. 11, 24) gleich, nur daß Luk. beisetzt *τὸ ἰνὲρ ὑμῶν διδόμενον, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, ebenso Paul. ohne *διδόμενον*. Aber auch bei Matth. u. Mark. kommt selbstverständlich der Leib als für *ὑμεῖς* in den Tod dahingegeben werdend in Betracht. Das Präsens *διδόμενον* ist veranschaulichende Präsentation des unmittelbar bevorstehenden, für J. in diesem Augenblick gegenwärtigen, wo er dem, was das alte Bundesvolk am Passahlamm hatte, feierlich das zur Seite und gegenüberstellt, was das neueste Bundesvolk an Ihm als gestorbenen haben soll. *Τοῦτο* aber kann nichts anderes bedeuten als hoc quod vos sumere jubeo, das ihnen zum Essen gereichte Brot, und es kann nichts anderes im Säckchen sein, als Subjekt; und zwar ohne die lutherische Synekdoche, wonach in dem *τοῦτο* gleichsam beides steckt, einerseits das Brot, andererseits der Leib, so daß (Holla3) hoc bedeuten soll totum complexum sacramentale, constans ex pane et corpore und der Sinn sein soll: hoc quod vobis porrigo non tantum panis, sed insuper est corpus meum oder in, cum, sub pane corpus. Daß auf solche Weise statuierte „nicht nur (Brot) — sondern auch“ (mein Leib) müßte doch irgendwie in den Worten angedeutet sein. Die Worte für sich enthalten hievon nichts. Noch viel weniger hat die katholisch-realistische Fassung, wonach *τοῦτο* u. s. w. ein rein und einfach analytisches Urteil ist, den geringsten Halt in den Worten; denn *τοῦτο*, hoc quod vobis porrigo, kann unmöglich ein zum bloßen Schein gewordenes, sondern kann nur das wirklich vorliegende Brot sein. Andererseits die rein symbolische Fassung, welche streng gefaßt auf die subjektive Insinuation hinauskommt „dieses da sei euch ein Zeichen meines Leibes“, „dies da nehmt für —, sehet an als ob es mein Leib wäre“, kann zwar nicht, wie auch Keil und Kössgen wieder thun, durch den Nachweis beseitigt werden, daß *ἐστι* unmöglich tropische oder metonymische Bedeutung haben könne. Denn *ἐστι* ist nichts als Kopula; und nicht ein Sinn von est est oder significat, der im Wort *ἐστι* liegen soll, sondern das innere, begriffliche, resp. sachliche Verhältnis von Subjekt und Prädikat allein kann bestimmen, in welchem Sinn beide durch die Kopula verbunden sind, ob in realem oder in tropischem, und, wenn das eine oder andere, wie dann das näher zu denken sei. Nein, die nur symbolische Fassung ist vermehrt durch die klare, ja nicht zu übersehende Rückbeziehung des *τοῦτο* u. s. w. auf *λάβετε, φάγετε*. Als etwas zu nehmendes, zu essendes bietet J. das *τοῦτο* hin, das er für sein *σῶμα* erklärt. Irgendwie muß also auch das *σῶμα* etwas sein, was er als von den Jüngern zu essendes, das Blut etwas, was er als von ihnen zu trinkendes darstellen kann. Anders ausgedrückt: bei der bloß symbolischen Fassung ist zwischen den zwei Sätzen „esset das Brot“ und „dies sei euch ein Zeichen von — oder eine Erinnerung an meinen Leib“ gar kein inneres Verhältnis. Was hat das Essen von Brot zu thun mit der Erinnerung an seinen Leib d. h. an seinen Tod? Beim Passah war's anders; da hatte wahrlich das Essen des Passahfleisches eine sehr enge Beziehung zu der Erinnerung an die Erlösung aus Ägypten; denn Blut des zur ersten derartigen Feier verwendeten Passahlammes war das Mittel der Erlösung gewesen. So kommt denn auch hier eine innere Beziehung der äußeren Handlung zu ihrer sein sollenden Bedeutung nur dann heraus, wenn man, und zwar im Anschluß eben an die Passahfeier (und an Ex. 24, f. zu v. 28), dem Essen des Brotes und Trinken des Weins den Gedanken des Empfangens, des dankbaren Genießens dessen unterbreitet, was, wie dort das Passah, so hier der in den Tod gegebene Leib, das im Tod vergossene Blut Christi nicht bloß „bedeutet“, sondern wirklich erwirkt, beschaffen hat. „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ heißt: damit (indem ihr dies d. h. das Brot esset) empfanget ihr das, was mein in den Tod gegebener Leib euch erwirkt (erworben hat). *Τὸ σῶμα μου* ist somit allerdings eine Metonymie, nämlich met. efficientis pro effectui; oder, wenn man will, nicht in *τοῦτο*, sondern in *σῶμα* ist eine Synekdoche: der Leib als jetzt gebrochen, getötet werdend ist zusammengebracht mit dem, was er, d. h. sein Tod von Heil schafft, mit dem neuen Bund, der so gestiftet wird, und dessen Heilsgut. Es ist dasselbe, wie wenn J.

sagen würde: mit diesem Essen und Trinken, das als solches, als äußeres Essen und Trinken, bloß Brot und Wein zum Objekt hat, tretet ihr ein in den neuen Bund, den ich als das neutestamentliche Passahlamm durch meine Dahingabe in den Tod stifte und eignet euch dessen Heil an; und (um dies hier gleich anzufügen) so oft ihr dieses Essen und Trinken vollziehet, ist dies der neue Aneignungsakt dieses durch meinen Leib und Blut gestifteten Bundes und seines Heils, ganz so, wie der Israelite sich durch die Passahfeier immer neu in den Genuß des alttestamentlichen Bundes und seines Heils setzte. Nur bei dieser Fassung bekommt die Relation bei Luk. u. Paul., betreffend die den Wein angehenden Worte: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη* u. s. w. ihre volle und einfache Würdigung; dann haben diese Worte ganz denselben Sinn wie die von Matth. u. Mark. berichteten. Nur bei dieser Fassung ist auch die Frage über das Verhältnis des ersten Abendmahls zu den folgenden unschwer zu lösen. Mit Recht sagt Keil: „jene erste Feier als Stiftung trägt prophetischen Charakter, wobei der Herr in der Gewißheit seines Todes den Jüngern die Heilsgüter desselben prophetisch zusichert oder testamentarisch vermacht, welche dann die nachmalige Feier ihnen fort und fort als die reale Frucht seines Todes gewährt.“ Aber hiemit stimmt nicht, was Keil von der realen Mitteilung des Leibs und Bluts schon beim ersten Abendmahl sagt; und die Zurückziehung auf das Wunder und Mysterium hilft da nichts, wo, wie auch von Keil, mit Recht der Hauptnachdruck darauf gelegt wird, daß es der für uns im Tod gebrochene Leib ist, den hier J. darbietet. Damals war derselbe nun eben einmal noch gar nicht im Tod gebrochen, und das bedeutet für bibelgläubige Christen, daß die Erlösung selber damals noch gar nicht vollendet war. Die prophetisch-proleptische Zueignung derselben an die Jünger bei der Abendmahlsessenzung für sich kann also unmöglich der selbe objektiv-reale Genuß des Leibs und Bluts Christi sein, wie bei den nach dem Tod und der Erhöhung erfolgenden Feiern. Sie kann nur eben prophetisch-proleptisch sein d. h. die Zusage dessen, was mit dem unmittelbar folgenden Tod Realität wird. Selbstverständlich ist solche Zusage des Herrn nicht ohne Kraft und Lebenswirkung; ähnlich wie Bengel zu Joh. 20, 22 f. eine *arrha pentecostes* statuiert, könnte man hier von *arrha communionis cum glorificato Christo sacramentalis* reden; aber mit alledem ist die vor dem Tod gehaltene Abendmahlsfeier noch nicht völlig das, was die nach dem Tod gehaltenen waren. Ob aber dann bei den nach Tod und Verherrlichung folgenden Abendmahlsfeiern neben dem bleibenden Hauptgedanken des (realen) Genusses des durch den Tod Christi erworbenen Heils oder des Genusses Christi qua Heilandes noch der lutherische Gedanke einer mystisch-realen, geistleiblichen Vereinigung mit dem verklärten Christus in seiner Körperlichkeit zu statuieren, ob, wenn der Ausdruck erlaubt ist, jener soteriologische Genuß Christi seine Vollendung findet in mystisch-organischer Assimilation des *corpus gloriosum*, vollends ob diese verklärte Leiblichkeit Christi sich uns gibt nur neben, zugleich mit dem äußerlichen, irdisch-leiblichen Genuß (calvinisch) oder eben in diesem selbst (luth.), das sind Fragen, welche mit der Erklärung der Abendmahls Worte als solcher nichts zu thun haben! Ihre Beantwortung hängt teils vom Verständnis der paulinischen Aussagen, teils besonders von den christlich-biblichen Gesamtanschauungen, namentlich über das Verhältnis Christi zur Gemeinde und zum Kosmos, auch über das Verhältnis von Seele und Leib u. s. w. ab. Wir glauben von da aus jene Fragen bejahen und daher die lutherische, resp. eine der lutherischen sehr nahe verwandte Lehre für die neutestamentlich richtigste erklären zu müssen; aber die Einsetzungsworte unmittelbar hiefür beizuziehen, war ein Irrtum; und ein Irrtum ist es auch, den Leib Christi qua für uns im Tod gebrochenen und die verklärte Leiblichkeit Christi nicht auseinander zu halten. Wenn wir (was uns feststeht) im Abendmahl die letztere in uns aufnehmen, so ist das keineswegs dasselbe, wie den am Kreuz gebrochenen Leib essen. Man rede, was man wolle, sei es von *reassumptio*, sei's von *redintegratio*, streng genommen kann man nicht sagen: der Leib, der am Kreuz starb, das Blut, das am Kreuz floß, sei es, was wir im Abendmahl empfangen. Auch die wichtige Idee der Verklärung Jesu, die ja nach Joh. 13, 31 (s. o.) selbst schon für das erste Abendmahl beizuziehen erlaubt ist, enthält nicht eine wirkliche Identität des am Kreuz sterbenden Leibes, des am Kreuz vergossenen Blutes mit der Substanz der verklärten Leib-

lichkeit in dem Sinn, daß materialiter das, was ich im Abendmahl genieße, dasselbe wäre, was am Kreuz gebrochen, resp. vergossen wurde. Es ist dasselbe insofern, als dieselbe einheitliche, aus Leib und Seele bestehende Persönlichkeit es ist, deren Leiblichkeit am Kreuz eine obgleich schon gottmenschlich geistdurchdrungene, doch noch (weil sterbensfähig) niederere Existenzstufe dessen ist, was uns als corpus gloriosum gegenübersteht. Und zwar ist es dieselbe Heilandspersönlichkeit, welche am Kreuz starb und welche im Abendmahl sich in Leib und Blut mitteilt; diese letztere Mitteilung enthält die ganze Kraft, die ganze Realität des Lebens, das Christus für uns am Kreuz ausgewirkt hat. Und insofern sind die späteren Abendmahlsfeiern doch dasselbe wie die erste, sie geben den Genuß des durch Christi Tod erworbenen Bundeslebens, aber teils sie geben das, was die erste Feier nur, mit Vorbehalt, verhieß, teils geben sie es mit zugleich substantieller Selbstmitteilung der verkörperten geistlichen Persönlichkeit Christi. Aber auch hiemit bleibt der Unterschied zwischen dieser verkörperten Leiblichkeit und der am Kreuz dahingegebenen Leiblichkeit stehen; und jene Idee darf in die Erklärung der Abendmahls Worte nicht eingetragen werden.

B. 27. Luk. und Paul. *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι*. Dritte Phase des Passahmahls: nach Schluß des Lammessens wurde der dritte Becher, *הַשְּׁלִישִׁי בַּיַּיִן* (cf. 1 Kor. 10, 16?) eingeschenkt, der Segen gesprochen, getrunken, sodann neu eingeschenkt — der sog. vierte Becher — und der zweite Teil des Hallel, Ps. 115–118, gesungen; hie und da kam noch ein fünfter Becher und Gesang von Ps. 120–137 hinzu. Einer der Segensprüche beim vierten Becher lautete: *benedictus qui creavit fructum vitis*; wegen des *γεννήματος τῆς ἀμπέλου* v. 29 beziehen Manche unser *ποτήριον* nicht auf den dritten, sondern den vierten Becher. — *εὐχαριστήσας* s. z. v. 26. — *πάντες*, Bengel: *locuta sic est scriptura, praevidens quid Roma esset factura*. Discipuli tum repraesentabant *τοὺς πολλοὺς* (d. h. alle die, für welche nach v. 28 Christi Blut geflossen ist, dürfen auch, selbstverständlich wenn sie glauben, sich die Frucht hievon im Abendmahl aneignen; also sind die Jünger diese *πάντες* nicht qua Apostel, Priester u. s. w., sondern qua Gemeinde). — B. 28. *γὰρ*, ihr sollt alle daraus trinken, denn es handelt sich um die Aneignung des euch allen (*πολλοὶ* s. u.) geltenden neutestamentlichen Verlöbungsblutes. Die Worte betreffend den Wein lauten bei Matth. und Mark. gleich, außer *περὶ* Matth., *ὑπὲρ* Mark. und dem Zusatz des Matth. *εἰς ἄγεσιν ἀμαρτιῶν*; bei Luk. und Paul.: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη* (Paul. *ἐστίν*), *ἐν τῷ αἵματί μου*, nun Luk. allein: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, Paul. allein: *τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Was speziell Matth. betrifft, so heißt *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* „mein Bundesblut“; *μου* gehört zu *αἷμα*, und *τῆς διαθήκης* ist ein Gen. des Inhalts „mein Blut, das den Bund zum Inhalt hat“ oder Gen. effect. „mein Blut, das den Bund zu Stand bringt, resp. gebracht hat“. Ob direkt auf Ex. 24, 8 *הַשְּׁלִישִׁי בַּיַּיִן* zurückgeblückt ist, könnte man versucht sein, deswegen dahingestellt zu lassen, weil die dortige Stelle mit dem Passah nichts zu schaffen hat. Aber andererseits ist in der Passahgesetzgebung zwar Ex. 12, 7. 13. 22 beim ersten Passah von dem Blut, das an die Thürpfosten gestrichen wird, die Rede, nirgends aber ist das Blut des Passahlammes direkt mit der Idee des Bundes in Verbindung gebracht. So scheint uns hier Christus sozusagen Ex. 12 u. 24 in Eins verarbeitet zu haben, wozu Sach. 9, 11, in gewissem Sinn auch Jes. 53 den Vorgang bildete. Sodann war für den Gedanken

des neuen Bundes Jerem. 31, 31 maßgebend, wo allerdings vom Blut nicht die Rede ist, aber von der Sündenvergebung als dem Gut des N. B. So ist also die Anschauung unserer Stelle diese: wie der alte Bund auf Opferblut gegründet war, so wird nun von mir der neue, vollkommene Bund dadurch gestiftet, daß ich als das neutestamentliche Passahlamm mein Blut vergieße und dadurch den Menschen ἁφesis ἁμαρτιῶν erwerbe, cf. 20, 28. Aber mitten in dieser Rückbeziehung unserer Stelle auf alttestamentliche Typen enthält sie doch, was man noch nicht genug beachtet hat, etwas in gewissem Sinn Singuläres, und zwar durch das bei allen drei Synoptikern stehende ἐκχυρόμενον. Dies ist nämlich deswegen sehr zu beachten, weil die Anschauung, daß die Vergießung des Blutes als solche die Sündenvergebung zur Wirkung hat, ohne Analogie in der alttest. Gesetzes-, speziell Opferordnung ist. Nicht bloß nicht חַיַּת und חַיַּת mit dem Objekt חַיַּת und näherer Bestimmung wie „an die Hörner des Altars“ und dgl., sondern auch nicht, wie man sehr oft sagt, חַיַּת¹⁾ ist analog; auch letzteres, LXX προσχέειν, hat die Bestimmung des wohin bei sich, sei's des Orts, sei's von Menschen, cf. Ex. 24, 6: חַיַּת חַיַּת, v. 8: חַיַּת חַיַּת. Das Blut sühnt im A. T. nicht schon durch seine Vergießung, sondern erst durch seine Verwendung. Die Übertragung dieser Idee, deren allgemeine Basis Lev. 17, 11 angibt, in die neutest. Anschauung, wie sie am ausführlichsten der Hebräerbrieft vollzieht und wie sie auch in anderen Lehrbegriffen in der Idee des ῥαντισμοῦ u. dgl. vorliegt, ist etwas, was zwar nicht überhaupt unserer Stelle (s. nachh.), wohl aber diesem Ausdruck ἐκχυρόμενον u. s. w. fernliegt, dieser hat es mit der objektiven Thatsache der Blutvergießung, d. h. des Todes, als an sich Erlösung bringend, zu thun, mit Gedanken, wie sie Paulus Röm. 3, 24 f., der Hebräerbrieft in Stellen wie 9, 15. 28 u. dgl. ausspricht, nicht mit der Zueignung dieser objektiven Erlösung an die Gläubigen. Die hebr. Grundlage für ἐκχέειν αἷμα ist חַיַּת חַיַּת, z. B. Gen. 9, 6; aber auch im N. T. wird sonst dieser Ausdruck für Christi Erlösungstod nicht gebraucht. Die Blutausgießung, d. h. Tötung, erfolgt περὶ πολλῶν, über πολλ. s. z. 20, 28, περὶ „wegen“, im wesentlichen dasselbe wie (Marf.) ὑπὲρ „zu Gunsten“. Die Voraussetzung aber dafür, daß und wie die Blutvergießung um vieler willen und damit zu Gunsten der Vielen geschehen und Sündenvergebung für sie zur Wirkung haben kann, ist das, daß dieser Tod anstatt des von den πολλοὶ verschuldeten, stattfindet, ἀντὶ 20, 28. — Nehmen wir nun mit dem, was über ἐκχυρόμενον u. s. w. gesagt wurde, das τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα (über den Sinn des τοῦτο ἐστὶ s. z. v. 26) zusammen, so kommt durch das letztere jene von uns für ἐκχυρόμενον an sich abgewiesene Idee der Blutsprenkung oder Blutapplikation wieder in gewissem Sinn herein, wie ja in der Stelle Ex. 24, 8 das „siehe da das Blut des Bundes“ gesprochen wird, nachdem die Sprengung an oder über das Volk hin (חַיַּת חַיַּת) erfolgt ist. Was dort die letztere, das drückt hier das Nehmen und Trinken des Weins aus: die Zueignung des Mittels der Bundesstiftung und damit des Bundesheils selbst, vgl. zu v. 26. — B. 29. Die hier und bei Marf. auf die Abendmahlsworte

¹⁾ Vgl. auch Weber, Zorn Gottes S. 246 f.

folgenden Worte hat Luk. 22, 16. 18 am Anfang der Unterredung vor den Abendmahlsworten. Bei Paulus blickt vielleicht in dem ἄρχος οὗ ἐλθῇ 1 Kor. 11, 26 eine Erinnerung an das ἔως u. s. w. durch. In unserem Zusammenhang bei Matth. nun handelt es sich nicht bloß (Meyer, Weiß) darum, daß die Gewißheit und Nähe des Todes, welche J. eben mit dem von seinem Blut gesagten ausgesprochen hat, ihn noch drängt, einen wehmütigen, aber zugleich trostreich verheißenden Ausblick in die Zukunft anzufügen. So bloß sentimental verfährt der Herr nicht. Vielmehr der Blick auf den nun zu stiftenden, den Jüngern im Bundesmahl zugeeigneten Bund wird von selbst zum Blick auf die Vollendung, womit der für seine Jünger liebevoll sorgende zugleich sie ermuntert und sie ebenfalls mahnt, auf die Endvollendung zu schauen. Das Abendmahl auf Erden, das Angeld der Feier im künftigen Gottesreich, vgl. 1 Kor. 11, 26. Bekannt ist die schöne Verwendung dieses Gedankens in Klopstocks Abendmahlslied: „einst feiern wir“ u. s. w. — οὐ μὴ u. s. w. Darin liegt nicht, daß J. gerade beim Abendmahl selbst von dem Wein getrunken hat, vgl. zu v. 26, wohl aber, daß er überhaupt an diesem Abend vom Passahwein trank. Daß aber Jesus als Auferstandener mit den Jüngern Wein getrunken, geht weder aus Luk. 24, 41 ff. noch act. 10, 41 hervor. Übrigens liegt die ganze Tendenz des Ausspruchs nicht in dem negativen „ich werde nicht mehr trinken“, geschweige daß aus ihr über den Zwischenzustand zwischen Auferstehung und Himmelfahrt dürften besondere Folgerungen (z. B. warum aß hier J. mit den Jüngern, trank aber nicht?) gezogen werden, sondern aller Nachdruck ruht auf der positiven Ankündigung, daß einstens, in dem mit der Parusie eintretenden Zustand, die enge Lebensgemeinschaft, die auf Erden zwischen ihm und den Jüngern geherrscht, in neuer, vollendeter Weise sich wieder verwirklichen wird. — γενήματος πρῶτον u. s. w. vgl. zu v. 27. — καινόν „als einen neuen“, Bengel: novitas plane singularis. Ob und wie diese Stelle für die nähere Anschauung von dem Zustand in dem mit der Parusie anbrechenden Gottesreich, besonders dessen leiblich-irdischer Seite¹⁾, resp. für die Frage vom Millennium u. s. w. zu verwenden ist, hat die Exegese nicht auszumachen. Die Stelle enthält sicher, wie wir gesagt, den Gedanken einer persönlichen Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern, worin in vollendeter Art das wiederkehrt, was auf Erden stattgefunden, auch das Genießen der göttlichen Lebensgaben, aber schon in καινόν liegt, daß dies doch nicht in der alten, d. h. sinnlichen Weise stattfindet. Wie nun aber, können wir nicht sagen. — βασιλεία τ. πατρὸς μου cf. zu 13, 43. Über das Reich Gottes überhaupt s. 3, 3, 2.

Meditation zu 26, 17—20.

Wir sehen hier Jesum als Hausvater im Kreis der Seinen, das letzte Mahl ist sein Abschiedsmahl. Aber vor allem war es Passahmahl. Die dankbare Feier des Großen, was der Herr an Israel gethan, ist das letzte, was J. mit seinen Jüngern zusammen begeht. Aber sie ist doch auch nur der Anlaß, um ein Neues zu stiften, das Mahl des neuen Bundes. In diesem schenkt Jesus sich selbst seinen

¹⁾ Vgl. Riefeth, Eschatologie S. 338 f.

Jüngern, das ist sein Vermächtnis, die höchste Gabe der Liebe; aber wer diese empfangen will, muß geheiligt sein, und auch den heiligen Ernst, die Hoheit des Herrn, der seinen Jüngerkreis rein haben will, zeigt hier Jesus. Das letzte Mahl als Offenbarung 1) von Jesu heiligem Ernst, der alles Unheilige von sich scheidet, v. 17—25; 2) von seiner Liebe, womit er sich selbst den Seinen mitteilt, v. 26—29. — ad a) schon die Art, wie er das Passah vorbereitet, zeigt Jesu Hoheit (vgl. Mark. und Luk.), womit er über seine Anhänger verfügt und durch höheres Wissen den Jüngern den Weg weist. Diese gehorchen einfach, ebenso stellt der Hausherr sein Haus ohne weiteres zur Verfügung. Man sieht: wir haben's in Jesu mit dem Herrn zu thun. b) Seine Herrscherhoheit wird zur scheidenden Heiligkeit bei dem Mahl selbst; wie im A. T. am Passahmahl Unreine nicht teilnehmen durften, Ex. 12, 43 ff., so sondert Jesus — wehmütig, aber entschieden — den Verräter ab, nötigt ihn gleichsam, sich zu erkennen zu geben und die Jünger, aufs ernsteste sich zu prüfen. Wie gilt uns allen das ernste: Herr, bin ich's? zu was bin ich fähig? Wie ist wohl zu bedenken, daß in Jesu Kreis, besonders auch in die Abendmahls-gemeinde, Unheilige nicht passen; wie entsetzlich das Los eines Judas-artig stehenden Menschen! — ad 2. a) Auch darin, daß J. an die Stelle des alten das neue Bundesmahl setzt, tritt seine Herrenhoheit hervor, aber noch mehr seine unendliche Liebe, mit der er als Vermächtnis beim Scheiden sich selbst hinterläßt. Im allgemeinen bedeutet das Abendmahl, wie namentlich eine Vergleichung mit dem Passahmahl zeigt, den dankbaren Genuß der Erlösung, des Bundesheils und der Gemeinschaft mit dem Bundesmittler. b) Des Näheren treten in unserem Text selber hauptsächlich zwei Beziehungen des Abendmahls hervor, einmal: der Genuß des für uns gebrochenen Leibes, des zu unserer Sündenvergebung vergossenen Blutes. Der Opfertod Christi hat die Erlösung vollbracht; die Frucht desselben eignet uns Jesus im Abendmahl zu, und zwar, was damals die Jünger nur in der Hoffnung und im Vorschmack sich zu eigen machen konnten, das gibt er als der Erhöhte, auch dem Leibe nach in die Gottesherrlichkeit aufgenommene, uns so, daß Er selber wesenhaft sich uns mitteilt. Man muß nur bedenken, wer Er ist, was für ein Leben Er lebt, so wird man keine andere Anschauung als die wirklicher, ganzer, also geistlichlicher Selbstmitteilung Jesu für die richtige halten können. Bei jeder bloß symbolischen ist Christus fern von uns. So ist das h. Abendmahl teils das beste Heilmittel gegen Sünden- und Gewissensnot — der Christus für uns, sein Blut als das Mittel der Versöhnung und Erlösung wird uns hier zu teil —, teils das beste Belebungsmittel zur Kraft im Kampf gegen Sünde und Welt, zur Vollendung nach Seele und Leib — denn der Christus in uns, sein Blut als seine eigene Lebenssubstanz ist unser. Sodann: die Liebesgemeinschaft mit Christo ist auch Liebesgemeinschaft der Seinen unter einander („trinket alle daraus“); eine heilige Familie vereinigt sich hier mit und unter ihrem Haupt. Und das ist ein Angeld der künftigen Vollendung im Herrlichkeitsreich. Welche Freude, aber auch welche Mahnung zur Liebe Ihm und den Brüdern gegenüber!

26, 30—46.

Inhaltsübersicht: Jesus geht an den Ölberg und kündigt den Jüngern an, daß sie an ihm sich ärgern werden (v. 30—32); Petri Protest, Ankündigung der Verleugnung (v. 33—35). Gethsemane: die vorbereitenden Worte an die Jünger (v. 36—38), die erste Gebetscene und Zurückkunft (v. 39—41), die zweite (v. 42, 43), die dritte (v. 44—46).

Zu v. 30—35 vgl. Mark. 14, 26—31. Bei Luk. entspricht nur 22, 39 unserm v. 30 u. Mark. 14, 26; Johann bringt er zu den Worten an Petr. schon 22, 31 ff. eine Parallele, die aber viel eigenes hat.

B. 30. ὑμνήσαντες s. z. v. 27. Gemeint ist wohl der zweite Teil des Hallel, nach andern Ps. 136. Ob Jesus selbst mitgesungen hat? Es ist kein Grund, dies mit Bengel zu leugnen: Jesum saepe orasse in mundo legimus, cecinisse nunquam. — ἐξῆλθον. Wenn, was der Talmud allerdings voraussetzt, daß Verbot Ex. 12, 22, in der Passahnacht das Haus zu verlassen, von den Juden als für immer gültig angesehen wurde, so könnte man diesen Zug unter die rechnen (vgl. oben zu v. 20), die auch bei den Synoptikern darauf hindeuten, daß die letzte Mahlzeit J. nicht das eigentliche, auf den 14. Nisan fallende Passahmahl war. —

B. 31. πάντες ὑμεῖς ernst nachdrücklich vorangestellt. — σκανδαλισθήσεσθε das, was ihr da an mir sehen werdet, meine Gefangennehmung, Schmach u. s. w. wird für euch ein σκάνδαλον — s. zu 5, 29, auch 11, 6 — sein, über das ihr strauchelt und fällt, d. h. ein Anlaß, um am Glauben an mich irre zu werden, von mir zu weichen. Auch hier redet die warnende Liebe, welche zwar weiß, daß die Warnung zunächst nichts hilft, welche aber doch mit solch einem Wort einen Anhalt gibt, an dem dann hintendrein die Jünger sich wieder aufrichten können. — γέγραπται γάρ, denn es geht und muß gehen nach Sach. 13, 7; die Stelle ist frei, aber sinntensprechend citiert. πατάξω ich, d. h. Gott. Bei Sach. spricht Gott zu dem Schwert: mach dich auf und schlage! Erfüllt ist dieses πατάξω durch die Gefangenahme, deren Resultat der Tod war. Das Bild des Hirten und der Herde ist hier speziell auf Jesus und die Jüngerſchar gewandt, in letzterer war ja damals überhaupt die Gemeinde, die Herde Joh. 10, repräsentiert. — B. 32. Möglich, daß auch für diesen Trostzuspruch J. noch sachlich Sach. 13 die Basis bildet, wo der Herr fortfährt: aber ich lehre meine Hand zu den Geringen. Diesen Trostzuspruch wendet J. hier so, daß er nicht bloß seine Auferstehung (über deren Vorausankündigung s. z. 16, 21), sondern das verheißt, daß er daneben seiner Jünger sich wieder annehmen werde; προάξω ut pastor; verbum pastorale, Bengel. — εἰς τ. Γαλιλαίαν ubi apparitio futura erat valde solemnitas (s. z. 28, 16). Jesus ad eos, qui cum ipso ex Galilaea ascenderant, hoc dicit: antequam a festo domum redeatis, resurgam, Bengel. — B. 33. Petri Wort ist ein Erguß des liebenden, seiner treuen Anhänglichkeit bewußten, aber über seine Kraft sich täuschenden Herzens. — B. 34. Bengel: salvator nos novit multo magis quam nos ipsi nos. Auch das Motiv dieses Wortes zu Petrus ist dasſelbe wie zu v. 31 bemerkt wurde. — πρὶν u. s. w., Mark. fügt δις bei γωνῆσαι hinzu; bei Matth. wird nur der zweite Hahnenſchrei in der dritten Nachtwache, die ἀλεκτρογωνία hieß (Mark. 13, 35), ins Auge gefaßt, bei Mark.

zugleich der erste, nach Mitternacht erfolgende. Ebenso wie Matth. Luk. 22, 34; Joh. 13, 38. — ἀπαρνῆσθαι vgl. zu 10, 33 = leugnen, daß ich dein Herr, du mein Jünger seist. Vgl. auch Bengel: ad scandalum cordis (31) accedet peccatum oris.

B. 36 ff. cf. Mark. 14, 32 ff.; Luk. 22, 40 ff.; über die Differenzen s. d. Greg. χωρίον, Landgut. Joh. 18, 1 κήπος, Garten. — Γεθσημανεὶ, ohne Zweifel = γῆς ἱερῆς, Ölfelder; am Fuß des Ölberges gelegen. Zur Situation vgl. auch 2 Sam. 15, 23. — In den Worten J. an seine Jünger tritt ein gewisses sich scheiden von diesen hervor; die ganze Schar zusammen soll und kann nicht Zeuge dessen sein, wozu J. nun sich anschickt, nicht bloß weil er zum Gebet in der Stille und Zurückgezogenheit sein will (vgl. zu 17, 1), sondern weil er sie für noch nicht reif hält, den Gebetskampf mit ihm durchzumachen, der hier, wie er ahnt und in der sich regenden Gemütsaffektion (v. 37) kommen sieht, auf ihn wartet. Daher sagt er ihnen auch nichts näheres, als daß er hier abgesondert beten wolle; cf. Bengel: indicat id quod mitius est; graviora reticet. — B. 37. Die drei Lieblingsjünger (die auch bei Mark., nicht aber bei Luk. hier besonders genommen werden) hatte J. für reif gehalten, die Offenbarung seiner Herrlichkeit bei Auferweckung der Tochter Jairi (Mark. 5, 37), sodann bei der Verklärung (17, 1 ff.) zu schauen. Hier nun werden sie noch eines höheren Vorzugs zu teil, sie dürfen Zeugen seines tiefsten Ringens sein. — ἡρεῶτο: diese Betrübniß, von welcher an diesem Punkt nur Matth. und Mark. berichten (Luk. an einem spätern, s. 22, 43 f.), trat, wie eben das ἡρεῶτο beweist, plötzlich auf, in scharfem Unterschied von seiner bisherigen Art sich zu benehmen. Der Grund aber, warum solche Betrübniß, ja solcher Schauer Jesum durchdringt, ist nach v. 39. 42, vollends Luk. 22, 41, die Vorahnung und Vorempfindung des Todes und seines Schreckens. Es tritt hier die ἀσθένεια 2 Kor. 13, 4; Hebr. 5, 7, welche J. in den Tagen seines Fleisches an sich hatte, in konzentriertester Weise hervor. Aber ohne kenotische Christologie ist diese echt menschliche Schwachheit nicht zu verstehen. Die Beiziehung des Charakters des Leidens Christi als stellvertretenden (so unter den neueren Erklärern Keil, Zahn u. a.) ist dann vollkommen berechtigt und notwendig, wenn man diesen Kampf Jesu eben so, wie alles Leben und Thun des Herrn unter den Gesichtspunkt des „für uns“ stellt (vgl. zu 8, 17), aber nicht in der Meinung, als ob hier gerade in spezifischer, dieser Scene eigentümlicher Weise ein fremdes — und nur ein fremdes Leiden es wäre, das hier auf Jesum gelegt wird, sei's daß man an Gottes Strafgericht, sei's an Kampf mit dem Satan, sei's an Höllequalen u. s. w. denkt. — B. 38. J. scheut sich nicht, seine Schwachheit zu gestehen. Welcher Gegensatz zu allem gemachten Heroismus! ἡ ψυχὴ μου, nicht „mein Geist“. ὥς θάνατον, d. h. so daß ich den Tod nahe glaube und spüre. — μείνατε u. s. w. Auch von den drei löst er sich nun, denn ins Allerheiligste zu schauen sind auch sie noch unfähig. Andererseits indem er beifügt „wachtet mit mir“ wünscht er doch (was Keil mit Unrecht leugnet) ihren Beistand, daß sie in gemeinsamer Geistesarbeit der andringenden Macht der Finsternis, dem πειρασμός, der für J. selbst hauptsächlich in der Gefahr der Weigerung, den Kelch zu trinken, lag, Widerstand thun. Immerhin sagt auch hier nicht, wie nir-

gends, J. direkt: betet mit mir; ihr Beten, das ja selbstverständlich zum *ρηγορεῖν* gehörte, steht nicht auf einer Stufe mit dem seinigen, Bengel: non aequales discipulis orandi partes cum ipso erant; unus est filius, unus mediator. — B. 39. *ἐπὶ πρόσωπον* (Mark. *ἐπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς*) stärker als Luk. 22, 41: *θεῖς τὰ γόνατα*; Zeichen der völligen, allertiefsten Gebeugtheit, der es innerlich unmöglich ist, nur auch mit einem Teil des Körpers noch aufrecht zu bleiben, was ein Zeichen getrosten, selbstbewußten, freien Mutes wäre. Von sonstigen Geberden Jesu beim Beten ist nur noch angeführt das Aufsehen gen Himmel, Mt. 14, 19; Joh. 11, 41; 17, 1, zugleich mit Seufzen, Mark. 7, 34; bei den Aposteln ist Knien öfter erwähnt, z. B. act. 20, 36; Phil. 2, 10; Stehen Mark. 11, 25 (anders ist Luk. 18, 11). — *πάτερ μου*: *μου*, was bei Mark. u. Luk. fehlt, ist hier nach ABCD u. s. w., Vulg., Syr. sicher zu lesen; die Anrede ist hier wie v. 42 hauptsächlich Ausdruck der kindlichen Unterwerfung unter die Autorität des Vaters, und des Vertrauens, daß, was diese verfügt, das richtige ist. — *εἰ δυνατόν ἐστι*, J. weiß nicht, ob das Erbetene möglich ist oder nicht; „möglich“ aber bezieht sich auf das etwaige Vorhandensein eines Wegs und Mittels, den Zweck der Sendung Christi, das Heil, zu verwirklichen ohne Tod Christi. Wenn dies, dann bittet er: *παρελθάτω* u. s. w.: diese Bitte ist vollkommen ernst gemeint; J. wünscht hier wirklich des Todesgangs enthoben zu sein. Vergleicht man nun hiemit das, daß er doch in allen Leidensverkündigungen angekündigt, daß er leiden und sterben müsse, so sieht man wieder, wie echt menschlich das psychologische Leben, die Gemütsbewegung J. ist, die wirklich Schwankungen, wie die anderer Menschen, unterworfen war. Davon daß J. hier gar nicht um Überhebung vom Leiden, sondern nur um Beistand in der Leidensnot bitte (Reil), kann nach den Worten des Gebets gar keine Rede sein. — *ποτήριον* cf. zu 20, 22. — *πλὴν οὐχ* u. s. w.: Unterschied zwischen dem menschlich individuellen Willen Jesu und dem Willen Gottes. Als Gegensatz freilich ist dieser Unterschied nur hypothetisch gedacht und wird als solcher auch sofort von J. aufgehoben. Aber schon das, daß J. nur auch ex hypothesis ein anders wollen von seiner Seite, als das göttliche, sehen kann, beweist, daß von einem absoluten, von Anfang an für ihn feststehenden non potuit (peccare) keine Rede sein kann. Ethisch, nicht physisch kommt die Sündlosigkeit J. zu stand, cf. Hebr. 5, 8. — B. 40. *καθεύδοντας* nach Luk. 22, 45 vor *λύπη*; psychologisch sehr wahr, es ist das völlige die Flügel hängen lassen der Trostlosigkeit, was zur ganzen Apathie führt, auch körperlich eine bleierne Mattigkeit produziert. — *Πέτρος* als dem Wortführer, der zudem v. 33. 35 so selbstbewußt sich geäußert hatte. — *οὕτως* so wenig, wie jetzt sich herausstellt. — B. 41. *ρηγορεῖτε* wörtlich, nicht bildlich (24, 42) zu verstehen, aber selbstverständlich so, daß das bloße äußerliche Wachen als solches nicht genügt, sondern mit diesem die geistige Selbstzusammennahme u. s. w. (i. z. a. D.) verbunden ist und je nach den Verhältnissen durchaus auf diese der Nachdruck fällt. — *εἰσελθῆτε εἰς πειρασμόν* cf. 6, 13 und die Erkl. d. St. Die Versuchung ist im Zusammenhang die Gefahr des Glaubensverlustes und Abfalls von Jesu, vgl. v. 31 ff. Gerade in dieser Beziehung hatten die Jünger, besonders Petrus, gezeigt, daß *πνεῦμα πρόθυμον* sei. Der bei Luk. fehlende Satz

τὸ μὲν πνεῦμα u. s. w., in welchem, wie immer bei μὲν und δὲ, der Nachdruck auf der zweiten Hälfte liegt, begründet die Notwendigkeit der vorangegangenen Mahnung und Hinweisung auf die Gefahr des εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. Der Gegensatz von σὰρξ und πνεῦμα aber kann hier nicht (wie etwa Gal. 5, 17) der des innern Lebens des Menschen qua wiedergeborenen, vom h. Geist beseelten und des empirischen Wesens des unwiedergeborenen (Keil) sein; denn die Jünger waren noch gar nicht wiedergeboren. Sondern es ist etwa dasselbe, was wir als „den guten Willen“ und „die schwache Natur“ einander gegenüberstellen, genauer: πνεῦμα ist der Geist, wie ihn jeder Mensch als nach Gottes Bild geschaffen in sich hat und wie er es beim frommen und sittlich ernstesten Menschen zu jenem θέλειν Röm. 7 bringt, also das Ich als innerlich Gott sich öffnend und gewillt, ihm zu dienen. σὰρξ dagegen ist die sinnliche Natur, wie sie aber nicht bloß Sinnlichkeit im Sinn von Materialität ist, sondern die ganze empirische Menschennatur als von der Sinnlichkeit beherrscht, das Erscheinungsleben des Menschen oder der empirische Mensch, wie er nach Röm. 7 dem νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου unterliegt und jenes θέλειν nicht zum κατεργάζεσθαι kommen läßt. Darin eben liegt die Schwäche der σὰρξ, die Unkräftigkeit zur Befolgung der durch das πνεῦμα gegebenen Directive. — B. 42. Bei Luk. fehlt eine Parallele zu v. 42—46, nur das ἀναστάντες 22, 46 erinnert an unsern v. 46. Bei Mark. fehlt wenigstens ebenfalls der Wortlaut des zweiten Gebets. — πᾶτερ μου u. s. w. Die Worte Jesu drücken noch mehr als v. 39 die ὑπακοή ἕως θανάτου aus, Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8. Ja, da er hier nicht mehr direkt um Vorübergehen des Kelches bittet, so darf man sagen, es trete hier bereits eine infolge des Gebets von ihm erreichte höhere Stufe in der Überwindung der ἀσθένεια auf. — B. 44. ἀφείς darauf verzichtend, durch sie in seinem Ringen unterstützt zu werden. — B. 45. καθεύδετε τὸ λοιπὸν κ. ἀναπαύεσθε nach den einen (Calv. u. a., Mey.) ironischer Imperativ „schlafet eben so fort, besseres wißt ihr ja doch nicht zu thun“. Allein Ironie paßt weder zur Situation, noch zu den Worten; nach andern permissiver Imperativ (August., Hengst., Keil u. a.) „schlafet denn, ich hindere euch nicht und brauche euer Wachen nicht“, womit Keil zugleich sonderbarerweise eine Aufforderung zur Selbstprüfung ausgesprochen sein läßt. Diese ganze Fassung aber ist matt und macht das Wort fast bedeutungslos. Möggen's Fassung als eigentlicher Imperativ, wo aber das τὸ λοιπὸν so betont wird, daß auf den Gegensatz „das Schlafen überlässt der Zukunft, jetzt aber raffet euch auf“ der Nachdruck fällt, ist, wenn nicht ebenfalls Ironie angenommen wird, im Text nicht begründet, da ἐγείρετε ἄγωμεν zu weit entfernt ist. Am besten mit Luther u. a., auch Weiß: vorwerfende und wehmütige Frage: schlafet ihr denn vollends (bis zuletzt, also immerfort, oder: bis es zu spät zum Aufwachen ist) und ruht? Das ist euere Beteiligung an meinem Kampf? — ὥρα katechisch = Entscheidungsstunde, cf. Joh. 7, 30; 12, 2. 3; 13, 1; 17, 1. — παραδίδοται sc. von Judas s. v. 46 cf. 15. 16. 21. 23 ff.; 10, 4 u. s. w. — ἁμαρτωλῶν der jüdischen und heidnischen Feinde, die hier mit Nachdruck so bezeichnet sind als Vertreter der gegen den Menschensohn (s. z. 8, 20) streitenden gottfeindlichen Welt. — B. 46. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, ἰδοὺ

u. f. w. In dieser Aufeinanderfolge tritt eine Art Aufregung oder vielmehr die Energie der Entschlossenheit hervor, die nun mit aller Schwachheit, allem Zagen u. f. w. fertig ist und rasch der Entscheidung entgegengeht. — ἰδοὺ u. f. w. deistisch, weist auf den eben sichtbar werdenden Judas hin.

Meditation zu 26, 30—46.

Wenn irgendwo, so gilt hier: zeuch deine Schuhe aus u. f. w., und abermals: tua res agitur. Wir sehen hier den Menschensohn, den Hohepriester des N. B. sich im Heiligtum zubereiten zu dem Opfer, vor dessen Schrecken auch seine Natur zurückbebt und zu dem er doch im Gehorsam gegen seinen Vater, in Erbarmen mit uns sich demütig ergibt. Wie menschlich nahe und doch wie erhaben über uns steht er da! Es sind drei Bilder, welche der Text uns vorführt: 1) Jesus und seine Jünger, 2) Jesu Todesangst, 3) Jesu Gebet zum Vater. ad 1: a) die Jünger, besonders Petrus, wie so sehr verschieden von Jesu! Bei ihnen zuerst lauter Selbstzuversicht, nachher lauter Schwachheit. Da galt und heute noch gilt's bei allen ähnlich stehenden: der Geist ist willig u. f. w., und 1 Kor. 10, 12. b) Ihnen gegenüber zeigt sich Jesu Liebe in seiner Sorge um sie, er warnt, weckt, stärkt. Ja, er selbst will durch ihr Mitwachen gestärkt sein. An ihm — das müssen auch wir aus Erfahrung bekennen — fehlt's nicht, wenn die Seinen straucheln und fallen. — ad 2: a) echt menschliche Todesfurcht Jesu; für ihn, den sündlosen, ist der Tod noch mehr als für uns etwas widernatürliches. Wie ganz anders sein Zagen, als die menschlich heroische Todesverachtung, etwa wie 1 Sam. 15, 32. Machen wir uns ja von dem Herrn kein falsches, unnatürliches Bild; gerade dieses echt Menschliche zieht uns besonders an und lehrt ihn lieben; aber b) es lehrt uns auch, uns selbst in unserer Schwachheit recht erkennen; auch wir sollen uns nicht in unnatürliche Höhen hinauffchwindeln, sondern gestehen, was und wie wir sind. Aber noch mehr: Mensch mit menschlicher Schwachheit ist J. geworden uns zu lieb, es ist ein Stück unserer Schwachheit und Krankheit (Jes. 53), die er auf sich nahm, was hier an Ihm, unserem Hohepriester und Opfer, hervortritt. — ad 3: a) die tiefe Demut J., sein aufs Antlitz fallen u. f. w., sein ernst gemeinter, echt menschlicher Wunsch, womöglich des Leidens überhoben zu sein. Aber andererseits welche absolute Unterwerfung unter Gott, welcher Gehorsam, welches Opfer alles eigenen Willens! b) Das alles nicht bloß ein unvergleichliches Vorbild des Betens — vgl. auch 2 Kor. 12, 8 —, sondern vor allem: das alles zeigt uns den Hohepriester, der Geschrei und Thränen für uns darbringt (Hebr. 5, 7). Das „ist es möglich“ deutet auf den eigentlichen Zielpunkt seines Betens, die Erlösung und den hiezu führenden Weg. Wie sauer ist ihm dieser geworden, wie können wir ihm genug danken! Er hat gesiegt, die Anfechtung überwunden, und nach der Scene in Gethsemane steht er — cf. zu v. 46, noch mehr Joh. 18, 6 — gewaltig da. Gottlob, daß sein Sieg unser Sieg ist!

26, 47—68.

Inhaltsübersicht: Judas Verrätersfuß (v. 47—50), Jesu Wort gegenüber dem das Schwert brauchenden Jünger (v. 51—54) und gegenüber den Gefangen-

nehmen (v. 55. 56). Vorführung vor Kaiphas (v. 57. 58). Die zuerst vorgebrachten Zeugnisse führen zu keinem Resultat (v. 59—62). Auf den Eidesvorhalt des Hohepriesters bekennet sich Jesus als Gottesohn (v. 63. 64), wird als Gotteslästerer zum Tod verurteilt, verspottet und mißhandelt (v. 65—68).

Vgl. Mark. 14, 43 ff.; Luk. 22, 47 ff.; Joh. 18, 2 ff. Die Unterschiede, namentlich zwischen Syn. u. Joh. sind nicht unbedeutend, vgl. im folg.

B. 47. εἰς τ. δώδεκα vgl. zu v. 14. — ὄχλος πολὺς: Joh. unterscheidet genauer einerseits die *σπεῖρα*, d. h. die (einen Teil der) römische Kohorte, welche während des Festes in der Burg Antonia stationiert war und welche das Sanhedrin requiriert hatte, um nicht bloß gegen etwaigen Widerstand besser gerüstet zu sein, sondern auch das Ganze als im Interesse der Niederschlagung eines Aufstands gelegen erscheinen zu lassen, andernteils *ὑπηρέται ἐκ τῶν Φαρισαίων καὶ ἀρχιερέων*, d. h. die levitische Tempelwache (cf. act. 4, 1) und sonstige Bedienstete des Tempels und des Synedriums. Nach Luk. 22, 52 befanden sich unter dem ὄχλος auch etliche Mitglieder des hohen Rats. Der Unterschied von *μαχαιρῶν* und *ξύλων* (fustes, Knüttel) braucht nicht (Zahn) so gepreßt zu werden, daß jenes auf die römischen Soldaten, dieses auf die jüdischen Bediensteten hinweist; viel eher wird der Unterschied der der bewaffneten Mannschaft überhaupt und der von Leuten sein, die sich eben im Tumult anschlossen und mit dem nächsten besten zum Dreinschlagen sich versehen hatten. — B. 48. Ἔδωκε als Plusquamperfekt zu übersetzen. — ὃν ἐὰν u. s. w. Des Judas bisheriges intimes Verhältnis zu J. gibt ihm das Recht zu solcher Begrüßung, und dieses Zeichen der Liebe ist das der Überlieferung an den Feind! Daß übrigens hier vorausgesetzt ist, die Feinde haben J. nicht gekannt, ist nicht auffallend, teils weil in diesen Kreisen, die ohnedies stets neu sich rekrutierten, jedenfalls die Mehrzahl der Unterbediensteten bisher regis ad exemplar, d. h. nach ihren Herren sich richteten und es schwerlich der Mühe wert gehalten hatten, J. nachzulaufen und ihn kennen zu lernen, teils weil es Nacht war und die sichere, schnelle Ergreifung der richtigen Person notwendig war. — B. 49. εὐθὺς εὖως näml. nach v. 47, sobald die beiderseitigen Scharen einander nahegekommen waren. — κατε-
γίλησε cf. Luk. 7, 38. 45. Die ursprüngliche Bedeutung „abküssen“, d. h. angelegentlich und wiederholt küssen, braucht nicht in die des Küßens überhaupt abgeschwächt zu werden. — B. 50. Der erste Teil des B. bei Matth. anders als bei Mark. und Luk., vollends Joh. ἐταῖρε cf. 20, 13; 22, 12. Die passendste Anrede an Jemand, mit welchem man seither in näherer Bekanntschaft gestanden, den man aber nicht als *gílos* anerkennen kann. Es liegt also darin ebenso eine gewisse Entfremdung, als die wehmütige Andeutung des Gegensatzes von Einst und Jetzt. — ἐγὼ ὁ πάρει (nur Matth.), nach den einen relativisch mit Ergänzung des Hauptsatzes: „wozu du da bist“, scil.: das thue, statt solch heuchlerischer Liebesbezeugung (Weiß), besser Bengel: „Das ist's, wozu du da bist?“ Nach den andern (auch Rössgen) am besten gemäß Win. § 24, 4 Rel. statt Interrog.: wozu bist du da? schmerzlich verwunderte Frage, die zugleich die Schändlichkeit seines Kommens und Thuns dem Judas ins Gewissen rufen soll; also faktisch dasselbe, wie wenn es hieße: bist du dazu, zu solch schnödem Thun gekommen? — B. 51. εἰς nach Joh. Petrus. Diejenige Tradition, der sämtliche Syn. folgen, wollte durch

Verschweigen des Namens ohne Zweifel den P. im Bewußtsein der Gemeinde schönen. — τὸν δοῦλον, Artikel wohl = den, um welchen es für P. sich handelte, den bei der Gefangennehmung hauptsächlich bethätigten oder dem P. zunächst stehenden, oder auch: den bekannten; der Name desselben, Malchus, nur bei Joh. — B. 52. Diese Worte zu P. nur bei Matth., etwas anders Joh., dagegen bei Luk. die Heilung des Knechts. — πάντες γάρ u. s. w. cf. apoc. 13, 10. Die Mahnung an P. ἀπόστρεψον u. s. w. wird gestützt und motiviert durch einen warnenden allgemeinen Satz, welcher auf die thatsächliche, kraft göttlicher Ordnung stets sicher eintretende (Fut. der sicheren Erwartung) Vergeltung von Blut mit Blut hinweist. Daß faktisch J. hiemit eine Weissagung auf Petri Ende (wobei übrigens μάχαρα nicht genau genommen werden darf, da P. der gewöhnlichen Angabe nach gekreuzigt wurde) ausspricht, hat mit der Exegese der Stelle nichts zu thun. Noch weniger aber geht dieselbe als Warnung auf die Feinde, denen für ihr Vorgehen mit dem Schwert das Verderben geweißagt wäre (Hengst., Keil, auch Nösgen). Endlich unsere Stelle als Rechtfertigung der obrigkeitlichen Todesstrafe (Nösgen) zu verwenden, ist höchstens ganz indirekt erlaubt; es ist in ihr, ähnlich wie Gen. 9, 6, nicht von dem die Rede, was die Rechtsordnung eines Staates thun soll, sondern von dem, was faktisch, möglicherweise aber durch bloße menschliche, vielleicht gottlose Rache, eintreffen wird und was freilich für den Mörder gerechte Strafe ist. — B. 53. ἡ bringt (cf. 12, 5; 16, 26) einen neuen Gesichtspunkt für die Aufforderung ἀπόστρεψον: falls die in πάντες γάρ u. s. w. ausgesprochene Warnung keinen Eindruck macht, so soll es der Gedanke thun, daß J., wenn er wollte, ganz andere Verteidiger zu seiner Verfügung hätte; daran aber, daß er auf sie verzichtet, kann P. sehen, teils wie unnötig, teils wie dem Sinn Jesu und den Absichten Gottes zuwiderlaufend sein Einschreiten wäre. — ἄρτι in diesem Augenblick, so daß also sofort geholfen wäre. — δώδεκα singulis discipulis opponitur legio, Bengel. — B. 54. πῶς οὖν durch eigenmächtige Verteidigung würde die in den γραφαί, d. h. überhaupt in den alttest. Weissagungen (vgl. zu v. 24) vom Schicksal des Messias enthaltenen Ankündigungen, daß er leiden und sterben, also auch seinerseits sich dem Todeslos unterwerfen müsse, gleichsam an der Erfüllung gehindert, cf. auch 16, 23. — πληρωθῶσι der Konj. nicht (wie Winer § 41, 4 sagt) deliberativus, sondern eigentlich imperativisch, s. Krüg. 54, 2, 4: wie sollen (wollst du) erfüllt werden? — ὅτι „daß“; zu γραφαί ist ein Gedanke wie λέγονσαι zu ergänzen. — B. 55. ὄχλοις s. z. v. 47; bei Luk. 22, 52 ist die Adresse dieser Worte genauer angegeben. — Was J. mit den hier an die ὄχλοι gerichteten Worten will, dies zu bestimmen hängt wesentlich von der Frage ab, ob die Worte v. 56a „dies alles geschah, daß die Schrift erfüllt würde“ noch als Worte Jesu (so noch Keil, Nösgen) oder als Worte des Evangelisten gefaßt werden; letzteres z. B. Bengel und die meisten Neueren. Für das erstere spricht zwar die Par. des Mark., indirekt auch die des Luk.; aber die Wendung τοῦτο δὲ ὅλον u. s. w. cf. 1, 22, namentlich das ὅλον paßt offenbar besser in den Mund des Ev., als J. Spricht nun 56a der Evangelist, so können unsere Worte in v. 55 nicht besagen: „ihr könntet daran, daß ihr selbst seither, wo ich so leicht zu fassen war, mich nicht

ergreifen konntet u. s. w., selbst merken, daß nur Gottes Rat, die Notwendigkeit der Schrifterfüllung alles bestimmt“; sondern die Worte sind ein Gewissensvorwurf: bin ich denn ein Mörder, daß ihr so zu mir kommt? Habe ich nicht seither offen mich euch präsentiert? warum habt ihr mich da nicht gefaßt? Offenbar weil ihr keinen Rechtsgrund hattet. Unrecht also und brutale Gewalt, ein „Machtwerk“ (Rössgen) ist euer jetziges Verfahren. — B. 56 vgl. zu v. 55 und, betreffend die *γραφαι*, zu v. 54. — *πάντες*, wie Jesus v. 31 geweisagt.

B. 57—68 vgl. Mark. 14, 53—65. Gegenüber diesen beiden wesentlich zusammenstimmen den Berichten zeigt nicht bloß Joh. 18, 12 ff., sondern auch Luk. 22, 54 ff. manche Verschiedenheit; s. d. folg. Mit Johannes läßt sich in der Beziehung, daß bei ihm Jesus zuerst zu Hannas geführt wird, unschwer die synoptische Darstellung vereinigen; dagegen scheint, wenn man Joh. 18, 15—18 mit v. 24 vergleicht, Joh. die erste Verleugnung des Petrus im Hof des Hannas vor sich gehen zu lassen, außer man dürfte v. 24 *ἀπέστειλε* plusquamperfektiv fassen und so schon v. 15 ff. auf den Hof des Kaiphas beziehen, wofür manches spräche. Ganz aufgehellt ist die Sache nicht, und ein Irrtum auf der einen oder andern Seite, hier dann jedenfalls auf der der Syn., ist nicht unmöglich, obgleich uns Beyrschlag I S. 393 ff. denselben übertrieben darzustellen scheint. — B. 57. *Καί ἄρα* s. z. v. 3. — *συνήχθησαν*: nicht erst infolge von Jesu Verhaftung (Rössgen), sondern in Voraussicht des Einbringens Jesu gemäß v. 47, waren sie versammelt worden (Plusquamperf.) — B. 58. *Ἦέρος*, der seine Zusage v. 33 ff. wahr machen will. — *ἀνλῆς*, Palast (wie v. 3). Zu diesem gehört auch der Hof; nach v. 69 kam P. bis in den innern Hof. — *ἰδεῖν τὸ τέλος* (nur bei Matth.), Luther trefflich „zu sehen, wo es hinauswollte“. Interesse am Schicksal seines Herrn, doch auch bereits stark gesunkene eigene Aufopferungswilligkeit — cf. *μακρόθεν*, auch das bloße „sehen, wo es hinauswolle“ — kennzeichnen das Verhalten des P. — B. 59. Zu v. 59—61 hat Luk. u. Joh. keine Parallele; ebenso Joh. nicht zu v. 62—68. *ψευδομαρτύρων*, sie suchen nach Deut. 17, 6; 19, 15 Zeugen, wobei ihnen gleichgültig ist, ob diese Wahrheit oder Unwahrheit reden, wenn ihre Aussage nur zum Ziel führt. Aber direkt als falsche Zeugen sind sie hier natürlich eben vom Standpunkt des Erzählers aus bezeichnet. — B. 60. *οὐχ ἑῶρον* sc. solche Zeugen, deren Aussage zum *θανατοῦν* helfen konnte. — B. 61. *οὗτος ἐφη* Joh. 2, 19. Man beachte, daß hier die Synoptiker (Matth. u. Mark.) auf ein nur bei Joh. berichtetes Faktum, resp. Wort Jesu hinweisen. Das in demselben enthaltene todeswürdige Vergehen fand man nicht sowohl in der Annahme, womit P. sich solche Macht (*δύναμις*) zugeschrieben, sondern, jedenfalls hauptsächlich (cf. act. 6, 13 f.), in dem revolutionären Neuerungsgefühle, das zu Umstürzung wie des Heiligtums, so des ganzen alttestamentl. Kultus und damit der Gesetzesordnung überhaupt führen mußte. Die Fälschung aber, welche diese Zeugen begehen, liegt in „ich kann zerstören“ (Mark. *καταλύσω*), während es Joh. 1. c. heißt: *λύσατε* u. s. w. — B. 62. *ἀποκρίνη τί*, Bengel u. a. künstlich: antwortest du nichts? was d. h. wie schwer verflagen sie dich! Vulg., Luther, Weiß, Rössgen u. a.: *Τί* statt *ὅτι* „antwortest du nichts auf das, was —“; dies ist sprachlich unmöglich; wo *τί* statt *ὅτι* steht,

handelt es sich immer um indirekte Fragefälle, nicht, wie dann hier, um einen Relativsatz. Einzig möglich: indirekte Frage $\tau\acute{\iota}$ = $\tau\acute{\iota}$ τοῦτο, cf. Krüg. 57, 3, 6 „antworteſt du nicht (sagend), was das sei, das u. s. w. — d. h. ob und inwiefern die Anklage begründet, resp. unbegründet sei? — B. 63. Die Hoheit und Würde des Heiligen würde nur auch durch Antworten auf solche, durch Gemeinheit diktierte Anschuldigungen verlegt, daher schweigt er. — ἐξορκίζω u. s. w. Über den gerichtlichen Eid bei den Juden, welcher stets die Form der Abjuration hatte, vgl. Ohler, A. T. Theol.² S. 340 u. 384; Niehm, S. 345 f. Der Eidabnehmende beschwor den Eidleistenden, d. h. er forderte ihn bei dem lebendigen (also jede Verletzung seiner Ehre schwer ahnenden, vgl. Hebr. 10, 31) Gott auf, dies und das zu betheuern, und dieser antwortete mit einem Amen oder (vgl. zu v. 25) „du haſt's geſagt“, d. h. ich erkenne das an, was —, es iſt ſo, wie du geſagt haſt. Solche Beſchwörung nun kommt im Geſetz vor theils als Reinigungseid (Ex. 22, 6 ff. — auch Num. 5, 19 iſt eine Art Reinigungseid), theils als Zeugeneid, Lev. 5, 1. Da der letztere Fall hier nicht in Betracht kommt, ſo kann der hier von Jeſu verlangte Eid bloß als Reinigungseid angeſehen werden, den freilich das Geſetz nur für ganz anders geartete Fälle (Unterſchlagung u. Ä.) vorgeſehen hatte. Aber das Verfahren des Hohepriesters als Richters iſt hauptſächlich dadurch ganz inſorrekt, daß nicht eine beſtimmte Schuld, d. h. ein thatſächliches Vergehen, das der Angeklagte begangen haben ſoll, ihm vorgelegt und er vor Gott aufgefordert wird, zu ſagen, ob er das gethan oder nicht; ſondern durch Eidzuſchiebung wird er genötigt, eine Ausſage über ſich ſelbſt, ſeine Perſon und die Würde, die er für ſich beansprucht, zu machen, eine Ausſage, die an und für ſich, ohne alle weitere Unterſuchung ihrer Berechtigung oder Nichtberechtigung, was eben erſt durch Thatſachen zu ergründen wäre, vor dieſem Richterkollegium genügt, ihn zu verdammen; und es wird ihm für dieſe Ausſage eine Form in den Mund gelegt, von welcher der Richter weiß, daß er ſie gar nicht verneinen kann. Jeſus ſeinerſeits nimmt den zugeſchobenen Eid an, weil er die Gelegenheit begrüßt, ein feierliches Bekenntnis von ſeiner Gottesjohnſchaft abzulegen und weil er doch auch in dem unwürdigen Vertreter die höchſte richterliche Autorität ſeines Volkes ehren will. — ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ: Mark. 14, 61 ohne Eid: ὁ Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; Luk. hat ohne Eid und als Frage der ἀρχιερεῖς zuerſt (66) ὁ Χριστός, dann (70) ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ; Joh. hat das Ganze nicht. Fragt man nun aber, in welchem Sinn der Hohepriester die Worte ὁ Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, beſonders das letztere, gemeint hat, ob bloß in jüdiſch-meffianischem, was (nach der gewöhnlichen Darſtellung) beſagen ſoll, daß Gottesjohn völlig nur daſſelbe, wie Meſſias wäre (vgl. zu 16, 16 u. zu 8, 29), oder ob ſo, daß ein gotthafter Charakter dieſer Perſon, etwas wie metaphyſiſche Lebensgemeinschaft mit Gott u. dgl. ausgeſagt wäre, ſo kann dieſe Frage nur zuſammen mit v. 65 beantwortet werden, wo ſie zu der andern wird, inwiefern dann die Bejahung derſelben von Jeſu Seite als Gottesläſterung taxiert werden konnte; vgl. die andern Fälle, wo J. dieſer Vorwurf gemacht wird, Matth. 9, 3 (ſ. z. d. St.), Joh. 10, 33. 36, vgl. auch Joh. 5, 18. Nun muß vornweg feſtſtehen, daß der Hohepriester dieſe Ausdrücke, beſonders „Gottesjohn“, nicht ſo meinen kann, wie er etwa von

sich aus, kraft seiner theologischen Ansichten, eine Gottessohnschaft des Messias denken mochte, sondern so, wie er in Jesu Anspruch sich versetzend denkt, daß Jesus sie von sich verstehe; er muß einen Anspruch Jesu im Auge haben, der ihm Erhabenheit über alle andern Menschen und Israeliten in einer Weise, welche Gottes einzigartige Hoheit gefährden würde, vindizieren sollte. Sonst hat die Anklage auf — und Verdammnis wegen Gotteslästerung, die letztere so, wie sie hier, ohne alle Untersuchung der Berechtigung des Anspruchs, stattfindet, gar keinen Sinn. Traute der Hohepriester — man erlaube der Kürze halber diese Ausdrücke — Jesu nur ebjonitische Ansicht von seiner Messianität zu, sollte Jesus nur in dem sittlich-religiösen Sinn sich Sohn Gottes nennen, wie nach der rationalistischen modernen Theologie der theokratische König in 2 Sam. 7 u. Ps. 2 so heißt, so war von Gotteslästerung überhaupt keine Rede. Aber jene sein sollende jüdisch-messianische ebjonitische Vorstellung vom Gottessohn ist ja weder die alttestamentliche, noch auch war sie, obgleich wir nicht sicher wissen, wie weit zurück die höheren Vorstellungen bei jüdischen Gelehrten gehen ¹⁾, bei den Juden zur Zeit Jesu die einzige; auf Grund der alttestamentl. Aussprüche waren unter den Juden Anschauungen vorhanden, welche — obgleich besonders für das Verhältnis jenes eigentümlichen Mittelwesens zwischen Gott und Welt (Metatron, Adam Kadmon u. dgl.) zum Messias nichts weniger als zu klarem Bild durchgearbeitet — doch über die bloße, wenn auch einzigartige sittlich-religiöse Gemeinschaft des Messias als Menschen mit Gott hinaus- und in eine substantiell reale Anschauung von der Gottessohnschaft desselben hineinführen konnten. Mag die hier Jesum verhörende vornehme und gebildete Welt Israels zu solchen Vorstellungen gestanden sein, wie sie wollte, ohne alles Wissen davon, daß dem Messias auch übermenschliches Wesen zugeschrieben werde, kann sie nicht gewesen sein. Nimmt man nun vollends die johanneischen Parallelen (5, 18; 10, 33. 36) hinzu, welche merkwürdigerweise auch solche Exegeten zu v. 65 beiziehen, welche das *υἱὸς Θεοῦ* nur in jenem ebjonitischen Sinn deuten, so gründen diese streitlos die Anklage auf Gotteslästerung darauf, daß Jesus *ἄνθρωπος ὢν ποιεῖ ἑαυτὸν Θεόν*. Und in diesem einfachen Satz liegt auch die Lösung des Rätsels, warum denn, wenn doch höhere, gottartige Ansicht vom Messias für die damaligen Juden nichts unerhörtes war, der, der diesen Anspruch erhob, ohne alle Untersuchung seiner Bemeise verdammt werden konnte? Als *ἄνθρωπος ὢν* konnte er das, d. h. weil ein gottartiger Messias nach jüdischer Ansicht gar nicht in dieser Menschlichkeit dastehen würde. Kurz, wir sind überzeugt, daß der Hohepriester, mag er nun selbst für sich die Gottessohnschaft des Messias so oder anders verstanden haben, Jesu eine Anschauung von sich als Gottessohn insinuiert, die irgendwie eine der absoluten Einzigartigkeit Gottes Eintrag tuende Wesensbeschaffenheit und Stellung bei diesem Menschen in sich schloß. — B. 64. *σὺ εἶπας* vgl. zu v. 25 u. 63; Mark. 14, 62: *ἐγώ εἰμι*, Luk. 22, 70: *ὁ μὲν λέγει οὗτι ἐγώ εἰμι*. — *πλὴν*, daß ich Gottes Sohn bin, ist nicht bloß ein Anspruch, den ich mit Worten erhebe, sondern davon werdet ihr nunmehr durch augenschein-

¹⁾ Vgl. besonders das schon mehrmals angeführte Buch von Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu und meine Besprechung desselben in Luthards theol. Literaturblatt 1889, Nr. 11.

liche Erfahrung überführt werden. — ἀπ' ἄρτι „von jetzt an“, mit der Erhöhung, die unmittelbar auf den Tod, zu welchem sie eben J. zu verurteilen im Begriff sind, folgen wird; von da an ὁψέσθαι u. s. w.; mit Recht sagt Bengel: sermo complexus: a modo VIDEBITIS sedentem et VENIENTEM. Mit ὁψέσθαι ist a parte potiori oder von dem letzten End- und Höhepunkt aus, an welchem es wirklich um leibliches Sehen sich handelt, eine Wahrnehmung bezeichnet, die als eine geistige anfängt, lange Zeit hindurch bloß als geistige existiert, an einzelnen Punkten aber schon in der irdischen Entwicklung, z. B. bei der Zerstörung Jerusalems, auch äußerlich ein Überführtwerden von der δόξα Christi in der Art ist, daß es ein Vorspiel des bei der Parusie eintretenden Schauens ist. Wer die „ihr“ sind, die das eine und andere, das bloß geistige oder auch das äußere Schauen erleben, kommt nicht in Betracht, und J. reflektiert offenbar darüber nicht speziell ob die hier vor ihm sitzenden auch die Parusie erleben werden oder nicht. Sie kommen wesentlich als Repräsentanten derer in Betracht, denen als seinen Feinden er diese seine sichere Rechtfertigung, die Gewißheit seines Ausweises als Gottessohn ankündigt, cf. Joh. 19, 37. Der Sinn ist jedenfalls: meine Herrlichkeit als des zur Rechten Gottes Erhöhten wird von jetzt an mit unwiderstehlicher Überführungskraft sich euch bezeugen bis hinaus zu meiner Wiederkunft.¹⁾ Vgl. auch zu 16, 28 und Kap. 24 Vorbem. — τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Vgl. zu 8, 20; speziell zu dem Verhältnis des „Menschensohn“ zu dem „Gottessohn“ v. 63 vgl. 16, 13 u. 16. Gerade an unserer Stelle ist die Rückbeziehung auf Dan. 7 besonders deutlich. — κατάρμενον u. s. w. cf. 22, 44; Ps. 110, 1. ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως cf. Hebr. 1, 3; 8, 1; nicht geradezu Abstr. pro concr. „die Macht“ statt „der „Allmächtige“, wie כְּחֹמָה im Talmud (Weiß, Nösgen), sondern im Interesse der Verstärkung des Eindrucks von der Hoheit dessen, von welchem solches ausgesagt wird, wird statt der Persönlichkeit Gottes die Sache bezeichnet, welche gleichsam mit ihr da ist: „zur Rechten der Kraft“ heißt: an einem Platz, wo lauter Allmacht herrscht und sich kundgibt; wer da sitzt, der ist voll Majestät und daher zu fürchten. — B. 65. Das Zerreißen des Kleides, d. h. Einreißen eines etwa eine Hand langen Risses vorn an der Brust zum Zeichen der Trauer (z. B. Gen. 37, 34; 2 Sam. 1, 11) oder des Entsetzens über gehörte gottlose oder unheildrohende Worte (z. B. 2 Kön. 18, 37; act. 14, 14) sollte nach Ramphausen (bei Niehm S. 1685) bedeuten, daß die von Schmerz zerrissene Brust gleichsam bloßgelegt sein soll, nach Bengel: uti cui prae aestu animi nimis angustae essent vestes. — ἐβλάσφημήσας s. z. v. 63. Man beachte die äußerst charakteristische Ausdrucksweise des Hohepriesters, in welcher einesteils seine heilige Entrüstung — vgl. die kurzen, abgestoßenen Sätze — und der Schein des nun klar herausgestellten Rechtsgrundes für J. Schuldigerklärung hervortreten soll, wo aber doch andererseits das τί ἐν χρεῖαν u. s. w. zugleich andeutet, die Richter haben gesucht nach belastenden Zeugnissen und seien nun herzlich froh, ein Wort von Jesu vernommen zu haben, das sie rasch zum Ziele zu führen geeignet schien. — B. 66. Verurteilung zum Tod nach Lev. 24, 16.

¹⁾ Vgl. Beck, Offenbarung Joh., herausg. von Rindenmeyer, S. 23. Man vergleiche auch die doch wohl zu leichte Art, wie Beyschlag L. J. II S. 308 unsre Stelle behandelt.

— V. 67. J. steht nun, wie als Gotteslästerer, also grober Verbrecher, so auch als entlarvter Schwärmer und Schwindler da, der daher für die gemeinen Menschen Gegenstand der höhnischen, verachtungsvollen Behandlung mit Wort und That ist. Als Subjekte zu den Verba sind allgemein „Leute, die da waren“ (cf. Mark. u. Luk.) zu denken; ἐκολάγισαν schlugen ihn überhaupt mit der Faust, ἐράπισαν cf. 5, 39: gaben ihm Backenstrieche. — V. 68. Nimmt man Matth. ganz nur für sich so, wie die Worte lauten, so ist die Sache kaum anders zu deuten, als daß die Schlagenden J. auffordern, den Namen des zwar von ihm gesehenen, aber ihm nicht bekannten Schlägers zu sagen, vgl. Weiß; doch wäre statt τίς ἐστι u. j. w. eher τί τὸ ὄνομα τοῦ u. j. w. zu erwarten. Immerhin kann man auch annehmen, daß Matth. die Scene, die er so wie Mark. u. Luk. (Verhüllung des Angesichts u. j. w.) kannte, eben in Ungenauigkeit hier abgefüßt darstellt.

Meditation zu 26, 47—68.

Es ist ein doppelter Eindruck, welchen Jesus hier macht; man kann denselben etwa nach apoc. 5, 5. 6 bezeichnen: einerseits steht er da als das Lamm Gottes, unschuldig, still duldend, andererseits als der Löwe Gottes, hoheitsvoll, mächtig die Schlingen der Feinde durchbrechend und mitten im Unterliegen siegend durch sein gewaltiges Zeugnis von sich selbst. Jesus in der Hand seiner Feinde 1) der Dulder, 2) der mächtige Zeuge der Wahrheit. — ad 1, s. bes. v. 47—54. 67. 68. Wie Entsetzliches muß er sich gefallen lassen, den aufs tiefste wehthuenden Verrat, den Kuß des Judas, das fleischliche Dreinfahren des Petrus, die Gefangennahme als Verbrecher, das Auftreten falscher Zeugen mit Verdrehung seiner Worte, die Verurteilung als Gotteslästerer, endlich gemeinen Hohn und Mißhandlung. — Wie hätten wir uns in solcher Lage benommen? Er duldet still, erweist (Luk. 22, 51) auch dem Feind Liebe, gibt sich hinunter in Gottes Rat; „wie würde die Schrift erfüllt“ ist sein Lösungswort. Und dies sein Bild sollte uns nicht antreiben, Ihn aufs höchste zu verehren und seinem Sinn und Handeln nachzufolgen? — ad 2, s. besonders v. 55—68. Schon seine Worte bei der Gefangennahme gegenüber Judas, Petrus, den Feinden zeigen eine heilige Hoheit, Ruhe, Klarheit, einen Wahrheitsernst, wie er nur dem König der Wahrheit eigen sein kann und jedes empfänglichen Menschen Gewissen erfaßt. Vollends aber erkennen wir, wer Er ist, aus seinem eidlichen Bekenntnis gegenüber dem Hohepriester; dasselbe führt dazu, daß ihn die Feinde — von ihrem Standpunkt aus in gewissem Sinn nicht mit Unrecht — für einen Gotteslästerer erklären und als solchen verurteilen. Machen wir uns doch klar, was alles in diesem Bekenntnis Jesu liegt. Nicht bloß ein Einstehen für die Wahrheit bis zum Tod, das unsre höchste Bewunderung und den Entschluß, ihm nachzueifern, erweckt, sondern vor allem, da wir doch wahrlich Jesum nicht für einen Gotteslästerer oder Lügner oder Schwärmer halten, muß dieses Bekenntnis auch für uns Wahrheit sein, muß unser Bekenntnis von und zu Christo sein, Joh. 6, 68. 69. Angesichts dieses eidlichen Selbstzeugnisses Christi muß jeder, der ein biblischer Christ sein will, und muß die Kirche, wenn sie auf dem N. T. stehen will, alle Leugnung der Gottheit Christi verwerfen. Jesus der Menschen-

und Gotteslohn, das bleibe unser Bekenntnis bis zum Tod. In seiner Kraft können auch wir ihm bis zum Tod treu bleiben.

26, 69—27, 10.

Inhaltsübersicht: Petri dreimalige Verleugnung (26, 69—74) und Buße (v. 75). Jesus wird dem Pilatus übergeben (27, 1. 2). Judä Ende (v. 3—5), Kauf des Blutackers (v. 6—8), Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung (v. 9. 10).

Parallelen zu 26, 69—75 s. Mark. 14, 55 ff.; Luk. 22, 55 ff.; Joh. 18, 16 ff. Über die Unterschiede s. d. folg.

26, 69. ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ, der Palast ist ein großes viereckiges, einen großen (den innern) Hof umschließendes Gebäude. Von den Zimmern gehen Fenster — und zwar bei einem Palast große, bis zum Boden reichende Fenster gegen den Hof (vgl. Ramphausen bei Riehm S. 430); durch diese konnte Jesus in den Hof sehen und von da gesehen werden (cf. Luk. 22, 61). Während nun in einem der Parterrelokale das Verhör vor sich geht, befindet sich P. in dem innern Hof; von diesem geht er v. 71 in den *πωλὸν* d. h. den vom innern Hof nach außen führenden bedeckten Durchgang, eine Art Vorhalle. — *μία παιδίσκη* non magna erat tentatio, si interrogantem spectes, major si praesentes. Bengel. Wie Matth. haben Mark. u. Luk. hier unbestimmt eine *παιδίσκη*, Joh. *παιδίσκη ἡ θυρωρός*. Bei den folgenden Verleugnungen gehen die Darstellungen ziemlich auseinander. Matth. 71 ἄλλῃ, sc. *παιδίσκη*, Mark. 69 ἡ *παιδίσκη πάλιν*, Luk. 58 ἑτερος, Joh. 25 εἶπον οὖν αὐτῷ; sodann Matth. 73 οἱ ἐστῶτες, Mark. 70 οἱ παρεστῶτες, Luk. 59 ἄλλος τις, Joh. 26 εἰς ἐκ τῶν δούλων. Auch sonst kleine Unterschiede, z. B. v. 69 καὶ σὺ, bei Luk. dritte Person, u. a. — B. 70. Dem Petrus kommt es ganz überraschend, daß er erkannt ist. Er hat nach v. 58 nur sehen wollen, wo es hinaus wolle, hat gehofft, als ein bloßer unbeteiligter Zuschauer passieren zu können; nun muß er merken, daß sein Inognito durchbrochen und er als zu diesem in peinlicher Untersuchung begriffenen Jesus gehörig entlarvt ist. Obgleich nun damit noch gar keine unmittelbare Gefahr für ihn selbst vorhanden ist, so ist doch nun der Punkt, an dem er sich innerlich hielt, die Hoffnung, unentdeckt zu bleiben, umgestoßen; und weil er auf ein falsches Fundament sich gestellt hatte, so hat er nun hiemit allen Halt verloren, sein Geist ist verwirrt, sein Wille entnervt. Nun haben allerhand üble Regungen Raum, in ihm sich geltend zu machen, teils die falsche Scham, vor diesen Dienern als Genosse eines dem Verbrechertod entgegengehenden Mannes dazustehn, teils der Hochmut, der solchen Leuten gegenüber nicht einfach bekennen mag („was hat die Magd ein Recht, mich zu verhören?“), teils die Angst, es möchte ihm übel gehen. Das alles bringt ihn zu dem, ohne Zweifel hastig herausgestoßenen Wort: οὐκ οἶδα τί λέγεις, Luk. οὐκ οἶδα αὐτόν, Joh. οὐκ εἰμί. Nach Matth. u. Mark. hat P. zunächst eine Ausflucht gesucht, indem er — psychologisch ganz bezeichnend — ein bloßes Nichtverstehenhaben der Worte der Magd vorwendet und so Zeit gewinnen will, teils hauptsächlich um sich innerlich zu fassen und klar zu werden, wie er nun weiter sich stellen soll, teils wohl auch in der Hoffnung, die Gefahr vielleicht vorübergehen zu machen. Er möchte hoffen,

die Leute hören mit weiteren Fragen auf oder auch (cf. v. 71), er könne entflüpfen. — *ἐμπροσθεν πάντων* die schwere Sünde des Apostelprimas hat viele Zeugen! Gott vertuscht gerade bei seinen nächsten nichts. — B. 71. Bengel: fuga justo tardior novum habet periculum. — *πυλῶν* und *ἄλλη* s. z. 69. — *οὗτος*, Luk. u. Joh. *σὺ*. Bei Matth. u. Mark. wird die Sünde und Schande des P. noch auffallender, da er auf eine nicht an ihn selbst, sondern an die Umstehenden gerichtete Wort die schändliche Verleugnung aller Bekanntschaft mit Jesu begeht. — B. 72. Den Eid bei der zweiten Verleugnung hat nur Matth. Diese Steigerung der Sünde verrät zugleich das böse Gewissen dessen, welcher fühlt, daß man ihm ohne Eid nicht glaubt, und den Trotz der auf dem eingeschlagenen Weg beharren wollenden falschen Konsequenz. — *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον*, so nur Matth.; Luk. u. Joh.: *οὐκ εἶμι*, Mark. gibt gar kein Wort selbst an. Bei Matth. beachte man, wie nun im Unterschied von v. 70 das *οὐκ οἶδα* nicht mehr ein sächliches, sondern das persönliche Objekt hat. Er kann nun nicht mehr Ausflüchte suchen und thun, als ob er gar nicht wisse, um was es sich handle, er muß nun über seine Stellung zu diesem Mann sich äußern. Aber wie? so wenig, will er sagen, war ich mit diesem Jesus (v. 71), daß ich den Menschen gar nicht kenne, *ἀνθρ.* quasi ne nomen quidem Jesu sciat, Bengel, möglichst fremde Titulatur. So redet der Mann von 16, 16, Joh. 6, 69! — B. 73. *μετὰ μικρόν*, Luk.: etwa eine Stunde nachher. — *καὶ σὺ*, Luk. hat dritte Person. — *ἀληθῶς*, nach Joh. trat ein mit dem Malchus verwandter Soldat als Zeuge auf, so daß die Umstehenden in der That des P. vorige Aussage als unwahr konstatieren können. Bei den Synopt. stützt sich dieses *ἀληθῶς* u. s. w. auf *ἡ λαλιὰ* u. s. w. (Mark. u. Luk.: *Γαλιλαῖος εἶ*, resp. *ἐστι*): der galiläische Dialekt machte sich durch Nichtunterscheidung der verschiedenen Gutturale, Verwechslung von Sch u. T u. dgl. kenntlich. Bengel: si P. tacuisset, tutior fuisset. — B. 74. *ἤρξατο*, antea non eo usque processerat, nunc gubernaculum animae plane amisit, Bengel. Die Selbstverfluchung und den Eid haben nur Matth. u. Mark. Die Beteuerung der Wahrheit der Aussage, der sächliche Meineid wird nun zur persönlichen Selbstverfluchung, wohl in einer Form wie das bekannte „Gott thu mir dies und das“; der selbstherrliche Trotz (s. z. v. 72) wird nun zu fast diabolischem Sichselbstverderbenwollen. — *οὐκ οἶδα* u. s. w., Luk. *οὐκ οἶδα ὃ λέγεις*; Joh. gibt keinen näheren Inhalt der Rede an. — *εὐθὺς*, so daß die Erfüllung des Wortes Christi v. 34 sofort dem P. klar werden mußte, Bengel: magna circumstantia. Nur Luk. fügt den Blick Jesu hinzu (vgl. zu v. 69). — B. 75. Hierzu fehlt die Par. bei Joh., der dafür in Kap. 21 eine Art Erfaß bietet. — *ἐμνήσθη*: einerseits wird Bengel recht haben: tum demum; infidelitas, timor, tristitia ligat etiam naturales facultates, andererseits sieht man daran, daß P. doch sofort sich des Wortes Christi erinnert, dies, daß seine Sünde doch nur Resultat zeitweiliger Verfinsterung, nicht eines totalen Abfalls war. Endlich beachte, wie eben nur J. Wort die Handhabe der Rettung ist, vgl. zu v. 31 u. 34; Bengel zu *εἰρηκός*: grande participium. — *ἐξελθὼν* aus dem *πυλῶν* vor das Haus hinaus. Die Scham treibt ihn fort vom Schauplatz und von den Zeugen seiner Sünde. — *πικρῶς*, im

Bewußtsein der Schändlichkeit der Untreue gegen den geliebten Herrn, und in der Scham des Andenkens an seine frühere Selbstzuversicht.

Kapitel 27.

Zu v. 1 u. 2 vgl. Matf. 15, 1; Luk. 23, 1; Joh. 18, 28.

B. 1. Die Beratschlagung des Synedriums bezieht sich gemäß 26, 66 auf die Art und Weise, wie das Todesurteil zum Vollzug kommen könnte. Dazu gehörte besonders die Überlieferung an Pilatus und die geeignete Darstellung der Sache vor ihm, wodurch er zu sofortiger Anordnung der Hinrichtung bewogen würde. Das *jus gladii* hatte das Synedrium verloren, seit Judäa römische Provinz war, Joh. 18, 31. Auch in der Überlieferung an den heidnischen Regenten muß eine Weissagung Jesu in Erfüllung gehen, 20, 19. — B. 2. *δῆσσαντες* nach Joh. 18, 12 wurde J. gleich bei der ersten Gefangennahme gebunden, was zu M. 26, 50 wohl paßt. Nach unsrer Stelle ist anzunehmen, daß ihm während des Verhörs vor dem Hohenpriester die Fesseln abgenommen worden waren und nun neu angelegt werden. Subjekt zu den Verba unsres Verfes sind die Sanhedristen, natürlich durch ihre Diener. Aber nach dem folg. (12 ff.) gehen die Sanhedristen selbst und zwar in möglichster Vollzähligkeit (Luk. 23, 1, vgl. nachher zu v. 3) mit zu Pilatus. — *Πεῖλάτωρ* Pontius Pilatus, der fünfte der seit dem Jahr 6 Judäa regierenden Procuratoren, ein harter, grausamer, aber auch bestechlicher Mann, ohne Sinn für höhere Wahrheit, trat im Jahr 26 das Amt an und wurde 36 wegen Grausamkeit gegen die Samariter abgesetzt.

B. 3—9. Die Erzählung vom Ende des Judas nur bei Matth.; mit act. 1, 18 f. läßt sich dieselbe zwar zusammenbringen (vgl. Zöckler zu act. 1. c.: bei Matth. ein früheres, in act. ein späteres Stadium derselben Sache), doch nicht ohne Zwang. Das dortige *πρῶτης γενόμενος* u. s. w. kann man auf einen Sturz infolge des Bruchs sei's des Stricks, sei's des Baumastes u. dgl. beziehen, sodann das *ἐκτίσαστο χωρίον ἐκ μισθοῦ* kann man entweder als rhetorische Darstellung des Gedankens fassen, daß er insofern Besitzer des Ackers wurde, als derselbe um seinen Verräterlohn gekauft wurde oder, was aber vollends gesucht, mit Zöckler darauf beziehen, daß Judas „diesen Acker vom Töpfer um sein Blutgeld hatte kaufen wollen“. Man wird gestehen müssen, daß der nächste Eindruck der Worte act. 1. c. diesen Sinn nicht gibt. Wenn die beiden Berichte unvereinbar sind, so ist für uns zweifellos, daß auf Matthäi Seite die richtige Darstellung vorliegt. — *τότε ἰδὼν* als er die Überführung J. zu Pilatus sah. Daß ihm da die Reue kommt, beruht auf dem ethisch-psychologischen Gesetz, wonach oft, namentlich bei sinnlich fundamentierten Sünden, erst mit dem klaren, nicht mehr zu ändernden Eintritt der bösen Folge der That das umnachtete sittliche Bewußtsein wieder klar heraustritt und wirkt; die Sünde als *ἀποτελεσθεῖσα* wirkt die Reue *πρὸς θάνατον*, cf. 2 Kor. 7, 9 f.; Jak. 1, 15. Der Inhalt der Reue ist, wie der jeder Reue, zunächst der heiße Wunsch, das betreffende nicht gethan zu haben oder die Sünde gleichsam zurücknehmen zu können; dazu kommt aber hier das Bewußtsein der ab-

foluten Unmöglichkeit, die Sünde gutmachen und ihrer Folge entrinnen zu können, daher die Verzweiflung an sich selbst und Gott, das Gefühl der absoluten Verlorenheit. — *ἔστυψεν* u. s. w. Das Geld brennt ihm in den Fingern; die Reue oder vielmehr das Fluchgefühl, das ihn durchdringt, weil er sich nicht mehr von der Sünde selbst scheiden kann, äußert sich darin, daß er wenigstens vom Sündenlohn äußerlich sich scheiden will. So muß er auch auf den Genuß seiner Sünde verzichten. Welch ganz andere bittere Reue als 26, 75. — *τοῖς ἀρχιερεῖσι* u. s. w., d. h. denjenigen Mitgliedern des Sanhedrin, welche nicht (v. 2) mit zu Pilatus gegangen, sondern wohl im Sitzungsaal (v. 1) zurückgeblieben waren. Nimmt man aber zu v. 2 nach Luf. 1. c. an, das Sanhedrin sei in pleno zu Pilatus gegangen, so kann man sich dieses Gespräch des Judas mit Vertretern desselben entweder unterwegs oder während des Wartens der Sanhedristen auf Pilatus oder in einer Pause der Verhandlungen vor P. vorgegangen denken. — B. 4. *ἡμαρτον* sic in inferno quoque sentient (wir setzen hinzu: et confitebuntur) damnati. Aperte interdum desperati homines, conscientiae stimulis agitati, veritatem confitentur, ubi nullum jam de mundo male merendi locum superesse sentiunt, Bengel. Aber hier gilt 1 Joh. 1, 9 nicht. — *αἵμα ἁθῶν* פֶּזֶם דָּם, non jam Messiam agnoscit, tenebris suis misere convolutus, Bengel. — *τί πρὸς ἡμᾶς* „was hat das für Bezug auf uns“, was berührt es uns, ob du einen Schuldigen oder Unschuldigen verrietest, auch ob's dich jetzt reut oder nicht? *σὺ ὄψῃ*, du wirst zusehen haben, nämlich was das für dich bedeutet, was du für Konsequenzen auf dich — und nur auf dich — zu nehmen hast, ob und wie die Strafe für Vergießen unschuldigen Bluts über dich kommt u. s. w. Sprache eines sittlich rohen Egoismus, für welchen der jetzt so elende Judas nur Mittel zum Zweck war; nun da der Zweck erreicht ist, werfen sie das wertlos gewordene Werkzeug kalten Bluts bei Seite, denn die sittliche Frage, betreffend sein Thun und ihre Mitschuld, ist ihnen überhaupt nie gekommen. — B. 5. *εἰς τὸν ναόν* entweder steht hier *ναός* gegen den gewöhnlichen Gebrauch, wonach es der Tempel im engeren Sinn = Heiliges und Allerheiligstes ist, statt *τὸ ἱερόν* (cf. 3. B. 4, 5; 21, 12 ff.), Tempelgebäude im weitern Sinn, wie es die Vorhöfe, Nebengebäude, Kammern u. s. w. umfaßt, oder ist Judas, in seiner Verzweiflung um die Gesetzesvorschrift sich nicht kümmernd, in den eigentlichen Tempel, das Heilige, eingedrungen und hat hier das Geld irgendwo (den näheren Platz kann man keinesfalls bestimmen) niedergeworfen. Warum nun aber überhaupt gerade im Tempel? Bengel antwortet: conscientiam perturbatissimam utcunque sublevaturus numos ad rem sacram conatus est conferre. Man könnte annehmen, er habe selber (cf. v. 6) daran gedacht, das von ihm liegengelassene Geld werde wohl in den Tempelschatz gethan werden. Vielleicht läßt sich aber die ganze Sache noch mehr verdeutlichen, wenn man den alttestamentl. Begriff des Cherem hinzunimmt, cf. Riehm, S. 147. Es würde sich um etwas ähnliches handeln, wie Lev. 27, 28. 21; Num. 18, 14. Judas, sich als Verfluchten fühlend, gibt auch das Sündengeld dem Zorn, dem Fluch Zehovahs hin; und wie es mit leblosem Eigentum in diesem Fall gehalten werden mußte, überläßt er es völlig der Verfügung Gottes, resp. des Priesters. Daß die

Hohenpriester selber in v. 6 die Sache anders ansehen, ändert an Judas Absicht nichts. — ἀπὶ γὰρ αὐτοῦ wie Whitophel, der verräterische Freund des Vorbilds Christi, 2 Sam. 17, 23. — V. 6. λαβόντες, indem die Diener das Geld ihnen brachten. Wann die folgende Beratung stattfand, ist nicht zu sagen, ohne Zweifel bald nach der Überlieferung des Gelds. — οὐκ ἔστιν, eine Analogie, wonach Sündengeld nicht in Gottes Haus kommen sollte, bot Deut. 23, 18. — κορβανῶν, der Tempelschatz, welcher, aus Geld, Gefäßen, Kleidern, aller Art von Weihgeschenken bestehend, teils in den Seitenbauten des Tempelhauses, teils in den Schatzkammern des innern Vorhofs sich befand, cf. Niehm, S. 534. — τιμὴ αἵματος, Preis für Blut, d. h. für ein Leben, das dem Tod überliefert worden ist. — V. 7. τὸν ἀγρόν u. j. w., Artikel, weil zur Zeit des Verf. diese Lokalität und diese Benennung derselben bekannt war. Nach der Tradition liegt der Acker südöstlich im Benhinomthal. — εἰς ταφὴν u. j. w., d. h. für jüdische und proselytische Pilger, die während ihres Weilens in Jerusalem starben. So muß selbst das Blutgeld für den Verrat dessen, der die Liebe ist, Leuten zukommen, die wohl meist verlassen und ohne Liebe genossen zu haben, dahinstarben. Bei den Hohenpriestern freilich ist es eine heuchlerische Liebesfürsorge für Pilger, welche so sich kundthat. — V. 8. ἀγρός αἵματος,¹ אָגְרוֹס אֵמָטוֹס act. 1, 19. — V. 9. τότε ἐπληρώθη cf. zu 1, 22; 2, 17. Auch diese traurige Geschichte muß die Wahrheit des Gottesworts bestätigen. — Ἰερεμίου, ein Gedächtnisfehler. Die hier citierte Stelle ist Sach. 11, 12, 13, während dem Verf. Jerem. 18, 2 ff. zusammen mit 32, 6 ff. vorschwebt und er meint, der Inhalt der Sacharjastelle sei der von Jer. 1. c.

Bei Sacharja liegt eine Allegorie vor: die Art, wie das Volk Israel die Hirten, die Jahve ihm sendet, behandelt, wird dargestellt in der symbolischen Erzählung von dem Ich (dem Propheten), der als Hirte die Herde Gottes (das Volk) weidet hat. Die Herde wird des Hirten und dieser wird ihrer überdrüssig, er nimmt seinen Abschied und verlangt seinen Lohn, und nun wägen sie ihm 30 Schefel dar; man kann in dieser Summe eine Anspielung auf Ex. 21, 32 finden, wonach dies die Entschädigungssumme für einen durch einen Ochsen getöteten Sklaven war. Nun spricht Jahve zu dem Ich: הֲשִׁיבֵנִי אֶל-הִיזָרְאֵל אֲדָרְךָ הִקְדָּרְךָ אֲשֶׁר הִקְדַּרְתָּ מִצִּלְהֶם נִצְמָרְךָ הַשָּׁלֶשֶׁם „wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen Wert, den ich gewertet wurde von ihrer Seite; und ich nahm die 30 Silberlinge und warf sie ins Haus J. zum Töpfer.“ Ob hier יָזָר statt יָצָר verrieben ist, also „zum Tempelschatz“ statt „zum Töpfer“ übersetzt werden muß, wofür allerdings das „ins Haus des Herrn“ am Schluß spricht, oder ob „zum Töpfer werfen“ ein sprichwörtlicher Ausdruck statt „als wertlos wegwerfen“ ist oder wie es sonst bei Sach. bei diesem יָזָר stehen mag, unser Evangelist hat sicher „Töpfer“ darunter verstanden. Die Übersetzung der LXX ist gegenüber dem Grundtext so frei und hat mit unserem Matthäustext so wenig gemein, daß sie für des letzteren Erklärung nicht in Betracht kommt, obgleich möglicherweise in ihrem χωνευτήριον statt יָצָר eine Andeutung der Richtung, in welcher der richtige Textsin, resp. Text gewonnen werden könnte, liegt. Unser Evangelist nun ändert im Text der Grundstelle hauptsächlich die Person; statt „ich warf“ sagt er „sie warfen“, fügt aber am Schluß bei „gemäß dem, was mir der Herr befohlen hat“, wodurch an den Anfang der Stelle „der Herr sprach zu mir: wirf“ erinnert ist; [die welche ἔλαβον und ἔδωκαν, thun das, was der Herr (beim Propb. diesen selbst) thun heißt. Sodann aus den Worten Jahves an den Propb. nimmt M. „den herrlichen Wert, den ich gewertet wurde von ihrer Seite“ in seinen erzählenden Bericht hinein und macht daraus: „den Wert des Gewerteten, den man wertete von seiten der Kinder Israel“; auch hier hauptsächlich Umsehung des Subjekts und zwar aus der ersten in die dritte Person, welche aber Gottes Sohn ist, also dem beim Propb. redenden Ich nahe verwandt;

Sodann die nähere Bezeichnung der Wertenden als der Kinder Israel. Endlich was Matth. in v. 10 adds, ist eine weitere Fortführung des bei Sach. mit „und ich nahm und warf u. s. w.“ Bezeichneten, wobei aber Mt. das „ins Haus des Herrn zum Töpfer“ ändert in *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* und zwar teils wohl unwillkürlich, weil ihm in der Erinnerung Gedanken der Jeremiafellen in die der Sacharjastelle einfließen, teils nicht ohne Absicht, weil er die Stelle für den Ankauf des Töpferadlers verwerten will. Hier erlaubt er sich also in die Sacharjastelle etwas einzutragen, was nicht drin steht, es müßte denn das rätselhafte *כֶּסֶף הַכֶּזֶב* etwas davon enthalten, und läßt das „ins Haus des Herrn“ hier weg, weil es ja dem Sinn nach sonst in der Geschichte des Judas zum Recht gekommen war, übrigens an dem Anfang der Sacharjastelle selbst nicht stand. Das Ganze ist ein sprechender Beweis von der Geistesfreiheit, womit neuest. Gottesmänner von der Erfüllung aus die alttest. Worte behandeln, aber auch ein Beweis, wie mitten in dieser Freiheit doch der wesentliche Grundsinne der alttest. Stelle intakt bleibt. Derselbe ist hier dieser: Jehovas Bote, der Hirte des Volks, ist so schände behandelt worden, daß das Geld, dessen als Lohnes er wert geachtet wurde, nur als eine schände, geringe Summe beiseite geworfen werden konnte. Was nun Sach. in allegorischer Erzählung in einzelnen, zum Teil sehr dunkeln Zügen ausführt, das ist eine allgemeine Erfahrung, wie sie so oder anders alle Gottesknechte machen, wie sie in höchster Weise Christus dadurch gemacht hat, daß man das Geld, dessen er d. h. der Verrat seiner Person als Lohn wertgeachtet wurde, zu nichts verwenden konnte, als zum Ankauf eines Töpferadlers, daß man es nicht einmal in den Tempelschatz gelegt zu werden würdig fand.

Meditation zu 26, 69--27, 10.

Zwei Jünger, die sich schwer am Herrn versündigt haben, stehen hier vor uns. Beide bereuen, aber bei dem einen ist's Neue zum Leben, beim andern zum Tod, 2 Kor. 7, 10. Somit enthält dieser Abschnitt die ernste Mahnung und Warnung: thue Buße, so lange es Zeit ist, es kann zu spät werden. 1) Petrus, 26, 69--75: a) Wie tief kann selbst ein Vertrauter Jesu fallen, wenn er sich selbst vertraut, wenn er, auch Jesu nachfolgend, nicht offen vorgeht, bloß bei Seite stehen will, wenn man etwa bei Verhandlungen über Jesum (für uns z. B. in Gesprächen, kirchlichen Zeitfragen u. dgl., wo man Farbe bekennen und vielleicht Anfeindung riskieren muß), den Unbeteiligten machen will, wenn man, wie Petrus, einestheils mutwillig die Gefahr herausfordert, andernteils in Menschenfurcht, in falscher Scham und doch auch Stolz sich scheut zu bekennen. Die Folge ist, daß man konsequent sein muß und selbst will, auch im Bösen (vgl. zu 14, 9), so daß man immer tiefer hineinkommt, Sünde an Sünde reiht bis zur sich selbst wegwerfenden Preisgebung aller Gemeinschaft mit dem Herrn. b) Und doch waltet auch über dem sündigenden Jünger die Gnade des Herrn. Er, selber in großem Elend, hat Zeit und Herz, des Jüngers sich anzunehmen und ihn zu retten zu suchen. Sein früher gesprochenes Warnungswort, erfüllt durch einen äußern, unter Gottes Vorsehung stehenden Vorgang, ist das rettende Tau, das den Petrus aus der Tiefe herauszieht. Selig, wer so die Kraft des Wortes des Herrn erfährt! Welcher Preis der Gnade und der Macht des Wortes! Aber nicht ein Anlaß, sicher zu sein. Daß P. noch gerettet werden konnte, ist absolut nicht sein Verdienst; wir dürfen nicht meinen, wenn nur noch überhaupt Anhänglichkeit an den Herrn vorhanden sei, so seien alle Sünden bloße Schwachheiten, die nichts bedeuten. Aber allerdings: je mehr wir wirklich, wie P., hineinwachsen in die Liebe des Herrn, um so eher ist (und wir wollen dies auch namentlich hoffend auf andere anwenden, die wir auf bösen Wegen sehen) eine

Anknüpfung vorhanden, um auch aus Sündenfällen wieder zurechtzukommen, aber nur durch Jhn. — 2) Judas, 27, 1—10, zeigt, daß es auch zu spät sein kann. a) Auch J. bereut, bekennet offen seine Sünde, löst sich von seinem Sündenlohn — ein Punkt der Reue, der sehr praktisch bedeutsam ist —, übergibt denselben sogar in gewissem Sinn Gott in seinem Heiligtum — alles umsonst. Er kann sich nicht, wie Petrus, an ein Wort des Herrn halten, ist auch durch keinen Blick von ihm aufmerksam gemacht worden; er war eben nie von Herzen sein Anhänger, geschweige Liebhaver gewesen, sein Leben war immer den egoistisch sinnlichen Zwecken gewidmet und so wird er der Sünde zum Raub. b) Jhm kann niemand mehr helfen, vornweg nicht Menschen. Das Benehmen der Hohepriester zeigt, was der Sünder, wenn die Folge der Sünde unabwendbar hereinbricht, von seinen Mitfündern, namentlich solchen, die den äußern Gewinn der Sünde einziehen, zu hoffen hat. Wie lehren uns solche Erfahrungen, daß wir doch nicht auf Menschen vertrauen sollen. Andererseits aber, auch der Hohepriester Verhalten muß zur Erfüllung eines alttestamentl. Wortes dienen, zur Bestätigung der wehmütigen Wahrheit, wie man Gott und seinen Knechten lohnt. Aber Gottes Wahrheit, Gottes Gerechtigkeit und Gerichtsernst strahlt auch hier hell, wie in Petri Fall Gottes Treue und Barmherzigkeit.

27, 11—31.

Inhaltsübersicht: Jesus vor Pilatus bekennt sich als König der Juden, schweigt aber sonst stille (v. 11—14). Pilatus legt dem Volk die Wahl zwischen Jesus und Barabbas vor (v. 15—18), wird von seiner Frau gewarnt (v. 19); das Volk fordert Freilassung des Barabbas und Kreuzigung Jesu (v. 20—23) und nimmt alle Schuld auf sich (v. 24, 25). Pilatus übergibt Jesum den Soldaten, diese mißhandeln und verspotten ihn und führen ihn zur Kreuzigung (v. 26—31).

Parallel sind Mark. 15, 2 ff.; Luk. 23, 2 ff. 13 ff.; Joh. 18, 28 ff. Lukas geht nur zum Teil mit Matth. u. Mark.; seinen eigenen Weg geht er besonders betreffend die Scene bei Herodes; Joh. hat größtenteils eigenes. Auch hier ist das Verhältnis der Berichte nicht ganz leicht klar zu stellen; vgl. Behjshlag I S. 395 ff.

B. 11 ff. ἐμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος, im Hof des Pratorium (27); dieses, die Wohnung des Procurators, war nach den einen der ehemalige Palast des Herodes, nach den andern ein zur Burg Antonia gehöriges Gebäude. Vor demselben war ein von einer 3 Ellen hohen Mauer umgebener, gepflasterter Platz, Gabbatha, λιθόστρωτον, wo das βῆμα stand, Joh. 19, 13. Johannes und Luk. berichten zuerst die von den Hohepriestern vorgetragene Anklage auf Aufruhr und Anmaßung des Königtums. Daraus erklärt sich die bei Matth. u. Mark. etwas abrupt auftretende Frage des Pilatus. — σὺ λέγεις = Ja, s. 3. 26, 64. Ausführlicherer Bericht bei Joh. Aber auch in der kurzen Form, in welcher die Syn. diese Antwort Jesu geben, ist es die καλὴ ὁμολογία vor Pilatus, 1 Tim. 6, 13. — B. 12. οὐδέν ἀπεκρίνατο, noch stärker v. 14. Zur Sache cf. 26, 63. Dem Richter, der wirklich als solcher fungiert, antwortet J. das Nötige, s. v. 11; dagegen wie die gemeine Feindschaft Anklage auf Anklage häuft, und dann auch, wie der Richter sich dazu hergibt, auf solche Anklagen, die er in ihrer Erbärmlichkeit durchschauen muß, einzugehen und Jesum inquisitorisch zur Antwort auf dieselben zu veranlassen, da ist

es gegen die Majestät der heiligen Anschuld, zu antworten. — B. 13. 14. Die Frage des Pilatus v. 13 kann bloßer Ausdruck des Staunens, des nicht Begreifens sein, wie doch J., den P. selbst mehr und mehr als nichtschuldig erkennt, gar nicht sich verteidigen und, was doch so leicht wäre, die Anklage als unbegründet erweisen mag. Doch kann in der Frage auch zugleich die Aufforderung zu solcher reinigenden Antwort liegen. — B. 15. καὶ ἑορτὴν je an dem Passahfest (vgl. auch zu 26, 25). Näheres über diese Sitte ist nicht bekannt. Die Wahl dieses Termins für diesen Gebrauch war wohl durch die Bedeutung des Passah als Fest der Befreiung des Volks veranlaßt. — B. 16. εἶχον, Subjekt nach v. 15: der Procurator und das Volk, jener hatte ihn als einen, über den er abzuurteilen hatte, dieses als einen, der für die Bitte um Begnadigung in Betracht kam. — ἐπίσημον, das Nähere s. Mark. 15, 7; Luk. 23, 19; Joh. 18, 40; dem Aufrührer und Mörder gebührte nach römischem Recht der Kreuzestod. Eine nicht üble, aber unbewiesene Vermutung ist's, daß dieser Barabbas zu den römerfeindlichen Banden der Sifariier gehört (Nöszen) und daher eine gewisse Zuneigung beim Volk gefunden habe. — Βαραββάρ. In einigen Minuskeln und Übersetzungen, aber nur bei Matth., heißt er Jesus Barabbas. — B. 17. αὐτῶν, das Volk, das, in der Frühe durch die erhaltenen Nachrichten aufgeregt, vollends durch den Zug v. 2 bewogen, sich in dem Hof des Prätorium eingefunden hatte. Nach dem folgenden ist wohl auch besonders daran zu denken, daß die Sanhedristen einen möglichst großen Haufen aus ihren Anhängern hatten zusammenbringen lassen. — τὸν λεγόμενον Χριστόν: diesen Zusatz macht er einestheils, um den Gegensatz zwischen diesem Mann, dem viele eine so hohe Stellung zuweisen, und dem elenden Mörder hervorzuheben und so auf Freisprechung des ersteren hinzuwirken; vgl. daß bei Luk. u. Joh. die Erklärung, er finde keine Schuld an J., vorhergeht. Andernteils ist es ein hochmütig verächtlicher Seitenhieb auf die Juden, in deren Mitte ein Mensch, welcher also neben einen Mörder zu stehen komme, als der verheißene Messias angesehen werden könne; vgl. daß bei Joh. das bekannte Gespräch zwischen J. und P. und des letzteren skeptischer Ausruf „was ist Wahrheit“ vorhergeht. Das aber, daß P. überhaupt den Juden diese Wahl vorlegt, ist ein theils schlaues, theils feiges Verfahren; schlaun, weil er auf diese Weise nicht die Hohepriester durch Loslassung Jesu kraft einfachen Richterspruchs von seiner Seite vor den Kopf stößt, im Gegenteil ihn der bloßen Gnade empfiehlt, also indirekt als schuldig behandelt, auch von sich die ganze Sache auf das Volk abwälzt; feig aber, weil er nicht den Mut hat, die Konsequenz seiner Überzeugung von Jesu Unschuld durch einfache Loslassung zu ziehen. — B. 18. γὰρ begründet das, daß nach dem vorigen P. wenigstens indirekt J. freizubringen versucht, dies geschah von der Überzeugung aus, daß nicht ein Verbrechen von J. Seite, sondern Meid von der Ankläger Seite die Schuld an der ganzen Anklage trage. — φθόρον, Eifersucht betr. ihre Autorität im Volk. — B. 19, nur bei Matth. Woher des P. Frau, die Procla oder Claudia Procula geheißen haben soll und im Evang. Nicod. Θεοσεβής und ἰουδαϊζουσα genannt wird, die Ansicht von J. als δίκαιος hatte, wissen wir nicht. Nach unserer Stelle (πολλὰ γὰρ u. s. m.) ist es möglich, daß erst der beängstigende Traum — dessen Inhalt wir uns auch nicht näher vor-

stellen können — sie zu dieser Anschauung gebracht hat. *ὄρα*q, auf Traum als Winke der Götter hielten die Römer viel, cf. Cicero de divin. 1, 29. Das weibliche Geschlecht war, wie heute noch, besonders empfänglich für dergleichen Eindrücke. — B. 20. Während der Prokurator die Botschaft seiner Frau empfängt, bearbeiten die Sanhedristen das Volk. — B. 21. ἀποκριθεὶς, wie das hebr. נָפַץ oft = neu zu sprechen anheben. — οἱ δὲ u. s. w., der Pöbel, ohnedies sittlich stumpfer, aber an sich Jesu nicht feindlich gesinnt, hat sich ganz von seinen Führern ins Schlepptau nehmen lassen; die Entschiedenen gewinnen's, wie immer, über die Unentschiedenen, und dann sind gerade die letzteren, wenn sie einmal der Führung der ersteren sich überlassen haben, zu den schändlichsten Schandthaten fähig. Möglich, daß zugleich der Haß gegen die Römer, deren Vertreter Jesu zu begünstigen schien, sowie die bekannte eigentümliche Zuneigung des Pöbels zu großen Verbrechern mitwirkte. — B. 22. Der schwache, von seinem Gewissen umgetriebene, wohl auch durch den Traum seiner Frau in abergläubische Furcht versetzte P. macht nochmals einen Rettungsversuch für Jesum: τί ποιήσω u. s. w. soll die Juden veranlassen, die Konsequenz zu bedenken und auszusprechen, welche in der Nichtbegnadigung J. liegt; P. hofft, sie scheuen am Ende doch vor dem äußersten zurück. — σταυρωθήτω cf. zu 10, 38; 20, 19, auch die Bem. oben zu v. 1.

Über die Kreuzigung cf. Riehm S. 860 ff., Wichehhaus, Leidensgeschichte S. 19 ff., Böckler, das Kreuz Christi 1875; auch die Bem. zu v. 35. Eigentlich eine Art des Aufhängens den Vögeln und Raubtieren zum Fraß, was fast bei allen alten Völkern als Strafe vorkommt, z. B. Ägyptern Gen. 40, 19, vielleicht von diesen aus bei den Juden Deut. 21, 22 f., ist die Kreuzigung d. h. nach der von den Phöniziern und Karthagern zu den Römern übergegangenen Weise die Annaglung des Betreffenden mit den Händen und (nicht immer, aber sicher bei Jesu) mit den Füßen (Luk. 24, 40 mit Tisch. und Gehh. für unecht zu erklären, ist ganz unberechtigt) die altrömische Strafe für Aufruhr, Mord u. dgl., hauptsächlich Sklaven gegenüber verwendet, nach Cicero crudelissimum et teterrimum, nach Tacitus servile supplicium, Lactanz: infame genus supplicii quod etiam homine libero quamvis nocente videtur indignum; für Juden aber ist der Gekreuzigte nach Deut. 1. c. cf. Gal. 3, 13 חַסְדֵּיכֶם חֲסִיפִים.

B. 23. τί γάρ nicht: „conclusio“ quid ergo (Weiß), sondern γάρ will für das σταυρωθήτω den Grund einführen, das κακὸν ἐποίησε, aber mit τί wird doch erst nach dem κακὸν gefragt: „gekreuzigt werde er, denn er hat, sagt ihr, und nur das kann ja der Grund des Urteils σταυρωθήτω sein, Übles gethan — gut, aber was?“ Man sieht mit dieser Frage wieder in den Kampf des Pilatus hinein, er selbst weiß keinen Rechtsgrund für das Urteil σταυρωθήτω, aber zu schwach, Jesum loszulassen, fordert er die Juden auf, ihm einen solchen anzugeben, daß doch sein Richtergewissen in etwas salviert sei. Vgl. wie der in vielem dem Pilatus (besonders wie er Joh. 18, 38 dasteht) ähnliche Gallio doch anders verfährt, act. 18, 12 ff. Aber was fragt die von den Hohepriestern aufgeregte Menge mit ihren nun schrankenlos entfeffelten Leidenschaften lange nach Rechtsgründen! Sie schrien nur um so lauter, tumultuöser, dringender σταυρωθήτω; hier gilt: stat pro ratione voluntas. — B. 24. 25, nur bei Matth. — ὡφελῇ Subj. Pilatus; das Aktiv des B. wie sonst ὡφελῆσαι „daß er in nichts durchbringe“. Der charakterischschwache Mann konstatiert sozusagen die physische Unmöglichkeit, das, was er wünscht, durchzusetzen und glaubt sich damit entschuldigt. — ὕδωρ cf. Deut. 21, 6. Auch bei den

Römern kommt Händewaschen als Symbol der Reinheit von Blutschuld (eigentlich: von dem an den Händen klebenden Blut) vor. P. will wohl mit dieser öffentlich, mit einer gewissen Feierlichkeit vollzogenen Handlung teils nochmals einen Versuch machen, das Volk von der Unschuld J. zu überzeugen, teils hauptsächlich dadurch, daß er ihm die Blutschuld zuschiebt, einen Eindruck auf es machen, teils endlich in der vorhin angedeuteten Weise sein Gewissen zur Ruhe bringen, indem er sich selbst glaubt auf diese Weise sagen zu können, daß er offenbar alles gethan zur Rettung J. und lediglich vom Volk überwältigt worden sei. — τοῦ δικαίου zu streichen ist gegen *ALFAN* Vulg. Syr. nicht genug gerechtfertigt. In diesem Ausdruck klingt wohl die Botschaft seiner Frau v. 19 nach. — ὑμεῖς ὁψεσθε cf. v. 4, bezeichnend, wie in der Leidensgeschichte auch die Versuche, die Schuld und Verantwortung von sich weg auf andere zu wälzen, eine Rolle spielen. — B. 25 cf. 23, 35; die Berührung mit Deut. 19, 10 ist zufällig. Das Volk zeigt leidenschaftliche, blutgierige Erregtheit, welche die Folge der Sünde nicht bloß mit gleichgültigem Trotz hinnehmen will, wenn sie nur ihren Zweck erreicht, sondern welche mit frivolem Hohn — „als ob dieses Menschen Blut uns viel Schaden bringen könnte!“ —, ja mit frevlem Übermut geradezu die Strafe herausfordert, und zwar auch „über unsere Kinder“. Die Juden kennen Ex. 20, 5 und ähnliche Gottesworte; aber indem sie selbst diese herausfordern, zeigen sie, wie wenig ihnen am Fluch wegen dieses Menschen Tod gelegen ist. Von jeher ist unsere Stelle mit Recht zugleich als eine faktische, unbeabsichtigte, schauerliche Weissagung von Israels Fluch durch Israel selbst behandelt worden. — B. 26. τότε. Nun erkennt P., daß seine Mittel erschöpft sind; er hat eben nicht die der Gerechtigkeit, der sittlichen und der juristischen, angewandt; alle andern Waffen aber sind stumpf gegenüber entschiedenem, zielbewußtem Haß gegen Jesus. Übrigens kürzt Matth., vgl. mit Joh., ab. — φραγελλώσας, „die Geißelung mit Peitschen aus Riemen oder Stricken pflegte nach römischer Kriminalpraxis der Kreuzigung voranzugehen; Liv. 33, 36 u. f. w.“ (Weiß). — παρέδωκε, d. h. er sprach nun den Befehl der sofortigen Abführung zum Kreuz aus und wies die Soldaten an, die Strafe zu vollziehen. Diese ihrerseits — B. 27 — lassen, ähnlich wie die hohepriesterlichen Knechte, 26, 67 f., zuerst noch ihren schnöden Hohn an dem ihnen preisgegebenen Verurteilten aus. — πραιτώριον u. f. w., s. z. v. 11. In diesem war für die auf Antonia stationierte Kohorte entweder die Kaserne selbst oder doch ein Wachzimmer, cf. act. 23, 23 ff. — B. 28. Der scharlachrote Mantel, wie solchen die Offiziere zu tragen pflegten, soll nach v. 29 einen purpurnen Königsmantel vorstellen, daher Mark. und Joh. geradezu von einem Purpurkleid reden. — B. 29. Die Dornenkrone soll nicht eine Marter sein, wobei man sich denken müßte, die Dornen seien ins Haupt hineingedrückt worden, sondern sie soll höhnisch ein Königsdiadem vorstellen, wie das Rohr das Scepter. — καίτε ὁ βασιλεὺς u. f. w., indirekt galt dieser Hohn zugleich den Juden. Man beachte auch zum Ganzen, wie in der heidnischen Welt, ganz so wie in der jüdischen, Vornehme und Geringe an Jesu zu Sündern wurden, die Sünde aufs höchste treiben müssen.

Meditation zu 27, 11—31.

Ein entsetzliches Nachtbild entrollt dieser Abschnitt. Zwar auch hier die Eine Lichtgestalt Jesu, wie er vor Pilatus in seiner ganzen Hoheit, unter den Händen seiner Peiniger in seiner ganzen Lammesgeduld dasteht. Aber durchaus überwiegt in diesem Abschnitt das Nachtgemälde der Feindschaft gegen den Heiligen, von der erbärmlichen Schwäche des Pilatus bis zur Todesfeindschaft der Hohepriester, der frivolen Selbstverfluchung des Volks, dem gemeinen Hohn und der Mißhandlung von seiten der Soldaten. Da lernen wir doch gewiß, mit tiefster Verehrung auf den, der die Gerechtigkeit selber ist, Jesum, und mit innerstem Grauen auf die, welche die Ungerechtigkeit der Welt darstellen, seine Richter und Feinde, zu schauen. 1) Jesus, s. besonders v. 11—14. Vor dem obersten Richter steht er, des todeswürdigen Verbrechens des Aufruhrs angeklagt; jener fragt ihn: bist du ein König? In der That, wie ein König, hoheitsvoll zeugend (1 Tim. 6, 13) und hoheitsvoll schweigend steht er da. Das Abscheulichste ergeht über ihn, ein Mörder wird ihm vorgezogen — er protestiert nicht einmal gegen solche Gemeinheit; unter den Mißhandlungen schweigt er. Können vielleicht auch wir, wie Pilatus, Jesu Benehmen gar nicht begreifen? Vergleichen wir es mit dem unsern in ähnlichen Fällen und hören auf unsres Gewissens Urteil, so werden wir, uns schämend für uns, aber Ihn tief verehrend, bekennen müssen: ja du bist der Eine König; wenn selbst ein Pilatus vor Ihm sich beugen mußte, wie sollten wir ihn nicht anbeten und ihm Treue schwören? Unschuldig ist er, wie Pil. selbst zugab, verurteilt worden. Warum hat Gott der Gerechte das geduldet, ja gestattet? Der Unschuldige leidet für uns, die Schuldigen. Also demütiger Dank ihm. 2) Der Richter und die Feinde, v. 15—31. a) An Pilatus haben wir das abschreckende Beispiel davon, daß selbst der Eindruck von Jesu Unschuld und Hoheit, die Regung des Gewissens, Warnung von Dritten u. s. w. nicht davor bewahrt, zum schlimmsten zu schreiten — Pilatus wurde so das Werkzeug eines Justizmords an Jesu — wenn nicht das innerste Herz für die Wahrheitsstimme empfänglich ist. Bei einem Menschen, dessen eigentliche Lebensrichtung nur aufs irdische geht, wird der von ihm etwa eine Zeit lang geführte Kampf gegen die Sünde da, wo es sich um Entscheidung zwischen Jesu und der Welt handelt, aussichtslos sein. b) Der unentschiedene wird ein Raub des entschiedenen Feindes Christi. Die Hohepriester vertreten den bewußten geistigen Haß, entstanden aus Neid, aus dem selbst Herr sein wollen. Das Volk vertritt den seelischen Stumpfsein, welcher, um die ewigen Fragen sich nichts kümmernd, sich von denen leiten läßt, welche die Betreffenden zu fördern wissen, und sodann die frivole, zuletzt blutgierige Gemeinheit, die über alles, selbst die entsetzlichsten Folgen der Sünde, sich hinwegsetzt, ja Gottes und seines Gerichts spottet. Die Soldaten endlich vertreten die ordinäre sinnliche Roheit, die an dem ihrer Willkür preisgegebenen eben als solchem, ganz unbekümmert um die Frage von Schuld oder Unschuld, ihre brutale Macht und ihren gemeinen Hohn ausläßt. Das sind die Feinde Jesu! In feinerer Weise bieten noch heute die Gegner Christi ähnliche Bilder. Soll's uns schwer werden, zu entscheiden, auf welche Seite wir treten wollen? c) Und auch hier tritt uns die tiefere Wahrheit

entgegen: es mußte also gehen, die Weltfünde muß Jesu gegenüber ihren Höhepunkt erreichen. Die Feinde sind Werkzeuge des göttlichen Rats, und an der Stelle des Ungerechtigkeitsreiches der Welt ist in dem, der hier unschuldig leidet, seinem Vater gehorsam bis zum Tod, das Reich der Gerechtigkeit errichtet, in welches Gottlob auch wir eingehen dürfen.

27, 32—50.

Inhaltsübersicht: Gang nach Golgatha; Simon von Cyrene (v. 32. 33). Kreuzigung; Jesus verschmäht den betäubenden Trank (v. 34); die Soldaten teilen seine Kleider (v. 35. 36); der titulus am Kreuz (v. 37), die zwei Mitgekreuzigten (v. 38). Verspottung durch die Vorübergehenden (v. 39. 40), die Hohepriester (v. 41—43), und die Mitgekreuzigten (v. 44). Die Finsternis und der Ruf Eli u. s. w. (v. 45. 46), der daran sich knüpfende Spott (v. 47—49). Tod (v. 50).

Parallelen: Mark. 15, 21 ff.; Luk. 23, 26 ff.; Joh. 19, 17 ff. Lukas und Johannes gehen vielfach eigene Wege; Weiteres siehe unten.

B. 32. ἐξερχόμενοι sc. aus der Stadt. Die öffentlichen Hinrichtungen hatten nach römischem, wie israelitischem Recht (Num. 15, 35 f.; act. 7, 58; Hebr. 13, 12 f., die letztere Stelle ist besonders zu beachten) außerhalb der Stadt zu geschehen. — Κυριναῖον aus Cyrene in Libyen, nach seinem Namen ein Jude, nach Mark. 15, 21 u. Luk. 23, 36 (ἀπὸ ἀγροῦ) in Jerusalem angesiedelt oder doch begütert; ob schon damals ein Anhänger Jesu, ist zweifelhaft. Da aber Mark. a. a. O. seine Söhne offenbar als der Gemeinde bekannte Persönlichkeiten nennt (Nufus identisch mit dem Röm. 16, 13 genannten?), so ist ohne Zweifel anzunehmen, daß Simon jedenfalls später Christ wurde. — ἵνα σταυρὸν u. s. w. Da nach Joh. 19, 17, der römischen Sitte entsprechend (vgl. zu 10, 38), J. sein Kreuz selbst zu tragen hatte, so ist anzunehmen, daß Simon erst aufgebeten wurde, als dem Herrn die Last zu schwer wurde; σταυρὸν, d. h. wohl (vgl. Weiß) das patibulum oder lignum rectum, den aufrecht zu stellenden Pfahl (der Römer sagt patibulum ferre, nicht crucem ferre); das zweite Stück, das Querholz, lignum transversum, wurde meistens erst auf dem Richtplatz angenagelt. — B. 33. Γολγοθᾶ — κρανίου τόπος, so auch Mark. u. Joh., dagegen überseht Luk. nur κρανίον. Man könnte fast sagen, an diesem Unterschied treten schon die zwei, noch sich streitenden Fassungen von כְּרָנִיּוֹת, hebr. כְּרָנִיּוֹת, hervor: „Schädel“ nach den einen von der schädelförmigen Form des Bergs, nach den andern statt „Schädelstätte“, d. h. Platz, wo Schädel Hingerichteter herumliegen. Ob der traditionelle „Kalvarienberg“ diese Stätte ist, ist zweifelhaft. Vgl. Mühlau bei Niehm, S. 525 f. — B. 34. Vor der Annaglung pflegte man den Hinzurichtenden einen betäubenden Trank zu geben: οἶνον (andere L. u. ὄξος, cf. v. 48 Weinessig) μετὰ χολῆς; ob letzteres „Galle“ oder „Wermut“ (LXX χολή für כִּזְזִי) überseht wird, macht wenig aus, es ist jedenfalls saurer Wein mit bitterem Zusatz gemeint, Mark. οἶνος ἐσμυρρινισμένος Wein mit (bitter schmeckendem) Myrrhensaft. Daß dieser Vorgang eine Erfüllung von Ps. 69, 22 sein soll (vgl. Joh. 19, 28 f.), ist von keinem der Evang. ausdrücklich bemerkt. — γευσάμενος u. s. w. Die gewöhnliche Annahme, J. habe den Trank abgelehnt, weil er nicht in betäubtem Zustand leiden und sterben wollte (so auch

Reil), ist eine erlaubte Eintragung in den Text. Ein solcher Grund mag ja bei J. Verhalten ganz wohl auch mitgewirkt haben. Der Text selbst aber weist wohl darauf hin, Jesu sei das Getränk aus sonstigen Gründen (*γευσάμενος* — wegen seines Geschmacks u. dgl.) widerlich gewesen. Auch des Mark. kurze Darstellung *ὁ δὲ οὐκ ἔλαβε* geht hiemit zusammen. Widerspruch zweier Traditionen, bei Matth. u. Mark. (so selbst Weisß), liegt nicht vor. — B. 35. *σταυρώσαντες*, J. wird nun an Stricken auf das Kreuz hinaufgezogen und angenagelt. Das Kreuz hatte ohne Zweifel nicht die dreiteilige Form des T, sondern die vierteilige, aufrechtstehende des +, letztere paßt am besten zu dem titulus v. 37. Der Gefreuzigte kam auf ein kleines, etwa in der Mitte befindliches Holzstück, sedile, das zwischen den Beinen durchging, zu sitzen, sodann wurden seine Hände und Füße (vgl. zu v. 22), und zwar letztere nicht über-, sondern neben einander, mit großen eisernen Balkennägeln angenagelt. Der Todeskampf der Gefreuzigten, die namentlich an entsetzlichem Durst litten und langsam an Erschöpfung starben, dauerte meist 12 bis 24 Stunden. Jesu schon nach 6 Stunden eingetretener Tod ist besonderem Eingreifen Gottes zuzuschreiben und ging wohl durch einen Herzbruch oder Zerreißung eines Blutgefäßes u. dgl. vor sich. — Man beachte in unsrer und der übrigen Evang. Darstellung namentlich die wahrhaft großartige einfache Objektivität, welche allen und jeden oratorischen Schmuck, auf Rührung abzielende Bemerkungen u. dgl. verschmäh't. Solch ein Gegenstand braucht, um Eindruck zu machen, keine menschliche Nachhilfe. Übrigens ist hier das erste der Kreuzesworte, das nur Luk. 23, 34 berichtet, einzufügen. — *διεμερίσαντο* u. s. w. Nach römischem Recht fielen die Kleider des nackt ans Kreuz gehängten Verbrechers den die Hinrichtung vollstreckenden zu. Näheres berichtet Joh., aus welchem auch das Citat von B. 22, 19 in einige Kod. des Matth. gekommen ist. Berichtet ist dieser ganze Zug zugleich, um die stupide, rohe Gleichgültigkeit dieser Soldaten zu zeichnen. — B. 37. Nach römischem Brauch wurde ein titulus, der das Verbrechen, wegen dessen dieser Mensch hingerichtet war, angab, oben ans Kreuz befestigt. Das Nähere bei Joh., die Absicht, in welcher B. gerade diese Form für die Inschrift wählte, war, wie die Hohepriester wohl merkten, zugleich Verhöhnung der Juden. Wie aber endlich auch hier die Menschen nur Gottes Werkzeuge sind, zeigt besonders der Umstand, daß nach Joh. (auch Luk. 23, 38?) die Inschrift in den drei Hauptsprachen der damaligen Welt verfaßt war; unter der Form des Redens über die *causa poenae* wurde so das Königtum Jesu schnell überallhin bekannt. — *οὗτός ἐστι* gehört selbstverständlich nicht auch zur Inschrift selbst, sondern ist Einführung derselben durch den Evangelisten. — B. 38. *τότε*, ungenauer nachträglicher Bericht: damals, d. h. zu gleicher Zeit mit Jesu Kreuzigung, geschah auch diese. — *δύο λησται*, ebenso Markus, Lukas: *κακοῦργοι*, bei Johannes nur *ἄλλους δύο*; es sind Leute nach Art des Barabbas. — *εἰς ἐκ δεξιῶν* u. s. w. Da alle Evangelisten dies ausdrücklich bemerken, so ist doch wohl anzunehmen, daß auf etwas besonderes hiemit aufmerksam gemacht werden soll, entweder auf eine Absicht der Feinde, welche dadurch, daß sie so Jesu den Ehrenplatz unter den drei anwiesen, ihn noch als König verhöhn'ten, resp. sagen wollten, er sei der schlimmste der drei

oder wahrscheinlicher (cf. Mark. 15, ²⁸ nach Jes. 53, ¹²) auf die Fügung Gottes, wodurch so schon äußerlich besonders klar wurde: der Heilige als der schlimmste inmitten von Verbrechern hängend! — B. 39. *παράπορευόμενοι*, die Hinrichtungen wurden an möglichst öffentlichen Plätzen, Kreuzwegen u. dgl. vorgenommen, so daß viel Volks vorübergehen und zusehen könnte. — *ἐβλάσφημουν* enthält nicht den Begriff der Gotteslästerung (Keil), sondern steht oft auch von Lästerung von Menschen, cf. Röm. 3, 8; 1 Kor. 4, ¹³; 10, ³⁰ u. s. w. — *κινούντες* u. s. w. cf. Ps. 22, 8; Hiob 16, 4, entweder Zeichen der Verneinung, sc. des Anspruchs auf Gottessohnschaft oder heuchlerisch wehmütiger Ausdruck des „Ei, Ei“, der das unbegreifliche dieser schlimmen Lage solch eines hohen Mannes bezeichnen soll. — B. 40. *καταλύων*, s. z. 26, ⁶¹. Durch das Verhör wurde dieses Wort Jesu, das ja an sich so recht wie zu einem im Volksmund laufenden gemacht war, sozusagen populär und möglichst oft (im Hohn) verwendet. Das Part. Präs. bedeutet den, der so etwas gleichsam immer thut, resp. thun kann, wenn er nur will; im Deutschen würde man ein Substantiv setzen „du Tempelreinreißer“. — *σῶσον σεαυτὸν*, gebrauche deine Gottessohnschaft, welche du meinst gegenüber dem Tempel zeigen zu können, zu deinem eigenen Nutzen. — *εἰ*, hypothetischer Ausdruck, wie oft (hier zugleich mit Hohn), scheinbar statt des causalen; das im Hauptsatz stehende erscheint so als die logische, also unabwendbare Konsequenz des im Satz mit *εἰ* gesagten: wenn dieses, so muß auch jenes sein, cf. Röm. 5, ¹⁰. 17; 6, 5; Winer 53, 8c, „rette dich, du bist ja doch, nicht wahr, Gottes Sohn“. — B. 41 f. Der Spott der Sanhedristen ist noch giftiger und frivoler als der der andern, einmal durch Hervorhebung des Gegensatzes zwischen seiner jetzigen Hilflosigkeit und seinen (nach seiner Behauptung faktischen, *ἔσωσε*) Rettungswundern zu Gunsten anderer, sodann durch das höhnische *πιστεύωμεν ἐπ' αὐτόν*, endlich durch die fromme Färbung der Worte v. 43. — Die Lesart *πιστεύσωμεν* hat vor der fast gleich gut bezeugten *πιστεύσομεν* den Vorzug, daß der Hohn noch bissiger wird in der Aufforderung, die sie damit an sich unter einander richten: „dann laßt uns an ihn glauben“! — B. 43. Zuerst zwei kurze abrupte Sätzchen, welche eine Thatsache aus dem Leben Jesu (*πέποιθε*) und die Konsequenz, die daraus doch sich ergeben sollte, scharf pointiert hinstellen. Dabei kommen diesen Theologen, wie es zu gehen pflegt, Schriftreminiszenzen in den Mund, und zwar aus Ps. 22, besonders v. 9; und ohne es zu wollen, tragen sie selbst zur Erfüllung dieser typisch-messianischen Weissagung bei. — *Θέλει αὐτόν ἰδὲ γὰρ*; *εἶπε γὰρ* begründet das *Θέλει αὐτόν* „das muß doch wohl sein, er ist ja seiner Aussage nach Gottes Sohn“. Das *εἶπε* bezieht sich gewiß nicht bloß auf das Bekenntnis 26, ⁶⁴, sondern auf alle Worte Jesu, worin er sich als Gottes Sohn, Gott als seinen Vater in spezifischem Sinn bezeichnet hatte. Wenn die Syn. (vgl. zu 8, ²⁹) fast nur Aussprüche Jesu in letzterer Richtung enthalten, so Joh. umsomehr auch solche in ersterer; und unsere Stelle bestätigt jedenfalls im allgemeinen, daß J. öfters, ja so oft, daß es als etwas gewöhnliches galt, sich Gottessohn genannt hat. — B. 44. *τὸ αὐτὸ* ist mit *ὠνείδιζον* wie mit einem Verb des Sagens verbunden „dieselben Worte der Schmähung redeten“. — *οἱ ληστὰι* s. v. 38. Mit Luk. 23, ³⁹—⁴³ kann man unsere

Stelle (und Mark. 15, 32) entweder durch Annahme eines Plurals der Kategorie (so noch Keil) oder (so noch Lange) mit Bengel so zusammenbringen: non desunt exempla hominum, qui inter dira et lenta supplicia et blasphemi fuerant et conversi sunt. Allein so gewiß das sachlich möglich ist, daß auch der zweite Verbrecher zuerst schmähte, dann sich änderte, der Ausdruck unserer Stelle macht doch eher den Eindruck, daß Matth. von dem bei Luk. berichteten genaueren Hergang nicht so viel weiß, um darüber berichten zu können. — V. 45. *ἔκτῃς* u. s. w. Mittags 12 Uhr, ebenso Mark. und Luk. Nach Mark. 15, 25 fand die Kreuzigung um die dritte Stunde, d. h. morgens 9 Uhr, statt; dagegen läßt Joh. 19, 14 schon die Verurteilung durch Pilatus etwa um die sechste Stunde statthaben. Harmonistische Versuche (Godet zu Joh.: les apôtres n'avaient pas la montre en main) sind nicht gelungen; am ehesten (vgl. z. B. Schanz, auch Luthardt zu Joh.) der Refers darauf, daß Joh. die römische Stundenzählung zu Grund lege oder, was aber noch unwahrscheinlicher, „nach dem mitternächtlichen Anfang des eigentlichen Passahfests“ zähle, also sechste Stunde = morgens 6 Uhr wäre. Allein einmal ist dies nicht bewiesen, sodann drängt sich so in die Zeit von der Gefangennahme bis zu Pilatus Urteilspruch fast zu viel zusammen; vgl. Riehm (S. 100). — *σκότος* u. s. w., so alle drei Syn.; bei Joh. nicht. — *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν*, ebenso Mark. u. Luk., nicht „das ganze Land“ (so auch Rösgen), da ohne näheren Zusatz diese Ausdrucksweise doch wohl auf ein bestimmtes Land nur hinweisen kann, wenn der Kontext den Gedanken an dasselbe nahelegt, sondern „die ganze Erde“; selbstverständlich ist aber das nicht im striktesten Sinn zu nehmen, sondern soll eben eine allgemeine, überall wahrnehmbare Finsternis bezeichnen. Diese selbst aber kann keine gewöhnliche Sonnenfinsternis gewesen sein, da ja Vollmond war; es war ein wunderbares Naturereignis, dessen nähere Beschaffenheit wir nicht kennen, das aber wohl auch mit dem Erdbeben v. 51 in Zusammenhang stand.

Nicht bloß an sich, sondern gemäß der häufigen biblischen Anschauung, wonach Naturvorgänge mit Vorgängen im Reich Gottes parallel gehen, cf. z. B. Jes. 13, 9 ff, Joel 3, liegt es nahe, eine innere Beziehung zwischen dieser Finsternis und dem Tod Jesu anzunehmen; so finden darin die einen ein Symbol, eine göttliche Zeichensprache, wonach die ganze Erde trauernd oder erschrocken erscheinen soll über den nahen schmachlichen Tod des Gottes Sohns (Olshausen, Zahn, Weiß) — das ist eine der nüchternen Bibel nicht mögliche sentimentale Anschauung oder rhetorische Phrase; die andern lassen entweder nur symbolisch angedeutet oder kraft wirklich realen, mystischen Zusammenhangs konstatiert sein, daß hier der zu sterben im Begriff ist, welcher das Licht und Leben der Welt ist, wegen dessen Tötung daher die ihn verschmähende Welt an das Höllendunkel hingegeben werden wird (Steinmeyer, Keil), oder daß Gottes Gericht und Zorn nun, sc. an Jesu, über die Sünde der Welt ergeht (Rösgen). Die letztgenannte Ansicht beruft sich namentlich auf den unmittelbaren Anschluß des Wortes Eli an diese Finsternis, cf. Bengel zu v. 46: ex hac connexione colligi potest, eclipsin solis ostendisse derelictionem Jesu, quae totum illud trihorium — zu v. 45: trihorium mysterii plenum — duravit. Nun aber gibt jedenfalls die evang. Darstellung selbst gar kein Recht, an ein über die Welt ergehendes, resp. ergehen werdendes Gericht zu denken; die Sache ist einfach objektiv als Naturthatfache erzählt und nicht in Beziehung auf die Weltfünfe gebracht. Auch zwischen dem Wort Jesu v. 46, das erst am Schluß des trihorium ergeht, und der Finsternis ist vom Evang. selbst durchaus kein unmittelbarer Zusammenhang hergestellt; am nächsten läge der sehr einfache, daß diese dreistündige Finsternis die Seelenangst Jesu aufs höchste steigern half. So glauben wir exegetisch einen

B. 46. Wie dieses nur von Matth. und Mark. berichtete Wort, das einzige, das sie mit Wortlaut (i. z. v. 50) angeben, chronologisch zu dem von Joh. überlieferten, an die Mutter und Joh. gerichteten ins Verhältnis zu setzen ist, kann man kaum sicher bestimmen; am ehesten ist letzteres nicht innerhalb, sondern vor der Finsternis gesprochen zu denken, dagegen das weitere, von Joh. berichtete „mich dürstet“ wohl innerhalb oder am Schluß des trihorium, unmittelbar vor dem Eli Eli u. i. w. ist aus Ps. 22, 2 genommen, wobei statt des hebr. יְהוָה יְהוָה das chalb. יְהוָה יְהוָה gesetzt ist. Über den messianischen Charakter des Ps. ist damit gar nichts entschieden, daß sich J. diese Worte desselben aneignet, denn er thut das wegen ihres Inhalts, der derselbe bleibt, ob es nach J. Ansicht der Messias ist, der sie schon durch David geredet hat oder nicht. Was nun aber den Sinn des Eli Eli in J. Mund betrifft, so ist vor allem der Gegensatz zwischen „mein Gott“ und „du hast mich verlassen“ zu beachten; das unbegreifliche, daß der, der doch sein Gott ist, ihn verlassen hat, wird so einfach drastisch hervorgehoben. Daß aber J. „Gott“ sagt, nicht „Vater“, wie sonst immer und auch am Kreuz im ersten und letzten Wort bei Luk. 23, 34. 46, hat freilich zunächst seinen Grund darin, daß J. eben dieses Psalmwort sich aneignet, weil es einen ähnlichen Zustand, wie den seinigen, schildert. Da aber J. sonst für sich diese Anrede an Gott niemals gebraucht (Matth. 4, 7. 10; Joh. 20, 17 sind keine Anreden; Joh. 17, 3 gehört nicht hieher) und da doch J. gewiß nicht anders handelt, als wie alle rechten Beter, welche die Art, wie sie Gott anreden — ob „Gott“ oder „Vater“ oder „Herr“ u. i. w., cf. z. B. Ps. 51, 3. 12. 16. 17 — sehr genau nach der Stellung, die sie jeweils zu Gott einnehmen, unterscheiden, so kann man nicht annehmen, J. habe jenes Psalmwort sich angeeignet, ohne auch das darin seinerseits zu bejahen, daß er Gott eben als Gott, nicht als Vater anredet. Es muß dies seinem Gefühl entsprechen, daß Gott gerade als Gott, als der allmächtige, heilige, erhabene ihm gegenübersteht, ihm (relativ) transcendente, nicht so nahe gerückt ist, wie als Vater. Und doch „mein Gott“ —, aber eben deswegen um so unbegreiflicher das Verlassensein. Daher das *iva ti*, Mark. *eis ti*, הֵיךָ. Daß dies nicht murrend, aufbegehrend gemeint ist, versteht sich von selbst. Es liegt darin einmal das Staunen über das absolut Verwunderliche der Sache, das „wie ist es möglich“? Aber noch mehr. Das „warum“ oder vielmehr „wozu“ fragt, der Rufende sucht wirklich nach einem Grund, und zwar

B. 46. Wie dieses nur von Matth. und Mark. berichtete Wort, das einzige, das sie mit Wortlaut (i. z. v. 50) angeben, chronologisch zu dem von Joh. überlieferten, an die Mutter und Joh. gerichteten ins Verhältnis zu setzen ist, kann man kaum sicher bestimmen; am ehesten ist letzteres nicht innerhalb, sondern vor der Finsternis gesprochen zu denken, dagegen das weitere, von Joh. berichtete „mich dürstet“ wohl innerhalb oder am Schluß des trihorium, unmittelbar vor dem Eli Eli u. i. w. ist aus Ps. 22, 2 genommen, wobei statt des hebr. יְהוָה יְהוָה das chalb. יְהוָה יְהוָה gesetzt ist. Über den messianischen Charakter des Ps. ist damit gar nichts entschieden, daß sich J. diese Worte desselben aneignet, denn er thut das wegen ihres Inhalts, der derselbe bleibt, ob es nach J. Ansicht der Messias ist, der sie schon durch David geredet hat oder nicht. Was nun aber den Sinn des Eli Eli in J. Mund betrifft, so ist vor allem der Gegensatz zwischen „mein Gott“ und „du hast mich verlassen“ zu beachten; das unbegreifliche, daß der, der doch sein Gott ist, ihn verlassen hat, wird so einfach drastisch hervorgehoben. Daß aber J. „Gott“ sagt, nicht „Vater“, wie sonst immer und auch am Kreuz im ersten und letzten Wort bei Luk. 23, 34. 46, hat freilich zunächst seinen Grund darin, daß J. eben dieses Psalmwort sich aneignet, weil es einen ähnlichen Zustand, wie den seinigen, schildert. Da aber J. sonst für sich diese Anrede an Gott niemals gebraucht (Matth. 4, 7. 10; Joh. 20, 17 sind keine Anreden; Joh. 17, 3 gehört nicht hieher) und da doch J. gewiß nicht anders handelt, als wie alle rechten Beter, welche die Art, wie sie Gott anreden — ob „Gott“ oder „Vater“ oder „Herr“ u. i. w., cf. z. B. Ps. 51, 3. 12. 16. 17 — sehr genau nach der Stellung, die sie jeweils zu Gott einnehmen, unterscheiden, so kann man nicht annehmen, J. habe jenes Psalmwort sich angeeignet, ohne auch das darin seinerseits zu bejahen, daß er Gott eben als Gott, nicht als Vater anredet. Es muß dies seinem Gefühl entsprechen, daß Gott gerade als Gott, als der allmächtige, heilige, erhabene ihm gegenübersteht, ihm (relativ) transcendente, nicht so nahe gerückt ist, wie als Vater. Und doch „mein Gott“ —, aber eben deswegen um so unbegreiflicher das Verlassen sein. Daher das *iva ti*, Mark. *eis ti*, הֵאָלָה. Daß dies nicht murrend, aufbegehrend gemeint ist, versteht sich von selbst. Es liegt darin einmal das Staunen über das absolut Verwunderliche der Sache, das „wie ist es möglich“? Aber noch mehr. Das „warum“ oder vielmehr „wozu“ fragt, der Rufende sucht wirklich nach einem Grund, und zwar

Endgrund, Zweck des Verlassenseins¹⁾, er selbst möchte die telische Notwendigkeit seines Sterbens erkennen, offenbar weil er dann, wenn das ihm ganz klar wäre, in seinem Gemüt beruhigt wäre. Also müssen wir annehmen, daß diese Erkenntnis hier J. momentan abhanden gekommen ist; es findet eine wirkliche Umnachtung und Verdunkelung von Jesu Bewußtsein statt, aber zugleich ein Ringen, Anfragen bei Gott, um zur Klarheit durchzudringen.²⁾ Also nicht bloß ein momentanes Nichtempfinden der göttlichen Lebensmacht (Gef³⁾ u. a.); geschweige daß, wie Keil meint, schon diese Annahme zu weit ginge, weil ja „bei J., nachdem er in Gethsemane den Kampf siegreich bestanden, ein solches Zurücksinken in eine überwundene Stimmung kaum denkbar sei“. Als ob es sich hier um ein bloßes Zurücksinken in Stimmungen u. dgl. handelte, und nicht vielmehr um ein real-objektives Hingegen sein in eine Nacht, die viel tiefer ist als die von Gethsemane! Nein, J. ist hier wirklich von Gott verlassen und weiß in seinem Jammer nicht mehr, warum und wozu, möchte es aber wissen und hat sicher auch alsbald von seinem Vater Aufschluß erhalten. Daß aber das Verlassensein von Gott ganz ernsthaft real zu nehmen ist, darüber kann unter bibelgläubigen Theologen kein Zweifel sein. Mit der bloßen Berufung auf ein „subjektives Gefühl, das mit wirklicher, objektiver Gottverlassenheit nicht zu verwechseln ist“ (Weiß), kann man wohl bei rationalistischer Anschauung von J. durchkommen, und mit sehr verdankenswerter Offenheit sagt von hier aus Ritschl (II¹ S. 133. 156), das Eli sei ganz wie ähnliche Ausrufe in den Psalmen zu verstehen, nämlich als hypothetisches Urteil, d. h. so, daß der subjektive Eindruck des Frommen, das Leiden komme von dem zürnenden Gott her, neutralisiert sei durch die Bitte und Hoffnung auf Errettung; daß aber dieser Vermutung der Gottverlassenheit die objektive Thatsache entsprochen habe, sei durch die Worte nicht verbürgt, im Gegenteil sei durch „mein Gott“ das Gegenteil sichergestellt. Aber ganz unbegreiflich ist es uns, wie man etwa auch bei Anschauungen von Christi Gottessohnschaft, die über ein bloß moralisch-religiöses Verhältnis zu Gott hinausgehen, nicht reale Fassung annehmen kann. Abgesehen von der ganz unwürdigen Vorstellung, die sich so von J. ergibt, als habe er sich in die falsche, thörichte, ja (nach Ritschls Sündenlehre) gottlose Meinung, als ob Gott ihn verlassen, hineingesteigert — nicht einmal bei gewöhnlichen frommen Menschen ist das „du hast mich verlassen“ bloße Einbildung —, so muß man doch bei nichtrationalistischer Ansicht einfach sagen: J., der Sohn Gottes, konnte gar nicht sterben, wenn ihn nicht Gott verließ und der Todesmacht preisgab, resp. er selbst sich für uns dem Fluch Gottes hingab. Eine Gemeinschaft mit Gott, wie sie J. zukommt, ist die absolut sichere Bewahrung vor dem Tod; nur wenn sie wirklich gelöst wird,

¹⁾ Vgl. auch Weber, *Born Gottes* S. 265.

²⁾ Doch Luther, *E. A.* 18, S. 12 zu stark: „er ist in Ungeduld gegen Gott gefallen und gesprochen: wie daß du mich verlässest und dem Teufel ganz ergibest? Die Worte wollen keine andere Gloß und Deutung leiden.“

³⁾ Auch Behischlags Darstellung, *L. J.* II S. 461, in welcher in sehr anzuerkennender Weise die Beziehung auf fremdes Gericht hereingezogen ist („Mitleiden“, „Mitgefühl fremder Verlorenheit“), kommt über diese subjektive Fassung nicht hinaus.

kann der Tod eintreten; vgl. Nösgen. Also, die Gottverlassenheit J. war einfacher objektiver Thatbestand. Wie aber derselbe zu erklären ist, sagt unsere Stelle nicht, sagen aber Stellen wie Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21; und hienach muß die stellvertretende Übernahme unseres Fluchs die Ursache dieses Thatbestandes sein. Jesu Leiden hat in der That, wie Beck, Lehrwiss. S. 553, sagt, göttlichen Gerichtstypus an sich, es vollzieht sich an ihm das Gottesgericht über die Sünde (Röm. 8, 3, 7), er schmeckt für alle den Tod bis in die tiefsten Tiefen der Gottverlassenheit, vgl. Beck, Vorlesungen über Glaubenslehre II, 618, auch Luther, E. A. 18, S. 11 f.: „hie ist Gott wider ihn gewest.“ — B. 47. Ἠλείαν, ein echter Judenwitz, d. h. Wortspiel mit dem ἰλεὶ ἡλεὶ. — οὗτος, der da, der dumme Schwärmer. — B. 48. Da zwischen v. 49 (οἱ δὲ λοιποὶ) und unserem Vers der Evangelist offenbar einen Gegensatz statuiert, so wird bei Matthäus anders als Mark. 15, 36 cf. Luk. 23, 36 — ähnlich wie Joh. 19, 29, 30, der freilich anders anreicht — das Thun dessen, der J. mit Weinessig tränkt, nicht auch als Verhöhnung, sondern als aus Mitleid geschehen gemeint sein; er will dem Leidenden eine kleine Erquickung bieten. Offenbar gehen hier die Erinnerungen der Erzähler auseinander und es ist unnötig, künstlich zu harmonisieren. — ὄξους der Weinessig diente geringeren Leuten, so wohl hier den Soldaten, zum Getränke. — καλὰμω, nach Joh. ein Hopstengel. Die Kreuze waren nicht hoch. — B. 49. ἄφες, „laß dein Mitleiden und dein Bemühen um Stillung seines Durstes! ihm hilft ja Elia, so wollen wir zuwarten, daß dieser komme und helfe“. — B. 50. πάλιν weist auf v. 46 zurück. κραζας, nämlich die zwei Worte, die, wie es scheint, unserem Berichterstatter nicht genauer bekannt waren, Joh. 19, 30 u. Luk. 23, 46. — ἀφῆκε τὸ πνεῦμα cf. ἀφιέναι τ. ψυχὴν LXX Gen. 35, 18, hebr. נָפְשׁוֹ עָלָה; Mark. u. Luk. ἐξέπνευσε, Joh. παρέδωκε (= gab hin, gab auf) τὸ πνεῦμα. Lauter Bezeichnungen des Todes, ohne dogmatische Hinweisungen auf eine sonderliche Aktivität Christi, wie sie dabei etwa nach Joh. 10, 18 stattgefunden, sondern Bezeichnungen, wie sie von jedem Tod stehen können; doch cf. Bengel: nunquam (doch wenigstens indirekt 1 Kor. 15, 20) de morte salvatoris adhibetur verbum κοιμᾶσθαι. Bengels Bem. deutet das Richtige an, daß Jesus sofort mit dem Tod, der ein echt menschlicher Tod war, in voller Geisteskraft ζωοποιηθεὶς lebte und in der Geisterwelt wirkte, 1 Petri 3, 18, 19. Endlich beachte noch besonders wieder die einfache objektive und damit großartig wirkende Darstellung dieses größten Ereignisses der Weltgeschichte.

Meditation zu 27, 32—50.

Unser Herr am Kreuz! Der, den die Welt verworfen und zum abscheulichsten Verbrechertod verdammt hat, der, den Gott selbst verlassen und für uns zur Sünde, zum Fluch gemacht hat, der ist unser Herr, zu dem bekennen wir uns! Was liegt nicht alles in dieser einfachen Thatfache! Unser Herr 1) von der Welt verworfen, 2) von Gott verlassen. ad 1. a) Der Kreuzestod die Strafe der gemeinsten Verbrecher, der Auswürflinge der Menschheit. Unter diese wird der Heilige gestellt, als einen derselben behandeln ihn die Soldaten (35), die Mit-

gekreuzigten (38. 44), das Volk (39 ff. 47 ff.), die Hohepriester (41 ff.); alle Klassen der Menschheit wetten, ihn zu verhöhn. Es fehlt ja gottlob auch nicht an mitleidigen Seelen (48), ja an solchen, die ihn noch am Kreuz als Messias bekennen (Luk.), an Freunden, die bis zum Tod anhänglich bleiben (Joh.); er darf doch auch Liebe erfahren. Aber es ist ein verschwindendes Häuflein, das zu ihm hält; die Welt im großen ganzen hat ihn verworfen und verwirft ihn heute noch. b) Und das ist unser Herr, ist wirklich, wie der Titel über seinem Kreuz besagt (37), der König des neutestamentlichen Israel. Wenn wir uns klar machen, daß ein Gekreuzigter — unser König ist, so kann doch darüber kein Streit sein, daß denen, die ihm wirklich anhängen, auch mit ihm das Fleisch und die Welt gekreuzigt sein muß (Gal. 6, 14). Was Simon (32) äußerlich that, das müssen wir geistlich thun, mit der Welt, die Jesum gekreuzigt hat, und ihrem Wesen brechen, uns nicht nach ihr, nach der Majorität u. s. w. richten, uns auch Schmach gefallen lassen um feinewillen, vgl. Hebr. 13, 13. — ad 2. a) Der Herr ist von Gott verlassen worden, s. das Eli Eli. Wie äußere Finsternis ihn umhüllte (45), so wurde seine Seele umnachtet bei der Erfahrung von Gottes Zorn, der ihn zur Sünde machte, den Fluch auf ihn legte, 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13. Nur so, weil Gott ihn verlassen, konnte Er, der Heilige, überhaupt sterben, so aber war auch sein Tod der allerentsetzliche, den man sich denken kann. b) Und das ist unser Herr. Unsern Fluch hat er auf sich genommen. Daß es nicht sein eigenes Elend ist, das er trägt, zeigt das „mein Gott“, zeigt sein seliges Ende, besonders die zwei letzten, in unserem Ev. nur angedeuteten, triumphierenden und friedefull vertrauenden Worte, zeigt auch die Art und Weise, wie in unserem Text überall, selbst in dem, was die Feinde thun (39 ff.), die Erfüllung der Weissagung des A. T. hervortritt. Weil Er uns helfen wollte, hat er damals nicht sich selbst geholfen, vielmehr sich in unseren Tod hingegeben. Nun wenn Er das Lamm Gottes ist, das unsere Sünde trug, sollte da nicht tiefster Dank und das heilige Gelübde, daß Er unser Herr sein und bleiben soll, uns erfüllen? Und wie bestärkt uns hierin der Blick auf seinen Tod auch in der Beziehung, daß wir dabei auch an unsern Tod denken und, trotz des Schauerlichen an Jesu Tod, gewiß sprechen: wer so stirbt, der stirbt wohl. Das gilt uns nur, wenn wir in Ihm einst scheiden.

27, 51—66.

Inhaltsübersicht: Zerreißen des Vorhangs (v. 51), Erdbeben und Auferstehung von Verstorbenen (v. 52. 53); das Bekenntnis des Hauptmanns (v. 54), die Weiber unter dem Kreuz (v. 55. 56). Josef begräbt Jesum (v. 57—61). Die Wache am Grab (v. 62—66).

Parallel Mark. 15, 38 ff.; Luk. 23, 45. 47 ff.; bei beiden fehlt die Parallele zu v. 52 ff. u. 62 ff. Johannes hat 19, 38 ff. nur eine, zudem eigengeartete Parallele zu v. 57 ff.

B. 51. καὶ ἰδοὶ, וְהִנֵּה, unmittelbar mit dem Eintritt des Todes (Luk. erzählt es noch vor diesem) erfolgt auch die Wirkung desselben für das Verhältnis zu Gott, wie sie symbolisiert wird durch den wunderbar gewirkten Vorgang im Tempel. Der Vorhang zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten, פָּרֹכֶת, spaltet

sich mitten durch. Damit ist kein Vorhang, keine Abscheidung und Verhüllung des Allerheiligsten mehr da; also vielmehr dieses geöffnet, liber jam aditus in sancta, Hebr. 10, 19, Bengel. Daß damit überhaupt die ganze alttestamentlich gesetzliche Ordnung des Verhältnisses von Gott und Mensch aufgehoben ist, das liegt nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar in diesem Ereignis, denn mit Eröffnung des Zuges zu Jehovah für jedermann ist die Grundanschauung der alttestamentlichen Theokratie aufgehoben. — καὶ ἡ γῆ u. s. w. Dies, bis v. 53 incl., nur bei Matth. Auch dieses Erdbeben ist, wie die Finsternis v. 45, wunderbar gewirkt. Mit demselben tritt derjenigen Wirkung des Todes Christi, welche das unmittelbar religiöse Verhältnis betrifft, die physische Folge zur Seite. Die Frage aber, ob das Erdbeben für sich selbständige Bedeutung hat oder ob es nur Mittel zum Zweck des v. 52 berichteten ist, möchte wohl in letzterer Richtung zu beantworten sein. In ersterer Beziehung müßte man daran denken, daß diese Erdrevolution eine Art Weissagung darauf sein solle, daß infolge der Erlösung einstens auch die alte Welt einer neuen Platz machen werde (apoc. 21, 1); vgl. Hengstenberg: „die Ankündigung der mit Christi Tod zugleich gegebenen Balingenesie“. Doch liegt dies ziemlich fern, auch deutet der Verf. durch die Verbindung des folgenden durch die gehäuften καὶ mit ἡ γῆ ἐσεισθη, das freilich selber durch καὶ mit dem ἐσχίσθη τὸ καταπέτασμα verbunden ist, an, daß er meint, das Erdbeben (selbstverständlich ein partielles, lokales) habe nur den Zweck gehabt, die Gräber aufspringen zu machen. — πέτραι cf. v. 60. — B. 52. σώματα ἁγίων ἠγέρθησαν: der Ausdruck ist nicht zu pressen, als ob die Anschauung wäre: Leiber, die und wie sie bis dahin in den Gräbern lagen, kamen hervor u. s. w., sondern — weiteres s. u. — die Darstellungsweise ist eine etwas ungenaue, bezw. zusammengezogene, und der Sinn: Tote kamen zu neuem Leben, und zwar Leibesleben, und als solche, mit neuem Leib bekleidet, erschienen sie, von den geöffneten Gräbern ausgehend. Der Plural ἅγιοι ohne Zusatz, also substantivisch = heilige Menschen, nur hier bei Matth., steht oft in act. (3. B. 9, 13. 32 u. s. w.) und noch mehr in den Paulinen von den Christen. Aber an Christen, neutestamentliche Gläubige, resp. „fromme Zeitgenossen Jesu zu denken, die, wenn sie bis zu seiner Auferstehung gelebt hätten, ihm wie Nikodemus angehangen wären“ (Nössgen) oder an solche zusammen mit alttest. Frommen (bei Bengel qui vel diu ante Christum natum vel non multo post obierant, scheinen doch auch nur israelitische Frommen gemeint), ist doch wohl nicht gerechtfertigt. Schon daß so viele verstorbene neutestamentliche Gläubige in der Nähe Jerusalems ihre Grabstätte haben sollten, wäre auffallend; sodann niemals deutet ein Evangelist, speziell Matth., auf vor Christo gestorbene Christgläubige hin; wenn es also wohl selbstverständlich auch solche gab, so lag es doch ganz außerhalb seines Interesses, auf sie Rücksicht zu nehmen. Und was ihre Auferweckung hier eigentlich sollte, ist kaum klar zu machen. Also glauben wir sicher, daß alttestamentliche Fromme gemeint sind. — B. 53. μετὰ τὴν ἔγερσιν gehört der Konstruktion nach zu ἐξεληθόντες, nicht zu εἰσῆλθον; dem Gedanken nach zu allem, was von den entschlafenen Heiligen gesagt ist. Denn der Sinn kann unmöglich der sein: sofort nach Jesu Tod wurden diese Verstorbenen aus dem Tod erweckt,

aber erst am dritten, dem Auferstehungstag kamen sie hervor u. f. w., oder gar: sofort erweckt kamen sie hervor, aber erst am dritten Tag gingen sie in die h. Stadt, sondern nur der: sofort nach dem Tod sprangen infolge des Erdbebens Gräber auf, es begann im Totenreich eine Lebensbewegung, aber erst nach der Auferstehung des Erstlings unter den Entschlafenen (1 Kor. 15, 20) wurden Tote zu leiblichem Leben erweckt, kamen hervor u. f. w. — ἐγερσιν, ein sonst von Christi Auferstehung nicht gebrauchtes Substantiv, hier wohl mit Bezug auf ἡγέρθησαν gewählt, zu erklären nach der häufigen Ausdrucksweise „Christus von Gott auferweckt“, z. B. 16, 21. — ἀγίαν πόλιν s. 4, 5. — ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς, also hatten diese Erstandenen nicht eine sinnlich-leibliche, sondern höhere, nur per visionem erschaubare Leiblichkeit.

Zu B. 51^b–53. Im allgemeinen ist die Bedeutung des hier berichteten Vorgangs klar: Christi Tod und Auferstehung, deren enge Zusammengehörigkeit hier auch deutlich hervortritt, hat die Fesseln des Todes und Grabes gelöst, hat Leben gebracht. Und alttestamentliche Heilige sind es, an denen diese Wirkung sich zuerst dokumentiert. Auch ihnen wird Leben im vollen Sinn des Worts erst durch Christi Tod und Auferstehung zu teil. So tritt hier etwas ähnliches hervor, wie im Zerreißen des Vorhangs: was das Alte Testament nicht schaffen konnte, was die alttest. Frommen nur erhofften, nicht aber hatten, freie Gemeinschaft mit Gott (51^a), todüberwindendes Leben, das hat ihnen Christus gebracht. Dieses Allgemeine ist klar. Geht man nun aber auf Einzelnsfragen ein, namentlich: wie ist diese Auferweckung alttest. Frommer zu denken? sind dieselben hier definitiv mit dem Auferstehungsleib bekleidet worden oder war es nur ein Auferwecken bloß zum Zweck dieser Erscheinungen? und wenn dies, war dann nachher der Zustand dieser Frommen wieder ganz derselbe, wie vorher? Gingen sie dem Leib nach wieder ins Grab zurück, während die Seelen eben wieder in den Scheolzustand, genauer diejenige Sphäre des Hadeslebens, welche Luf. 16 Abrahams Schoß genannt ist, zurückfielen u. f. w.? so erheben sich ungemeine Schwierigkeiten. Diese aber, wie selbst Meyer thut und Weiß (s. z. J. II S. 588) andeutet, dadurch zu beseitigen, daß man die Erzählung auf spätere Sagenbildung (Weiß: „später — wollte man wissen“) zurückführt, ja (Beyschlag I S. 402) für „phantastische Mär“ erklärt, das ist zu bequem, als daß es erlaubt sein könnte. So gewiß nun bei einem Versuch, derartige Mythen zu erforschen, das ἐκ μέγους γινώσκουμεν sich sehr bewährt, so muß es doch erlaubt sein, ja es ist Pflicht, dasjenige, was von biblischen Anschauungen aus etwa zur Erhellung der Sache beigebracht werden kann, zu suchen und zu geben. 1) Nun steht fest, daß das ganze N. T. von einer leiblichen Auferstehung, welche bleibende Versekung in die göttliche δόξα nach Ähnlichkeit des verklärten Leibs Christi (Phil. 3, 21) zur Folge hat, nur weiß für das Ende der Welt, nach der Parusie. Auch die Andeutungen über die erste Auferstehung (apoc. 20 ff.; 1 Kor. 15, 23) erlauben nicht mit Dettinger u. a. (s. d. Verf. Komm. z. Apokalypse) diese als eine im jetzigen Aeon an einzelnen Gläubigen immer neu geschehende zu fassen, sondern nötigen, dieselbe an das Ende zu verlegen. Hiernach kann der Sinn unsrer Stelle nicht der sein, welchen, wie es scheint, Keil statuiert: „Die Leiber dieser Gestorbenen wurden auferweckt und mit den Seelen vereinigt fürs ewige Leben, sie sind in das himmlische Jerusalem eingegangen in die Gemeinde der Erstgeborenen und der Geister der vollendeten Gerechten.“ Wenigstens wenn dies heißen soll, sie seien mit ihrer Leiblichkeit als für immer bleibendem Auferstehungsleib dieser Herrlichkeit teilhaftig worden, so ist das sicher falsch. Unfre Stelle sagt hievon nichts, denn 2) was die Leiber dieser Heiligen betrifft, so beschränkt sich Matth. ganz deutlich auf das eben damals geschehene Hervorkommen und Erscheinen; und dieses hat offenbar den Zweck der Deklaration des über Tod und Grab erfolgten Sieges. Wie es, nachdem die Erscheinungen vorbei waren, mit diesen Leibern weiter zugeht, das ist ein Geheimnis, in welches wir nicht einzudringen wagen. Dies umsoweniger, als wir auch gar keine Vorstellung darüber haben, was für eine Art von Leibern diese σώματα waren. Die in den Gräbern liegenden nach ihrer materiellen Substantialität sind es

nicht, denn diese sind längst verwest; daß das *σώματα ἡγέρθησαν* — *ἐξελθόντες* — *εἰσῆλθον* nicht nötigt, dem Verfasser die krasse Vorstellung anzudichten, er habe die verwesten Leiber als solche in ihrem alten Bestand wieder wunderbar erstehend gedacht u. s. w., wird keines Beweises bedürfen. Neben ja ähnlich auch Stellen, die von der künftigen Totenauferstehung handeln und denen niemand solche Vorstellung zutraut, s. Joh. 5, 28 f. Wenn hier freilich für die an unsrer Stelle berichtete *ἔγερσις* in ihrer Art dieselbe schwere Frage sich erhebt, wie für die einstige Auferstehung, die Frage nach dem Verhältnis des einstigen Leibs zum jetzigen, so müssen wir hiefür auf unsern Artikel „Auferstehung“ in PKG² I verweisen. Wir sind überzeugt, der Ausdruck „die Leiber wurden erweckt und sie (die erweckten Menschen) kamen hervor u. s. w.“ bleibt in seiner vollen Bedeutung, wenn wir wesentlich die Identität der Person, deren Leib im Grab liegt und verwest, betonen und die neue Leiblichkeit für identisch mit der früheren hauptsächlich insofern halten, als die Individualität der Person, die ja ganz wesentlich auch von deren Leiblichkeit mitbedingt war, in der neuen Leiblichkeit ihren genau entsprechenden Ausdruck und Abdruck hat. Ist dies überhaupt das Verhältnis der jetzigen und der künftigen Leiblichkeit, aber tritt die letztere als für die Ewigkeit bleibende nach Nr. 1 erst mit der Parusie ein, so werden wir die an unsrer Stelle auftretenden *σώματα* nur als ad hoc von Gott geschaffenen Leiber ansehen müssen, die wesentlich dazu da sind, daß in ihnen diese Personen erscheinen (*ἐνεφανίσθησαν*) können — aber ein Erscheinen, das von dem des Elia und Mose Kap. 17 eben durch die Leiblichkeit verschieden ist —, ferner Leiber, die wieder in sich zurückzunehmen, als einzelne konkret existierende vergehen zu lassen, Gott ebenso möglich sein muß wie sie erstehen zu lassen, endlich aber Leiber, die dieser Personen Leiber eken in jener Weise der Ausprägung der Individualität des einzelnen sind. Wir müssen ja selbst für die Leiblichkeit Christi zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eine Art Mittelvorstellung uns bilden zwischen der vor dem Tod innegehabten und der dann von der Himmelfahrt an überkommenen, verklärten Leiblichkeit. Es gibt ein Grenzgebiet zwischen der Sinnlichkeit und der Geistlichkeit (auch Geistleiblichkeit), und in dieses thun wir hier einen Blick, aber ohne uns eine nähere Vorstellung bilden zu können. Deswegen aber solche Zeugnisse der heiligen Schrift mit Unglauben zu behandeln, das ist unbescheiden und thöricht für Menschen, die im Fleische leben und über Dinge abzuurteilen wagen, die ihnen fremder sind, als dem Blinden das Licht. Ghe wir dies thun, dulden wir lieber Vorwürfe wie den „einer zu allem entschlossenen Apologetik“ (Beyschlag I S. 403). Nur bitten wir das „zu allem“ absolut bloß von dem zu verstehen, was die Bibel an die Hand gibt. 3) Endlich das müssen wir allerdings sicher annehmen, daß von bloßem Erscheinen dieser Entschlafenen ohne alle Änderung ihres Zustands überhaupt keine Rede sein kann. Tod und Auferstehung Christi hat reelle Bedeutung für die, welche in der fides in futurum Christum starben; ihr Anteil am Lebensgenuß der unsichtbaren Welt wird nun ein anderer als bisher. Sie, die schon bisher nach Luk. 20, 38 *θεοῦ ἔησαν*, treten nun in dasjenige Leben ein, das wir Christen mit dem Tod empfangen, Phil. 1, 23, sie werden nicht ohne uns, aber mit uns vollendet, Hebr. 11, 40. Es findet nun ihre Befreiung aus dem Hades (genauer: dem Teil, der Sphäre desselben, die Abrahams Schoß heißt) statt, und sie dürfen nun das ewige Leben, das erst Christi Tod und Auferstehung für Menschen eröffnet hat, so, wie es überhaupt vor der Parusie Menschen möglich ist, genießen. So gewinnt nun das Verhältnis auch dieser Wirkung des Todes Christi zum Alten Testament erst ihr volles Licht. Die Frommen des A. T. sind nun — und zwar ganz realiter, objektiv, physisch — aus derjenigen Sphäre, über die sie mit dem A. T. nicht hinauskommen konnten, herausgerückt und in diejenige, die Jesus gebracht hat, versetzt; auch in dieser Beziehung ist das Alte Testament nun erfüllt. Und so wird endlich auch klar, warum gerade für Matth. dieser Vorgang eine besondere Wichtigkeit hatte, so daß nur er denselben berichtet, und warum diese Erzählung denn doch auch für uns weit mehr, als die moderne Theologie findet, Bedeutung hat.

B. 54. *ἐκατοντάρχης*, Mark. *κεντουρίων*, der Befehlshaber der Exekutionsmanipel. Die beliebte Annahme, daß derselbe (Longinus) ein Germane gewesen, ist dadurch, daß die in Syrien liegende Legion besonders viele Germanen in ihrer

Mitte zählte, nicht genügend begründet. — τὰ γινόμενα, Mark. „daß er mit solchem Geschrei verschied“. Matth. denkt wohl außer dem Erdbeben, das er ja besonders namhaft macht (τὸν σεισμόν), an die Finsternis, das Springen der Felsen, Aufstun der Gräber, doch wohl auch an den Tod selbst mit all dem Eindruck, den diese Unschuld, Geduld u. s. f. zusammen mit diesem Loß machen mußte. — ἐφοβήθησαν, sie sahen wohl in jenen Naturereignissen portenta, die ein Göttergericht andeuteten, und ahnten daher, zusammen mit dem Eindruck von Jesu Persönlichkeit, in der Hinrichtung Christi ein nefas oder horrendum, das den Zorn der Gottheit reizen mußte. Wie viel ethisch religiös Wertvolles in dieser Furcht war, wird man kaum sagen können. So läßt sich auch das Bekenntnis von Christo als Θεοῦ υἱός — Luk. bloß δίκαιος — nicht leicht nach seinem näheren Sinn oder Inhalt bestimmen. Den Titel Gottessohn geben ihm jedenfalls diese Leute mit Beziehung auf das, was sie von seinem Anspruch auf Gottessohnschaft, seiner Verurteilung wegen desselben u. s. w. gehört haben, und so wollen sie jedenfalls sagen: er war das, wofür er sich ausgab, Gottes Sohn. Ob sie diesen Gottessohn sich aber nach Art der heidnischen Mythologie als einen Halbgott denken — wofür man das Fehlen des Artikels vor Θεοῦ „Sohn eines Gottes“ benützen könnte, aber schwerlich mit Recht — oder ob (so, wie es scheint, Hgstbg.) durch Bekanntschaft mit den israelitischen Erwartungen und durch den Eindruck von Jesu selbst wenigstens eine Ahnung des Richtigen, ein Ansatß wirklichen Glaubens an Jesu Gottessohnschaft in dem Sinn des Messiasstums in ihnen vorhanden war, wird nicht zu entscheiden sein. — ἦν scil. in seinem Leben (Weiß). — B. 55. Dieser und der folg. Vers sind nicht deswegen beigelegt, um hervorzuheben, daß diese teilnehmenden Seelen Zeugen, wie der großen Begebenheiten nach dem Tod, so des Bekenntnisses des Hauptmanns gewesen seien (Hgstbg.), sondern mit v. 55 macht Matth. den Übergang zu der Erzählung des Begräbnisses, sofern dieses die letzte That der Liebe war, der Liebe und Anhänglichkeit, die doch von Anfang an in der Anwesenheit der Frauen unter dem Kreuz sich bezeugte. — μακρόθεν, die Scheu und Scham hielt sie ferne. — ὑπολόγησαν, plusquamperfektisch: Zur Sache cf. Luk. 8, 2. 3. — B. 56. Μαγδαληνή, von Magdala (s. 3. 15, 39). Ihre Identifizierung mit der Sünderin, Luk. 7, 37 ff., hat keine Berechtigung. Man beachte, daß M. Magd. meist im Verzeichnis dieser Frauen (cf. 28, 1; Mark. 16, 1; anders Joh. 19, 25) voransteht; ihre innige Dankbarkeit gegen ihren Retter (Luk. 8, 2) machte sich besonders geltend und so wurde sie von selbst die Führerin der andern da, wo es galt, Jesu Liebe zu erweisen. — Ἰακώβου, Mark. τοῦ μικροῦ; nach Joh. 19, 25 hieß dessen Vater, der Gatte dieser Maria, Klopas (Kleophas, Alphäus). — ἡ μήτηρ, Mark.: Salome, vgl. zu 20, 20. — B. 57. ἦλθεν sc. zu Pilatus. Es ist das, was v. 58 näher erzählt ist, hier in unbestimmterer Weise voraus angekündigt; also nicht zu ergänzen: auf den Richtplatz (Weiß). — ἀνθρωπος πλούσιος, Luk. βουλευτής, Mark. εὐσχημων βουλευτής, d. h. wohl nach Luk. 23, 50 u. 51 Mitglied des Synedrums. Die Bezeichnung bei Matth. ist vielleicht, wie Hgstbg., Keil, Mössgen annehmen, mit Bezug auf Jes. 53, 9 gewählt. — Ἀριμαθαίας = Ramathaim = Rama Benjamin, Geburtsort Samuels. — καὶ αὐτός, sc. wie andere, besonders

die v. 56 genannten Frauen. Nach Joh. war er freilich bisher ein *μαθητὴς κεκρυμμένος* gewesen *διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδαίων*; jetzt aber hat gerade der Verbrechertod, der überwältigende Eindruck dieses Todes, die Scheu und Menschenfurcht überwunden; als ein wahrhaft edeldenkender Mann bekennet er sich gerade zum Gekreuzigten und zu seiner scheinbar verlorenen Sache. — V. 58. Die Leichname eines Gekreuzigten ließ man gewöhnlich den Vögeln und wilden Tieren zum Raub hängen, doch kam es auch sonst vor, daß man Verwandten auf Bitte solche überließ. Hier gab Pilatus zugleich der jüdischen Sitte nach (de Wette), Deut. 21, 23; Joh. 19, 31. — V. 59. Nach Joh. schloß sich an Joseph noch Nikodemus an. — *σινδόνι*, Binde von reiner, ungebrauchter (Mark. eben hiez. gekaufter) Leinwand. Bengel: *σινδὼν* antea non texerat corpus Jesu. Jam initia honoris, 1 Kor. 15, 4. — V. 60. Wie die Leinwand, so ist das Grab noch ein jungfräulich unberührtes (cf. auch 21, 2 mit Luk. 19, 30). Die Pietät des Joseph tritt hiemit auch als heilige zarte Anerkennung der Einzigartigkeit Jesu hervor. Der, der am Kreuz unter die Übelthäter gerechnet worden, wird im Begräbniß als der Heilige behandelt, der nicht einmal durch Berührung mit etwas, das schon Sündern gedient hat, entweiht werden darf! — *αὐτοῦ*, dies (daß es des J. eigene Begräbnißstätte war) nur bei Matth. hervorgehoben. „Wie man die Gräber der Väter in Ehren hielt, so war es natürlich (Gen. 23, 6) ein besonderer Ehrenerweis, wenn man sein Erbbegräbniß einem Fremden anbot, cf. 2 Chr. 24, 16“, Kamphausen bei Niehm, S. 535. — *θύρα* u. s. w. Die Grabkammer ist entweder als ein Senkgrab oder als ein Schiebgrab zu denken, d. h. entweder senkrecht oder wagrecht in den Felsen hineingehauen; in beiden Fällen waren die Gräber durch eine Steinplatte verschlossen. Kamph. a. a. O. — *ἀπῆλθε*, während — V. 61 — die Frauen in stille Trauer versunken noch eine Zeitlang am Grabe blieben. — *ἡ ἄλλη* s. v. 56.

V. 62 ff. nur bei Matth. „was sich aus dem lokalen Interesse erklärt, welches diese Thatsache hatte“ — sowie aus des Matth. „Rücksicht auf ein unter den Juden umlaufendes falsches Gerücht; die übrigen Ev., die nicht zunächst für Christen aus den Juden schrieben, hatten keine solche Veranlassung“. Hengstenberg. — Zu der Bestimmung des Tags, *ἡ τις ἐστὶ* u. s. w., s. z. 26, 20. — *οἱ Φαρισαῖοι*, diese sind hier seit 21, 45 f.; 23, 2 ff. zum erstenmal wieder, also sonst bei Matth. in der Leidensgeschichte gar nicht genannt. Gerade diese machten also wohl hier ihren Einfluß besonders geltend; sie, die eigentlichen Todfeinde Jesu, sind die letzten, wie die ersten auf dem Platz des Kampfes gegen Ihn. Beachte auch Mösgen: „Die stattliche Grablegung Jesu durch einen Synedristen mußte die Hohepriester eine Reaktion aus der Anhängerenschaft Jesu besorgen lassen, und den Pharisäern, welche im Volk die Hoffnung der Auferstehung förderten, mußte eine an dieselbe anknüpfende Bewegung für das Volk verführlich erscheinen. — V. 63. *ἐμνήσθημεν*, welches Wort Christi sie im Auge haben, können wir nicht sagen; 12, 39 ff.; Joh. 2, 19 schwerlich; am ehesten paßt die Annahme, daß sie von den Ankündigungen 16, 21; 17, 23; 20, 19 Kunde erhalten hatten. Daß aber die Pharis. „von der Auferstehungsweisung Jesu klaren Bescheid gehabt haben — was Beyerlag I, S. 405, unter den diese Erzählung unglaublich machen sollenden Punkten nennt —, liegt in diesem

Ausdruck nicht. Es genügte eine mehr oder weniger unbestimmte Kunde. — *ὁ πλάνους*, derselbe Titel für Jesu Diener 2 Kor. 6, 8. So nennt die Welt, die Lügenwelt, den, der die Wahrheit ist. Vgl. auch noch Bengels Bem.: nunquam principes populi Jesum suo nomine appellasse reperias. — B. 64. Hier redet zugleich Schlaueit und Dummheit, Furcht, böses Gewissen und Vertrauen auf die brutale Gewalt. — *ἀσφαλισθῆναι* inscii inserviunt veritati confirmandae; nulla humana ἀσφάλεια Deum impedit, act. 5, 23; 16, 23, Bengel. — *ἐσχάτη πλάνη*, derjenige Humbug, womit das ganze Drama abschließen würde, *πρώτη*, derjenige, womit es begann und fortmachte; jenes die Behauptung der Auferstehung, dieses die Lehre, daß J. der Christ sei. — *χεῖρον* cf. 12, 45 nicht „verderblicher für öffentliche Ordnung und Sicherheit“ (Weiß), sondern deterior „ein noch geringerer, elenderer Betrug als der erste“. — B. 65. Pilatus cito dat custodes et quidem quasi cum indignatione (ja: mit einer gewissen Verachtung), calumniatores cito expedit, Bengel. — *ἔχετε*, Imper. „da habet, nehmet sie“. Pil. stellte ihnen nach 28, 14 römisches Militär zur Verfügung. Also nicht Indic. mit dem Sinn: ihr habt ja se. eure Tempelmache. — *ὡς οἴδατε*, ihr könnt ganz nach eurem Belieben verfahren, aber mich laßt in Ruhe. Man beachte diese ganze Äußerung des Pil. namentlich wegen 28, 13—15. Das, daß die römischen Krieger sich dort mit Bestechung zum Schweigen, resp. Lügen bringen lassen und die Pharisäer ihnen in Aussicht stellen können, eventuell bei P. für ihre Straflosigkeit zu wirken, hat gerade dann am wenigsten etwas auffallendes, wenn Pil. von vornherein mit dieser ganzen Sache nichts zu thun haben wollte. — B. 66. *σφραγίσαντες*, sie brachten das Siegel des Synedriums an. Die Art der Versiegelung war wohl die, daß ein Faden über die Steinplatte gezogen und an den beiden Enden auf der Felsenwand angesiegelt wurde. Nach andern wurde ein Querbalken über den Stein gelegt und da, wo dieser schloß, das Siegel angebracht.

Meditation zu 27, 51—66.

Jesus hat ausgekämpft; aber nun, wo er ein stiller Toter ist, tritt laut und deutlich die Frucht seines Todes hervor. Im Heiligtum Gottes, in der Natur und in der Totenwelt, in den Herzen der unter dem Kreuz Stehenden, der Freunde und Feinde, bewahrheitet sich das Wort des Hauptmanns: er ist Gottes Sohn gewesen, dieser Tote, 1) Beweis: sein Tod hat Veröhnung und Leben gebracht, v. 51—53. 2) Frucht: so wollen wir Ihn als Gottessohn und unsern Herrn ehren und lieben, v. 54—66. — ad 1) Zwei Feinde hat Er durch seinen Tod überwunden, Sünde und Tod. a) Die Sünde scheidet uns von Gott, und das ist symbolisiert durch die Einrichtung des alttestamentlichen Heiligtums. Nun da der neutestamentliche Hohepriester mit seinem Blut ins himmlische Allerheiligste eingegangen, ist der Vorhang entzwei, der Zugang zu Gott frei, die Schuld der Sünde getilgt, Gottes Liebe, Friede gewonnen u. s. w.; Röm. 5, 1 ff. Wie sollen wir uns dessen nicht dankbar freuen und den Zugang benutzen, Hebr. 10, 19 ff. b) Der Sold der Sünde ist der Tod; und auch das A. T. konnte seine Frommen nicht ganz von dessen Schrecken erlösen cf. Hebr. 2, 15, sie sollten nicht ohne uns vollendet werden, Hebr. 11, 40.

Aber Jesu Tod hat den Tod vernichtet, und das im vollen realgeschichtlichen Sinn, der Bann des Todes ist nun gebrochen, weil der, der des Todes Gewalt hatte, der Satan, nun keine Macht mehr über die hat, die Jesu angehören (Hebr. 2, 14). Die freilich wohl mit nur vorübergehender Bekleidung mit einem Leib vor sich gegangene Erscheinung etlicher verstorbenen Frommen des A. T. war defß ein überwältigender Beweis; nun hatten auch sie in das Leben eingehen dürfen, das, wie wir Christen wissen, auf uns nach dem Tod wartet, Phil. 1, 23. Freilich erst die Auferstehung vollendete, was in dieser Beziehung mit dem Tod begann. — ad 2. a) Für diesen Jesus, der solches vollbracht, müssen wir uns entscheiden im Glauben. In seiner Weise thut das der Centurio, der sich nicht scheut, den unter seiner Bewachung von seiner Obrigkeit als Verbrecher hingerichteten Juden als Gottessohn zu bekennen, obgleich wir nicht wissen, wie tief seine Erkenntnis des Gottessohns ging. Noch mehr sehen wir diese Entscheidung bringende Wirkung an Josef (und Nikodemus), welcher, seither von Menschenfurcht umgetrieben, gerade jetzt offen heraustritt. Wahrlich, der Blick aufs Kreuz sollte auch uns vermögen, alles was uns am Ernstmachen hindert, wegzuworfen und entschieden Jesum zu bekennen. b) Josef und dann die Frauen am Grab (vgl. auch Luk. 23, 55. 56) sind ein Beispiel, wie man Jesum ehrt: mit der Liebe, die ihm als dem Heiligen Gottes (vgl. zu v. 60) alle Opfer bringt und beweist, daß das Herz an ihm hängt und selbst, wo man fast verzagt und verzweifelt, ausharrt. Solche Liebe darf auch erfahren, c) daß alle Machinationen der Feinde gegen ihn und die Seinen vergeblich sind. Nur festgeblieben im Glauben, auch wenn die weltliche Macht nicht auf Christi Seite ist — sie soll's nicht sein — auf Karfreitag folgt doch Ostern.

Kapitel 28.

28, 1—10.

Inhaltsübersicht: Gang der Frauen ans Grab (v. 1); der Engel hat das Grab geöffnet; Schrecken der Wächter (v. 2—4). Worte des Engels an die Frauen (v. 5—7). Den vom Grabe weggehenden Frauen erscheint Jesus und wiederholt den vom Engel gegebenen Auftrag, in Galiläa seine Erscheinung zu erwarten (v. 8—10).

Vgl. Mark. 16, 1 ff.; Luk. 24, 1 ff.; Joh. 20, 1 ff. Einzelnes aus dem Verhältnis der Berichte s. im folg.

B. 1. Ob ὀψὲ τῶν σαββ. heißen kann „nach dem Sabbat“, als dieser vorbei war (so noch Hengst., auch Benschlag) oder gar, wie noch Rössgen, „nach der Woche“, ist zweifelhaft. Wenn nicht, so muß „spät am Sabbat“ übersetzt werden. Indem aber M. beifügt τῇ ἐπιφωσκούσῃ, sc. ἡμέρᾳ „beim Aufglänzen des Tageslichts hin gegen den ersten Wochentag“, was zusammen mit „spät am Sabbat“ beweist, daß er hier den Sabbat nicht von Abend 6 bis Abend 6, sondern von Mitternacht zu Mitternacht oder noch eher von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang rechnet, nähert sich seine Zeitbestimmung der des Lukas und Johannes; und auch Mark. 16, 2 „bei Sonnenaufgang“ kann hiemit in Einklang gebracht werden, da hier diese Zeitbestimmung nicht für den Abgang der Frauen vom Haus, sondern für ihre Ankunft am

Grab gebraucht ist. Fragt man aber nach einem etwaigen besondern Grund, warum Matth. diese eigentümliche Zeitbestimmung gewählt hat, so scheint uns nur daran gedacht werden zu können, daß er den großen Eifer der Frauen hervortreten lassen will, womit sie kaum den Sabbat vorübergehen lassen und noch halb in der Nacht, beim ersten Aufleuchten eines Lichtstrahls sich auf den Weg machen. — ἡλθον sc. gegen das Grab hin. — Über die Frauen s. z. 27, 56; Johannes nennt nur Magdalena, Markus außer den beiden Marien noch Salome, Luk. 24, 10 außer den beiden Marien Johanna καὶ αἱ λοιπαὶ. — θεωρῆσαι aus liebender Teilnahme, die dem Entschlafenen noch möglichst nahe sein will, cf. 27, 61. Von der Absicht des Einbalsamierens (Mark. u. Luk.) sagt M. nichts, wie er auch 27, 59 ff. nichts davon angedeutet hat. — B. 2. καὶ ἰδοὺ σεισμός cf. v. 9; 27, 51; 2, 9 u. s. w. Während die Frauen hingingen, erfolgte (ἐγένετο nicht Plapp.) ein (lokales) Erdbeben; als jene das Grab erreicht hatten, war die Katastrophe schon vorbei. — ἄγγελος γάρ: γάρ „nämlich“ beschreibt die Art und Ursache des σεισμοῦ, er ruhte auf Eingreifen höherer, himmlischer Mächte. Unmittelbar allerdings ist dem Engel, von dem an dieser Stelle, wie von dem Erdbeben, nur Matth. erzählt, bloß das Öffnen des Grabes, nicht auch die Verursachung des Erdbebens zugeschrieben. Aber offenbar steht beides in organischem Zusammenhang. Die Abwälzung des Steins ist der Haupteffect des Erdbebens. — ἐκάθηντο der Diener bleibt vor der Stätte, die seinen Herrn bisher beherbergt hat, um von dessen Herrlichkeit durch sein Dasein und dann (v. 5 f.) sein Wort Zeugnis zu geben. — B. 3 cf. 17, 2, Mark. 9, 3; act. 1, 10; auch die weißen Kleider der Seligen apoc. 3, 4 sind zu vergleichen. Die Lichtnatur stellt sich dem menschlichen Auge als glänzend weiße Bekleidung (cf. Ps. 104, 2) dar. Daß aber überhaupt Engel an Ostern auftreten, ist parallel mit Weihnachten, Luk. 2, 9 ff. Der Grund ist keineswegs bloß die Darstellung und Anzeige der betreffenden Kunde an die Menschen durch solche Diener Gottes, sondern objektiv tritt so das hier wirklich stattfindende Eingreifen der himmlischen Welt und ihrer Mächte in die irdische, wie dasselbe an den Entscheidungspunkten der Reichsgeschichte mehr als sonst stattfindet, hervor. — B. 4. Die Lichterscheinung aus der Geisterwelt kann dem in der Sinnlichkeit befangenen keinen andern Eindruck machen, als den des Schreckens. Bei den Soldaten wird wohl auch allerhand Aberglaube dazu gekommen sein; die unmittelbare Äußerung ihrer Angst war zuerst Erstarren ὡς νεκροί, dann schleunige Flucht, s. v. 11. Bengel: nec militaris audacia sustinet vim coelicolarum. — B. 5. Auch die Weiber — cf. die Hirten Luk. 2 — erschrecken, ihnen aber spricht der Engel Mut zu. ὁ ἄγγελος offenbar derselbe wie v. 2. Ob aber der Engel, während er dies spricht, noch auf dem Stein sitzend zu denken ist, ist zweifelhaft. Jedenfalls macht dieser Umstand keine erhebliche Differenz gegenüber Markus aus, nach welchem die Frauen, als sie ins Grab hineingingen (v. 5) den Jüngling in weißen Kleidern sahen. Dagegen finden sie nach Lukas hier zwei Engel, während bei Joh. die von diesem allein genannte Magdalena, wie sie den Stein weggehoben sieht, davonläuft, dem Petrus und Johannes Nachricht bringt, sodann diese hinkommen, das Grab leer finden und wieder gehen, jetzt erst die beim Grab stehengebliebene Magdalena zwei

Engel sieht u. s. w. Alle diese Differenzen können ohne zu große Mühe — doch ist namentlich das Wort der Maria Joh. 20, 2 eine Schwierigkeit, vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 274 — sachlich zusammengebracht werden, aber mit Unrecht sagt Keil: „Die Kritiker haben kein Recht, aus dem Nichterwähnen das Nichtwissen zu folgern.“ Mindestens haben sie dazu ebensoviel Recht, als man befugt ist, ein Wissen eines Schriftstellers um Dinge, von denen er nichts sagt, zu statuieren. Man muß einfach zugeben, daß, soweit wir nach dem, was uns von Data vorliegt, schließen können, die Evangelisten nicht alle gleich instruiert sind, resp. ihrem Gedächtnis das eine und andere abhanden gekommen ist. — $\mu\eta\ \gamma\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ cf. Luk. 2, 10; M. 14, 27; 17, 7; apoc. 1, 17, initiale verbum in apparitionibus, Bengel. — $\psi\mu\epsilon\iota\varsigma$, ihr, die ihr (nach dem folg.) als treue Anhänger Jesum suchet; stiller Gegensatz gegen die Grabwächter, die eben in Angst enteilen (v. 11). — $\omicron\iota\delta\alpha\ \gamma\alpha\rho$: faßt man als die mit $\gamma\alpha\rho$ eingeführte Begründung des Vorangehenden die ganze folgende Ausführung des Engels bis v. 6^a, so wäre $\gamma\alpha\rho$ Einführung des objektiven, sachlichen Grundes, warum keine Ursache zur Furcht ist: denn Jesus ist auferstanden, was ich euch . . . sage. Findet man aber die Begründung nur in dem Sätzchen, dem $\gamma\alpha\rho$ unmittelbar angehört, so gibt es den Grund an, warum der Redende gerade diesen Frauen das $\mu\eta\ \gamma\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ zurufen kann: ich weiß ja, daß ihr Leute seid, die Jesum suchen, und solchen eben gilt diese Freudenbotschaft. — B. 6. Der Engel redet in kurzen, eindrucksvollen und ausdrucksvollen Sätzen. — $\acute{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$ u. s. w. sie sollen sich selbst überzeugen, daß er nicht mehr da ist; dieses sein Verschwundensein kann aber unter diesen Umständen nur aus der vom Engel angegebenen wunderbaren Thatsache erklärt werden. Man beachte auch, daß mit diesem $\acute{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$ die Frauen indirekt selbst Zeugen der Auferstehung werden. — $\acute{\omicron}\ \chi\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ nach AB gegen die es lesenden ACD u. s. w. It., Vulg., Pesch. zu streichen, ist nicht gerechtfertigt. Daß Matth. sonst diesen Titel von J. nicht gebraucht (vgl. zu 8, 2; 21, 3), resp. (außer in Anreden $\chi\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$) von andern nicht gebrauchen läßt, kann gerade für unsre Stelle nichts entscheiden, wo diese gloriosa appellatio (Bengel) so sehr am Platze ist. — B. 7. Von $\acute{\omicron}\tau\iota$ hängt alles folgende bis $\acute{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ ab; $\psi\mu\alpha\varsigma$ und $\acute{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ geht somit auf die Jünger, nicht die Frauen; $\acute{\omicron}\tau\iota$ führt oratio directa ein.

$\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$. Bei diesem Wort, das v. 10 wiederkehrt, tritt die ganze schwierige Frage über das Verhältnis der Auferstehungsberichte an uns heran; vgl. Steinmeyer, apolog. Beiträge III. 1) Fassen wir zunächst unsre Stelle für sich ins Auge, so fragt sich hauptsächlich, ob dieselbe, zusammen mit v. 10 u. 16 ff., zu der Annahme zwingt, daß unser Evangelium, außer der v. 9 f. erwähnten Erscheinung am Grab, nicht bloß keine Erscheinungen des Auferstandenen in Judäa kenne, sondern auch für solche keinen Raum lasse, da für dasselbe überhaupt (außer v. 9 ff.) nur die Eine Erscheinung in Galiläa v. 16 ff. existiere. Nun ist zuzugeben, daß, wenn man unser Kapitel rein für sich liest (resp. wenn man es ohne alle sonstige Kunde von Erscheinungen des Auferstandenen u. s. f. lesen könnte), und namentlich auf das Verhältnis von v. 16 ff. zu v. 7 u. 10 achtet, zunächst der Eindruck dieser ist: indem der Evangelist die Reise der Jünger nach Galiläa v. 16 und das dortige Sehen des Herrn an das Vorangehende so anschließt, daß dies einerseits den Gegensatz zu der unmittelbar an die Auferstehung sich anreihenden Geschichte von den Grabeswächtern ($\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\chi\alpha$ v. 16 gegenüber v. 15) bildet, andernteils daß klar das v. 16 ff. Erzählte als Erfüllung der bei der Auferstehung gegebenen Verheißung und als Ausführung des hierbei gegebenen Auftrags erscheint, so ist hiemit zwischen

dem, was v. 1–10 — und dem, was v. 16 ff. erzählt ist, ein so naheß Verhältnis hergestellt, daß man sehr veranlaßt ist, dieses Verhältnis auch als ein zeitlich naheß, ja als das unmittelbaren, zeitlichen Anschlusses zu fassen; und dann bliebe kein Raum für Erscheinungen in Judäa, außer etwa für solche, die von keiner besonderen Bedeutung für die Jünger waren, oder solche, die ganz unmittelbar an die Auferstehung sich angeschlossen. Und wenn man diesem Eindruck sich weiter hingibt, wird man auch geneigt sein, unser ἐκεῖ αὐτὸν (ἐμὲ) ὄψονται zu fassen: nur dort, erst dort, anderwärts und vorher nicht, sollen sie ihn (mich) sehen. Allein daß dieses Wort nicht absolut so gefaßt werden muß, ist gewiß zuzugeben. Es kann, auch anderweitige Erscheinungen vorausgesetzt, für genügend erklärt gelten, wenn die galiläische Erscheinung die Eine ist, welche dem Redenden wichtig ist, die Eine, welche als die für die Sache maßgebende in Betracht kommt. Vergleicht man die v. 16 ff. gegebene Schilderung dieser galiläischen Erscheinung mit allen andern sonst berichteten, namentlich mit der letzten bei Lukas (Näheres s. u.), so ist ja streitlos, daß nur die v. 16 ff. berichtete (über Mark. 16, 15 ff. s. u.) den wirklichen amtlichen Abschluß des Verhältnisses zwischen Jesus auf Erden und seinen Jüngern, den Abschiedsauftrag und die Abschiedszusage für das Amt der Apostel in vollentsprechender Weise gibt. Hat nun das Wort v. 7 u. 10 diese Manifestation zu diesem Zweck im Auge, dann ist es nicht mehr auffallend, daß die andern Erscheinungen völlig zurücktraten. Man kann auch noch, wie besonders Keil thut, das betonen, daß das Schweigen von den jüdischen Zusammenkünften gerade der ganzen Art des Matthäus entspreche; dessen Evang. ist es ja wesentlich, das galiläische Wirken Christi zu schildern; mit Galiläa beginnt er die Schilderung der Amtstätigkeit Christi, mit Galiläa schließt er. Wir halten sonach den in bisherigen beschriebenen Versuch, die Darstellung des Matth. so zu fassen, daß nicht bloß überhaupt, objektiv, Raum bleibt für sonstige, besonders jüdische Erscheinungen, sondern daß man auch nicht gezwungen ist zu sagen, der Verfasser wenigstens könne von solchen nichts gewußt haben, wir halten, sage ich, diesen Versuch für möglich; und wir werden unten bei Lukas uns an einem schlagenden Beispiel überzeugen, wie weit die Evangelisten von ängstlich vorsichtiger, Mißverständnisse, ja Statuierung von Selbstwiderprüchen ausschließender Darstellung entfernt waren. Wir halten also auch die Darstellung unsres Kapitels bei Abfassung durch Matthäus möglich, der doch als einer der zwölf von den 40 Tagen und ihren Erscheinungen weiteres gewußt haben muß. Immerhin geben wir zu, daß unser Kapitel am leichtesten dann zu verstehen ist, wenn nicht Matth. selbst, sondern ein Mann seiner Umgebung auf Grund der Erzählungen des Matth. die Sache schriftlich so, wie wir sie vor uns haben, niedergeschrieben hat. In der eigenen Erzählung des Matthäus wird das Verhältnis von v. 16 ff. zu v. 7 u. 10 nur ein sachlich so naheß, unmittelbares gewesen sein, wie wir es bezeichnet haben; für des reproduzierenden Schriftstellers Verständnis wurde es auch ein zeitlich engeß, enger als es in Wirklichkeit war. Vgl. die Einleitung § 4. — 2) Die Differenzen unter den evangelischen Auferstehungsberichten sind einfach anzuerkennen, wobei freilich Steinmeyer (a. a. O. S. 61) auch mit Recht sagt: „zunächst trifft die Kritik die ernste Anklage, daß sie die Widerprüche in den evang. Berichten mit aller Schärfe hervorzuheben pflegt, während sie über dasjenige ein beharrliches Schweigen beobachtet, worin die Darstellungen übereinstimmen; und doch ist das Maß des letzteren ein sehr beträchtliches.“ Jene Differenzen nun lenken wir durch folgende Zusammenstellung kennen. a) Matthäus erzählt nur Eine Erscheinung in Judäa und zwar gegenüber den zwei Frauen, v. 9 u. 10, wozu keine direkte Parallele vorliegt, obgleich wohl in Matth. v. 9 u. 10 auch das von Mark. v. 9, Joh. 20, 14 ff. Berichtete (s. u.) unterzubringen ist. Sodann kann Matth. mit v. 16 ὅπως οὐ ἐράκατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς möglicherweise leise auf eine frühere Erscheinung, wo diese Lokalität von J. genannt wurde, hinweisen; allein nötig ist diese Annahme nicht, und jedenfalls ist eine diese Anordnung eines Bergs als Sammelorts enthaltende Erscheinung nirgends berichtet. Endlich berichtet Matth. v. 16 ff. eine Erscheinung gegenüber den Elf in Galiläa mit dem Schlusswort Jesu, was man (z. B. Hengst.) mit 1 Kor. 15, 6 („die fünfhundert“) oder 1 Kor. 15, 7 („allen Aposteln“) identifizieren kann, während die Identifizierung mit Mark. 16, 14 (15) ff. zwar an der relativen Ähnlichkeit des Taufbefehls einen Halt, aber am Verhältnis der letzteren Stelle zur Himmelfahrt und damit zu Luk. 24, 50 ff.,

act. 1, 4 ff. eine Schwierigkeit hat. — b) Markus berichtet 16, 1–8 nur die Worte des Engels, betreffend Auferstehung und Gang nach Galiläa, nicht aber die ähnlichen Worte Jesu selbst gegenüber den beiden Frauen. In dem kritisch sehr dubiosen Schluß v. 9 ff. berichtet er die Erscheinung (und zwar mit *πρῶτον*) gegenüber Magdalena, was ohne Zweifel mit Joh. 20, 14 ff. in der Hauptsache identisch ist (über Matth. 28, 9. 10 s. o.); sodann folgt Mark. 16, 12. 13 die Erscheinung an die zwei Wandelnden, ohne Zweifel die Emmauszünger Luk. 24, 13 ff. Das Bisherige lauter jüdische Erscheinungen. Endlich Mark. 16, 14 ff. kommt eine Erscheinung an die Eile, welche in zwei zu zerlegen (Hengst.), so daß v. 15 ff. eine neue Erscheinung und parallel mit Luk. 24, 44 ff. und act. 1, 4 ff. wäre, während dann Mark. v. 14 mit Luk. 24, 36 ff., Joh. 20, 19 ff. zusammengenommen werden könnte, nicht unmöglich, aber nicht ungewollt ist. Über das Verhältnis dieser Markusstelle zu Matth. 28, 16 ff. einerseits, Luk. 24, 44 (50) ff. u. act. 1 andererseits wurde schon gesprochen. Besonders auffallend ist noch, daß Markus diese Erscheinung (v. 14 ff.) trotz des von ihm auch berichteten *ἐκεῖ* (in Galiläa) v. 7 nicht ausdrücklich nach Galiläa verlegt, so daß überhaupt bei Markus keine Erscheinung ausdrücklich als galiläische bezeichnet (berichtet) ist. c) Lukas berichtet nichts von einer Erscheinung Jesu am Grab selbst, sondern die erste, von der er meldet 24, 13 ff., ist die gegenüber den Emmauszüngern, wozu parallel (s. o.) Mark. 16, 12; ferner ist bei Lukas kurz angedeutet eine Erscheinung an Petrus v. 34 cf. 1 Kor. 15, 5; endlich folgt die Erscheinung im Jüngerkreis am Abend des Osterfestes, Luk. 24, 36 ff., die ohne Zweifel mit Joh. 20, 19 ff. identisch ist. Ob aber und wie in dem ganzen Abschnitt bei Luk. v. 36–50 irgendwo eine Abscheidung zu machen und wo, ob mit Hengst., Wieseler u. a. vor v. 44 oder mit andern vor v. 50 Raum für die 40 Tage (act. 1, 3), speziell für die Reise der Jünger nach Galiläa und Erscheinungen des Auferstandenen daselbst zu gewinnen ist, ist schwer zu entscheiden. Ebensovienig klar ist das Verhältnis zu Mark. 16, 14 ff., wo jedenfalls v. 19 mit Luk. 24, 50 ff. identisch ist. Das Evangelium Lucä für sich bietet jedenfalls nur jüdische Erscheinungen mit zweifelloser Gewißheit. Und auch die acta, so gewiß sie ausdrücklich von vielen Erscheinungen innerhalb der vierzig Tage reden, nennen keine galiläischen und verlegen, wie das Evang. (24, 50), zweifellos die letzte, an welche die Himmelfahrt sich angeschlossen, in die Nähe von Jerus. (act. 1, 12). Sehr wichtig aber ist das Verhältnis des Evang. Lukas zu den act. hier insofern, als, wenn in Luk. 24, 36–50 kein Raum für die 40 Tage, vollends wenn v. 50 so zu verstehen ist, daß die Himmelfahrt unmittelbar an die Erscheinung am Auferstehungsabend sich angeschlossen (vgl. Weiß zu Luk. a. a. O.), derselbe Verfasser zweier sehr kurz nach einander geschriebenen Schriften mit sich selbst im Widerspruch ist; resp. wenn die beiden Angaben sich vereinigen lassen, so sieht man, mit wie wenig Vorsicht, mit wie wenig Bemühung, alles glatt und eben und unmißverständlich zu geben die Evangelisten geschrieben haben. — d) Johannes berichtet die Erscheinung gegenüber Magdalena am Grab 20, 14 ff., welche sicher mit Mark. 16, 9 identisch, wohl auch mit Matth. 28, 9. 10 irgendwie zusammenzunehmen ist; sodann die Erscheinung im Jüngerkreis am Osterabend 20, 19 ff., die mit Luk. 24, 36 ff. identisch ist, obgleich inhaltlich, namentlich in den Reden davon ziemlich verschieden. Ob hiezu auch Mark. 16, 14 irgendwie eine Parallele bildet (s. o.), ist völlig zweifelhaft. Hierauf folgt die acht Tage nachher, besonders dem Thomas zulieb stattgefundene Erscheinung 20, 28 ff., wozu keine Parallele vorhanden ist. Schon diese Erzählung nach Galiläa zu verlegen, ist keine Berechtigung vorhanden. Endlich in Kap. 21 die Erscheinung am Genesarethsee, die keine Parallele hat. e) Paulus spielt 1 Kor. 15, 5 (*κηρύσσει*) wohl auf das Luk. 24, 34 kurz Berührte, sodann (*τοῖς δώδεκα*) auf das Luk. 24, 36 ff., Joh. 20, 19 ff. Erzählte an, in v. 6 (fünfhundert) soll nach Hengst. die Matth. 28, 16 ff. erzählte Erscheinung gemeint sein (s. o.), während andere diese in v. 7 (*τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι*) finden, nieder andere sowohl das v. 6 als das v. 7 Genannte als dem Paulus singulär ansehen, wie jedenfalls die Erscheinung an Jakobus v. 7 nur bei P. erwähnt ist. Über die Lokalität der von ihm erwähnten Erscheinungen (Jubäa oder Galiläa?) sagt P. nichts. — Uns alledem ist klar, daß keiner der Berichterstatter alle Erscheinungen erzählt, offenbar auch keiner alle erzählen will. Wenn nun wir aus den verschiedenen Berichten uns ein Gesamtbild der sämtlichen Erscheinungen zu machen suchen, so ist für uns auf unserem Standpunkt beides selbstverständlich, einestheils, daß

wir von der Geschichtlichkeit sämtlicher Berichte, von der Wirklichkeit der darin erzählten Thatfachen selbst (womit über Irrthümer im einzelnen nichts gesagt ist) nichts abthun lassen, andernteils aber, daß wir auf jeden Zwang und jede Künstelei der Harmonisierung verzichten und vorkommendensfalls, wie dies am klarsten bei der dreifach erzählten Erscheinung an Maria Magdalena vorliegt, einfach gestehen, daß, da die Berichte nicht zusammenstimmen, ein ganzes einheitlich klares Bild der betreffenden Geschichte in ihrem Einzelnhergang nicht zu gewinnen ist. Haben wir nämlich vorhin gesagt, nicht jeder der Berichterstatter wolle alle Erscheinungen erzählen, so sagen wir auch: nicht jeder kann alle erzählen, und zwar (wenigstens zum großen Teil) einfach deswegen nicht, weil er nicht von allen etwas, resp. wenigstens etwas genaueres weiß; und wo mehrere von derselben erzählen, wissen sie möglicherweise nicht das Nämliche davon. Außer der erwähnten Erscheinung gegenüber Magdalena müssen wir das auch namentlich für den Schlußakt des ganzen irdischen Lebens Jesu insofern zugeben, als zwar der Schluß der Apostelevangelen, sowohl des Matth. als des Joh., keineswegs eine noch weitere, letzte Erscheinung mit Himmelfahrt u. s. w. ausschließen, im Gegenteil den eigentlichen Abschluß des Lebens Jesu erst fordern, andererseits aber Mark. 16, 14—20 u. Luk. 24, 50 ff. mit act. 1 diesen Schluß in einer Weise berichten, daß jedenfalls bei Mark. 16 Züge aus Matth. 28, 10 ff. dazu verwendet sind. Und auch hier ist eine vollbefriedigende Harmonisierung noch nicht gelungen. Alles das sind Dinge, wie sie für alle, aus verschiedenen Quellen zusammenzuarbeitenden Geschichtsdarstellungen wiederkehren, ohne daß man auf andern Gebieten historischer Forschung wegen der Schwierigkeit, ja wäre es auch Unmöglichkeit, das Wie eines Hergangs klarzustellen, das Daß des Vorgangs, die Thatfactlichkeit desselben bestreitet. Sollte das nun für die Thatfache der Auferstehung als solche nicht auch gelten? Über diese selbst ist ja unter allen Berichterstattern Einstimmigkeit vorhanden. Und sie leugnen, heißt nach 1 Kor. 15 das Christentum aufheben. Aber freilich, gerade 1 Kor. 15 wird gegenwärtig¹⁾ für den Satz angeführt, daß die Auferstehungsthatfache so, wie sie die Evang. berichten, d. h. als real-leibliche, geschichtlich änhere Thatfache nicht erfolgt sei. Denn, sagt man, Paulus stelle doch dort sein eigenes Sehen des Auferstandenen ganz dem des Petrus u. s. f. gleich, und von den Frauen, welche in den Evang. die Hauptrolle spielen, rede er gar nicht. Warum nun letzteres beweisen soll, nicht etwa, was wenigstens möglich wäre, daß Paulus nichts von den Erscheinungen gegenüber den Frauen gewußt (übrigens Gründe, davon auch wenn er's wußte dort nicht zu reden, sind leicht zu finden), sondern gar, daß die ganze Urgemeinde davon nichts gewußt, also daß diese Erscheinungen ungeschichtlich seien, ist absolut nicht einzusehen. Sodann aber, aus jener Parallelisierung seines Schauens mit dem der Apostel von seiten des Paulus soll folgern: da jenes ein bloß geistiges war, so war's auch das der Apostel, also haben die Evang. Unrecht, erstens mit dem, daß sie die Apostel Jesum leiblich sehen lassen, zweitens damit, daß sie Jesum leiblich auferstehen lassen! Die Logik dieses Schlusses ist mir eine unbegreifliche. Nicht bloß bringt man hier alles mögliche ineinander, was man säuberlich auseinander halten muß; um nur eins zu nennen, selbst wenn kein Mensch Jesum leiblich d. h. mit seinen leiblichen Augen sah, so ist das kein Beweis, daß er nicht leiblich (in verkörperter Leiblichkeit) auferstanden ist. Aber hauptsächlich was in aller Welt zwingt zu dem Satz: weil Pauli Sehen (ex thesi) ein bloß geistiges war, war auch das der Apostel ein solches? Paulus parallelisiert doch nicht das Wie des *ὡφθῆ καὶ μοι* mit dem Wie des *ὡφθῆ κηρὰ* u. s. w., geschweige daß er die beiden Arten des Sehens für identisch erklären würde. Er stellt doch nur das, daß Jesus dem Petrus u. s. f. und zuletzt ihm, dem Paulus erschienen sei, nebeneinander; und beides ist durch Jahre getrennt, das eine unmittelbar nach der Thatfache, das andere mehrere Jahre nachher erfolgt! Da ist doch ein Unterschied der beiderseitigen Art der Erscheinung zum voraus wahrscheinlich. Aber hauptsächlich: die ganze Prämisse, von welcher jener Schluß ausgeht, ist falsch. Für Paulus existiert zweifellos der Auferstandene und Erhöhte geistleiblich, und auch seine Erscheinungen sind geistleiblich, auch Pauli Sehen ist geistleiblich. Sodann gerade 1 Kor. 15 stellt Christi Auferstehung mit der unsern in Eine Linie; ist unser künftiges *σωμα* ein *σωμα*, so doch auch Jesu, und nach Phil. 3, 21 verhält der Leib des Auferstandenen

¹⁾ Vgl. auch Weizsäcker, apostol. Zeitalter S. 5 ff.; aber auch Beshälag, L. J. I S. 418 ff., 422 ff. Weiß, L. J. II S. 626 ff.; Schnedermann (bei Bédler) zu 1 Kor. 15.

sich zu dem des Erdenlebens Christi so, wie unser Auferstehungsleib zu unfrem Erniedrigungsleib. Unser künftiger Leib ist unser jetziger qua verklärter; wie das näher zu denken (vgl. zu 22, 23 ff.) ist eine Frage für sich, welche den Satz nicht berührt, daß auch bei Paulus Christi Leib nach der Auferstehung kein wesentlich anderer war, als der vor derselben. Nun bleibt freilich die Frage übrig, ob nicht die Evangelisten diese wesentliche Identität des Leibs Christi vor und nach der Auferstehung sich mehr, als bei Paulus angeht, als eine äußerliche, am Ende gar sinnliche gedacht haben, so daß eben ganz der Leib so, wie er ins Grab kam, auch herauskam (vgl. auch act. 2, 27 ff.). Allein die Art, wie sie das Erscheinen und Verschwinden des Auferstandenen schildern, beweist doch (trotz des Essens Luk. 24, 42, cf. Joh. 21, 10), daß der Auferstehungsleib ihnen kein sinnlicher ist. Man kann hienach von Unklarheiten, von Nebeneinander verschiedener, jezt mehr geistiger, jezt mehr sinnlicher Züge, ja von Selbstwidersprüchen bei den Evang. reden; aber es sind solche, die gegenüber einer solchen Thatsache selbstverständlich sind. Wer kann hier alles klar malen? Wer will davon würdig reden? Ebenso kann man sagen, die Intaktheit der Leiblichkeit Christi nach der Auferstehung denke sich Paulus anders, sozusagen feiner, geistiger, als die Evang., aber Intaktheit, wesentliche Identität statuiert auch er. Endlich aber, selbst wenn — was wir nicht zugeben, vgl. auch 1 Kor. 15, 3 — zwischen dem Bericht Pauli und dem der Evangelisten ein Widerspruch wäre, welches Recht hat man gerade bei feinsollendem streng d. h. voraussetzungslos kritischem Standpunkt, die Äußerungen eines Nicht-Augenzeugen der Vorgänge nach der Auferstehung, wie Paulus, denen vorzuziehen, die, mag man kritisch über unsere Evangelien (besonders Matth. u. Joh.) urteilen, wie man wolle, zweifellos die in der Urgemeinde, der Gemeinde der Augenzeugen geltende Anschauung geben? zumal da doch schon mit theologisierenden Reflexionen in ganz anderer Weise zusammenhängt, als die offenbar der unmittelbaren lebendigen Erfahrung und Anschauung entsprungenen evangelischen Berichte.

B. 8. *ταχὺ* gemäß v. 7. — *φόβον καὶ χαρὰς* in spiritualibus haec possunt esse simul. Bengel: Furcht wegen des heilig imponierenden Eindrucks der Erscheinung aus der unsinnlichen Welt (vgl. 4. 5), Freude wegen des Inhalts der Botschaft. — B. 9. *καὶ ἰδοὺ* vgl. zu v. 2. — *χαίρετε* formula frequens; a Jesu adhibetur sensu eminenti, Bengel. — *ἐκράτησαν . . . καὶ προσεκύνησαν*, die beiden Aussagen gehören aufs engste zusammen: sie umfassen huldigend seine Füße, bezeugen ihm also ihre Ehrfurcht. Nach dem in der vorigen Anmerkung Bemerkten geht wohl unsre Stelle (mindestens: auch) auf dasselbe Faktum, wie Joh. 20, 16 f.; Mark. 16, 9; hienach kann man gemäß Joh. 1. c. in dem *ἐκράτησαν* zugleich den Sinn finden, daß die Frauen Jesum sinnlich fassen und halten wollten, um sich von seiner wirklichen, leibhaften Gegenwart zu überzeugen und ihn ja nicht mehr fahren zu lassen. — B. 10. *μὴ φοβεῖσθε* vgl. zu v. 5 u. 8. Das Benehmen der Frauen hat also zugleich dem Gefühl der Furcht Ausdruck gegeben, das bei dieser Überraschung, bei dieser Erscheinung des Totgewesenen sie befiel. — *ἀδελφοί* cf. 12, 48 ff.; 25, 40; Joh. 20, 17; Hebr. 2, 11 f. 3. 25, 40. Gemeint sind selbstverständlich nicht die leiblichen Verwandten, sondern die Gläubigen.

Meditation zu 28, 1–10.

Öffern das Fest des Lebens aus dem Tod. Welchen Umschwung brachte es in das Leben der Jünger und Jüngerinnen; dies ein Bild davon, wie überhaupt durch die Auferstehung Christi thatsächlich ein neues geschaffen worden ist und heute noch da, wo diese Thatsache im Glauben angenommen wird, neues Leben entsteht,

Lebensfreude, aber auch Pflicht und Kraft zum Wandel im neuen Leben. Osterglaube (1—3 vgl. v. 6 u. 9 f.), Osterfreude (v. 4 u. 5, 9 u. 10), Osterpflicht (v. 7 ff.) tritt uns in unsrem Evangelium entgegen. ad 1) Der Osterglaube bezieht sich auf die Thatsache der Auferstehung Christi. a) Die Gewißheit derselben; nach 1 Kor. 15 darf die Kirche von dem Bekenntnis zu derselben absolut nicht lassen. In unsrem Text treten Zeugen der Auferstehung auf, Engel —, die Frauen v. 6 „sehet“, dann v. 9. 10. Dazu kommen nach 1 Kor. 15 noch viele andere Zeugen. Also eine historisch völlig gültig beglaubigte Thatsache ist's, worauf unser Glaube sich bezieht. b) Das Wesen derselben tritt uns, so wenig wir es ganz ergründen können, schon darin entgegen, daß, wie der Engel beweist, Kräfte der unsichtbaren Himmels- oder Lebenswelt hier in die irdische Welt eingegriffen haben, vgl. auch Weihnachten. Jesus ist ja selber das Leben, der Geist. Mit Ostern ist in seiner eigenen menschlichen Person, auch an seinem Leib das Gottesleben zur vollendeten Durchbringung gekommen, die Verklärung, Verherrlichung geschehen und öffentlich bekundet worden. Und damit ist in Ihm für uns, für die Welt Gottesleben für Seele und Leib eröffnet. c) Daran glauben wir, weil wir's wissen, teils und zuerst aus der Schrift — an diesem Punkt hauptsächlich bewährt sich, ob unser Glaube ein echter (besonders echt lutherischer) ist, d. h. Wortglaube — teils aus unsrer, das Schriftwort bestätigenden Erfahrung vom Leben Christi. Aber freilich zu diesem Glauben kommen nur die, die so, wie die Jüngerinnen vorher gesucht, gerungen haben. — ad 2) Die Freudebotschaft erwirkte freilich a) zunächst Schrecken, nicht bloß bei den Wächtern, sondern auch bei den Frauen. Der in der Sinnenwelt befangene Mensch erschrickt vor der Geisterwelt. Ja auch beim Christen, der doch ein Ewigkeitskind ist, bleibt auch in der Freude heilige Furcht. Wie unwürdig sind wir dieses himmlischen Lebensgutes, wie ängstlich müssen wir uns hüten, es zu verletzen und zu verlieren! Aber doch b) Gottlob „fürchtet euch nicht!“ (vgl. oben zu v. 5). Der Jesus, der auferstanden ist, ist ja der, den ihr gesucht habt, der für euch Gefreuzigte, euer Herr, der als Erhöhter sich nicht schämt, euch Brüder zu nennen, der vor euch hingeht als euer Hirte und Leiter. Da soll man sich nicht freuen? Aber auch — ad 3 — diesem Herrn sollten wir nicht als gehorsame Jünger folgen? a) Unsre Pflicht ist vor allem (v. 9) demütige Huldigung vor ihm. Daß er uns Brüder nennt, soll ja unsern Respekt nicht mindern; kein Apostel hat umgekehrt gewagt, Ihn Bruder zu nennen. b) Die rechte Freude teilt sich mit; der Engel und Jesus selbst befehlen, die Botschaft den Jüngern mitzuteilen. Auf welche Weise von jedem einzelnen unter uns dieser Befehl Christi ausgeführt werden soll und kann, das muß der einzelne selbst sich sagen. Aber jedenfalls einesteils gilt: nur nicht egoistisch in seinem Christentum, andernteils: „teil's meinen Brüdern mit“, also nicht gleich der ganzen Welt. Das Heiligtum soll man auch, so gern man alle dazu einlädt, nicht preisgeben (Mark. 16, 8). Das wahre Osterleben genießt man in der Gemeinschaft der Gläubigen, echt christliches Gemeinschaftsleben soll die Frucht von Ostern sein.

28, 11—20.

Inhaltsübersicht: Der letzte Akt der Feindschaft gegen Jesum; die Bestechung der Soldaten durch die Hohepriester und das infolge hiervon entstandene Gerücht unter den Juden (v. 11—15). Der letzte Akt im Freundeskreis, die Erscheinung in Galiläa, Taufbefehl, Zusage Seiner Gegenwart (v. 16—20).

Keine eigentliche Parallele, vgl. die Anm. bei v. 7.

B. 11. τοῖς ἀρχιερεῖσι, vgl. zu 27, 65. — B. 12. Ob an eine förmliche Sitzung, und zwar des Plenums des Sanhedrin, zu denken ist oder nur an eine Beratung der Führer, selbstverständlich mit Ausschluß der Christo und seinen Jüngern zugethanen, kann man dahingestellt sein lassen. Von besonders heimlichem Vorgehen sagt der Text nichts; es lag im eigenen Interesse der Sanhedristen, von dieser Beratung möglichst zu schweigen. Und doch ist — wie, wissen wir nicht — diese letzte Bosheit, die in der That χείρων τῆς πρώτης war (27, 64) — dem Evangelisten und durch ihn der Welt bekannt geworden! — ἀργύρια u. s. w. auri fames plus apud eos valet quam terror, v. 4, Bengel. — B. 13. cf. 27, 64. Man hat schon oft in dieser Auskunft oder vielmehr Lüge eine infelix astutia (Augustin) gefunden, auch dies manchmal gegen die Geschichtlichkeit des Berichts (vgl. auch Beytschlag I, S. 405) benützt: es sei doch teils albern, wenn die Wächter hier von etwas reden, was sie während des Schlafs gar nicht bemerken konnten, teils wäre es ein sehr fatales Geständnis von Soldaten, sie haben auf ihrem Posten geschlafen — cf. act. 12, 19 —. Umgekehrt findet Bengel: speciose mentiri docent. Es wird einfach zu sagen sein: das, was die Pharisäer in unserm B. die Soldaten anweisen, das sollen sie ja nicht vor ihren Vorgesetzten, denen sie freilich nicht so kommen durften, erzählen, sondern im Volk, wenn die Leute von der Sache reden, und da hat gewiß solches Geklunker, ja auch solches dumme Geschwätze nichts Unwahrscheinliches. Wie sie dann mit ihrem Chef auskommen, das wird v. 14 gesagt; s. z. d. B. — B. 14 s. z. 27, 62 ff. ἐπὶ = coram. ἀκουσθῆναι (Joh. 7, 51), gerichtlich verhören. Also: wenn die Sache vor ihm zur Anzeige und Verhandlung kommt. — πείσομεν = beschwichtigen, cf. 1 Joh. 3, 19. Da es sehr im Interesse des Pilatus lag, daß die ganze Geschichte von der Verurteilung Jesu u. s. w. möglichst bald in Vergessenheit komme, so war er gewiß nicht schwer zu überreden, diese neue aufregende Sache in der Stille zu lassen. — B. 15. ὁ λόγος οὗτος sc. daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen haben. Nach Justin war diese Lüge noch später bei den Juden im Schwange.

B. 16 vgl. v. 7 u. 10. Auch an der geschichtlichen Wahrheit der im folgenden berichteten Abschiedsscene halten wir unbedingt fest. Wenn B. Weiß immer neu (z. B. Leben Jesu II, S. 631) betont, daß erst „der erhöhte Jesus“ den Missions- und Taufbefehl gegeben, so ist das bereits eine Abbiegung des Berichts, der Jesum sonnenklar vor seiner Erhöhung hier vorführt. Über Beytschlags Ansicht s. z. v. 19. Ein Beweis, daß unser Abschnitt zu den „spätesten Bestandteilen der synoptischen Evangelien“ gehört (Weizsäcker, apostol. Z. A. S. 571), ist nirgends erbracht. — ὅρος, vgl. die Anm. zu v. 7. Entweder deutet Matthäus hier auf eine von niemand berichtete Erscheinung Jesu hin, wobei diese Anweisung, betreffend

die Lokalität, gegeben worden war, oder läßt er zu v. 10 (7) supplieren, daß J. dort auch diese nähere Bezeichnung der galiläischen Stätte des Wiedersehens gegeben habe. — οὐ ἐτάξατο, wohin zu gehen J. angeordnet. — B. 17. ἰδόντες, die Annahme von Steinmeyer, Keil u. a., Matth. rede hier nicht von einer einzelnen Erscheinung, sondern fasse die Manifestationen des Auferstandenen überhaupt in einer Art Summe zusammen, hat keinen Grund in den Textworten, die ganz klar von einer einzelnen geschichtlichen Begebenheit reden. — προσεκύνησαν, οἱ δὲ . . . alle bezeugten ihm ihre Verehrung, es waren aber auch etliche unter ihnen, bei denen das προσκυνεῖν nicht das bedeutete, was es bedeuten soll (daher das adversative δὲ), sondern die, statt im Glauben sich zu neigen, dabei zweifelten, sc. ob es wirklich leibhaftig der Auferstandene sei, der hier vor ihnen stehe. Daß dieses Zweifeln beweise, Matth. kenne offenbar überhaupt nur diese eine Erscheinung vor den Jüngern, kann man nicht mit Grund behaupten, da auch Mark. 16, 14 der Herr noch der Jünger Unglauben schelten muß, cf. Luk. 24, 38. Das Wunder der Auferstehung war so groß, auch die Art der Manifestationen des Auferstandenen so eigentümlich, daß es wahrhaftig ganz glaublich ist, daß bis zuletzt einzelne die Zweifel nicht überwinden. Andererseits unter den οἱ δὲ an Leute außerhalb des Apostelkreises zu denken (so schon Cyr. Alex.), ist wegen des Verhältnisses zu οἱ ἑνδεκα v. 16 nicht berechtigt. — B. 18. προσελθὼν, offenbar mit besonderer Hoheit. — ἐδόθη μοι sc. ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου 11, 27. Der Aorist geht auf die eben jetzt geschehnde Einsetzung in diese ἐξουσία, welche der Auferstandene, gerade im Begriff, gen Himmel zu fahren, als sicheres Gut bereits in Händen hat; Bengel: mihi, praesertim resuscitato et ascendenti. Die Himmelfahrt, von welcher Matth. nichts sagt, ist wenigstens nach ihrer wesentlichen Bedeutung, als Erhebung zur Teilnahme an göttlicher Herrschermacht, faktisch in diesem ἐδόθη enthalten. — πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Daß dieser Ausdruck nicht die bloße geistliche Gewalt über die Welt, die Übertragung der Macht, die Menschen durch seine Lehre zu beherrschen, die Übergabe der Geister an seine Weltherrschaft (Keim u. a.) u. s. w. — übrigens lauter Phrasen, denen keine Realität entspricht, denn davon, daß jemals alle Menschengeister sich von J. beherrschen ließen, weiß die Schrift nichts; so macht man Jesum zum Schwärmer! — bedeutet, geht einmal hervor aus dem Verhältnis zu 11, 27, gegenüber welchem Wort (das auch zeigt, was an jenen Phrasen haltbar ist) dann unsre Stelle gar keinen Fortschritt, kein durch die Erhöhung erst erreichtes plus enthalten würde; sodann aus dem Verhältnis zum folgenden, welches bei dieser Auffassung mit unsrem ἐδόθη u. s. w. identisch wäre und das, was letzteres als schon vorhanden aus sagt, als erst durch Arbeit der Jünger zu erringend bezeichnen würde; endlich aus den Worten selbst, die — ganz anders als 11, 27 — so allumfassend und kosmisch gehalten sind, daß diese ἐξουσία nicht durch irgend etwas beschränkt werden darf. Der Inhalt unserer Worte ist dasselbe, wie z. B. 1 Kor. 15, 27; Eph. 1, 21—23 u. s. w.; das regnum potentiae schreibt er sich zu, das freilich im regnum gratiae und gloriae sein Ziel hat. Gerade das besagt das Verhältnis von v. 19 zu 18: weil ich, der erhöhte Menschensohn, der Herr der Welt bin, so soll auch diese Herrschaft anerkannt,

ich als Herr von den Menschen angenommen werden, und dafür habt ihr, meine Sendboten, zu sorgen. — B. 19. *μαθητεύσατε*, aktivisch, wie act. 14, 21, „zu Jüngern machen“. Über das Verhältnis dieses universalistischen Auftrags zu 10, 5 s. z. b. St. *πάντα τὰ ἔθνη*, s. z. 25, 32; zur Sache cf. 24, 14; ganz allgemein „alle Völker“ (Menschen; s. nachher). Während nun aber 24, 14 nur ein objektives Verhältnis der Evangeliumspredigt zu allen Völkern gewissagt ist, daß jenes nämlich zu einem Zeugnis allen verkündigt werden werde, ist an unsrer Stelle zugleich die subjektive Zueignung des Worts an die Hörer ins Auge gefaßt und das, daß diese Christi Jünger werden, als die Aufgabe bezeichnet, welche die Apostel zu lösen haben. Ist nun in dem „machtet zu Jüngern“ auch das die Meinung Christi, daß diese Aufgabe wirklich von seinen Aposteln gelöst werden wird, den Erfolg haben wird, daß in der That *πάντα τὰ ἔθνη* seine Jünger werden? Da ist bezeichnend, daß im folgenden an die Stelle des neutrischen *πάντα τὰ ἔθνη* das maskulinische *αὐτοὺς* (*βαπτίζοντες* u. s. w.) tritt. Es handelt sich um einen engeren und einen weiteren Begriff und Kreis von „Jünger Christi“. Versteht man unter dem *μαθητεύεσθαι* das wirkliche, aus innerem Entschluß hervorgehende Eintreten in die Stellung des Schülers und Nachfolgers zu Jesu als dem Herrn, so weiß natürlich Jesus sehr wohl, daß das niemals Sache von Völkern als Völkern sein wird, sondern stets Sache von Individuen ist; auch niemals Sache aller Individuen, Sache von *πάντα τὰ ἔθνη* in dem Sinn von „allen Menschen überhaupt“. Andererseits kann *μαθητεύεσθαι* auch in einem weiteren Sinn einer Unterstellung unter Jesu Lehr- und Erziehungseinfluß verstanden werden, bei welchem in der That alle Menschen eben qua in Völkern organisiert Jünger Christi werden können. Obgleich es gewiß sprachlich — und damit unmittelbar exegetisch — nicht angeht, direkt *πάντα τὰ ἔθνη* gleich „alle Völker als Völker“ und „nur als Völker“ zu fassen — denn diese Gegenüberstellung der Völker als solcher und der einzelnen gehört nicht zum Begriff *ἔθνη*, vollends in *πάντα τὰ ἔθνη* —, so ist es doch mittelbar und sachlich, wenn man die Art ins Auge faßt, wie von selbst dieses Gebot Christi allein sich realisieren konnte und kann, berechtigt, den neueren Zeit, namentlich von Ritschl, so sehr (zum Teil: zu sehr) betonten Gedanken in der Stelle zu finden, daß die Menschheit völkerweise christianisiert werden soll und wird. Der faktische Gang der Sache, nämlich daß Volk um Volk, und zwar eben als Volk, als Ganzes in die Jüngerstellung zu Jesu gekommen ist und kommt, ist mindestens als ein Jesu Gedanken nicht widerstreitender anzuerkennen.¹⁾ Aber von selbst versteht sich, daß je nach Art und Grad der Stellung zum Wort von Christo unendlich viele Nuancen sich bilden in der Jüngerschaft von Völkern, vom bloßen Missioniertsein an, wodurch ein Volk ein *μαρτύριον* hat, 24, 14, bis zu der relativen Einführung des Christentums in das öffentliche Volks- und Staatsleben, wie sie unsere sogenannten christlichen Staaten zeigen. Was endlich die für die Mission wichtige Frage betrifft, wer das Subjekt ist, dem Jesus dieses *μαθητεύειν* aufgibt, so sind das hier

¹⁾ Vgl. meine Predigt über diesen Text in Leonharbi und Zimmermann, Pastoralblätter, Oktoberheft 1885.

die Eilf und an und für sich nur die Eilf. Wie er diese 10, 5 ff. zu seinen Boten für Israel bestellt hat, so hier zu Aposteln für die Menschheit. Davon, daß der Apostel Nachfolger in dieser Beziehung, wie man so oft sagen hört, die ganze christliche Kirche unmittelbar als solche wäre oder gar daß jeder Gläubige in seinem Teil direkt etwas von dieser Missionspflicht habe, kann gar keine Rede sein. Wer aber die Boten sein sollen, die nach der Apostel Tod deren Wort, durch das sie Apostel der Welt sind und bleiben, hinaustragen sollen zu πάντα τὰ ἔθνη, darüber sagt der Herr hier nichts; das ist Sache seiner Berufung. Die ganze Gemeinde ist dabei insofern beteiligt, als aus ihr, je treuer sie das Apostelwort in sich herrschen läßt, um so mehr Leute hervorgehen, die der Herr zu solchem Dienst rufen kann, und der einzelne Gläubige ist beteiligt, sofern jeder die Pflicht hat, zu beten: dein Reich komme, und dann, wenn ihn der Ruf des Herrn trifft, zu folgen. — βαπτίζοντες, „indem ihr taufet“. Das Part. könnte zwar an sich in loserer Verbindung mit dem Hauptverbum gedacht werden „macht zu Jüngern alle Völker, wobei ihr dann auch (sc. die, welche sich durch das μαθητεύειν, das Missionieren, gewinnen lassen) taufet u. s. f.; aber das natürlichere ist die Fassung „indem“ oder „dadurch daß“, also gibt das Partic. den modus procedendi und das Mittel des μαθητεύειν an. Nun stehen aber zwei Partic. asyndetisch neben einander: βαπτίζοντες, διδάσκοντες, und das Verhältnis derselben zu einander ist nicht leicht zu bestimmen. Nach Keil soll daselbe das der Subordination des zweiten unter das erste sein, wofür besonders 1 Thess. 1, 2 f. als illustrierender Beleg angeführt wird; allein in letzterer Stelle ist das Subordinationsverhältnis der Partic. durch das innere Verhältnis der Sachen gegeben; und Keils eigene Fassung „die Taufe soll vom Lehren begleitet sein“ gibt doch eigentlich kein Subordinations-, sondern ein Koordinationsverhältnis. Die Hauptfrage ist auch an unserer Stelle eben die nach dem innern Verhältnis der Sachen. Denn die rein grammatische Frage kann doch wohl nur dahin entschieden werden, daß die asyndetisch aneinandergereihten Partic. zwei aufs engste zusammengehörige Dinge bezeichnen, und im Verhältnis zu μαθητεύσατε zwei Dinge, die mit der Thätigkeit des μαθητεύειν beide aufs engste zusammenhängen. Aber nun wie? Wenn, wie wir gesehen, βαπτίζοντες natürlicherweise nur als das Mittel des μαθητεύειν gefaßt werden kann, ist dann auch (wie Verf. selbst es in seinem Lehrsystem S. 346 gefaßt) διδάσκοντες als Mittel des μαθητεύειν angesehen, also gesagt, eben das μαθ. geschehe zusammen durch die beiden engverbundenen Thätigkeiten, die des Taufens und die des Lehrens? Bei dieser Auffassung kommt die kirchliche Praxis des Katechumenats — so gewiß an unsrer Stelle von Kindertaufe keine Rede ist — dadurch zum Recht, daß zwar die Voranstellung des βαπτίζειν vor dem διδάσκειν nicht an sich zeitliches Vorgehen jener vor dieser Thätigkeit besagt, sicher aber die asyndetische Zusammenstellung der beiden über ihre zeitliche Folge gar nichts ausagt, es also der Kirche überläßt, wie sie die letztere den Umständen entsprechend gestalten will. Allein ich bin nun selbst gegen diese Auffassung bedenklich geworden; zwar hat Keil nicht an sich und notwendig Recht, wenn er sagt, διδάσκειν τηρεῖν πάντα u. s. w. könne doch nicht

auf den ersten Unterricht in der Heilswahrheit gehen. Denn die Ausdrücke sind immerhin so allgemein, gleichsam so dehnbarer Art, daß sie auf alle Stufen des Unterrichts je in ihrer Weise angewendet werden können. Doch wird man zugeben, daß sie dem nächsten Eindruck nach nicht gerade dem Unterricht der ersten Stufe entsprechen. Hauptsächlich fragen wir aber einmal: wenn, wie bei jener, auch von uns früher vertretenen Fassung, das *διδάσκοντες* u. s. w. den christlichen Unterricht als das zum *βαπτίζειν* hinzukommende zweite Mittel des *μαθητεύειν* bezeichnet, warum ist dann der Inhalt dieses *διδάσκειν* ausschließlich ethisch-praktisch gefaßt? warum nur als Gesetz? will Jesus gar keinen Lehrunterricht über Gott, Christum selbst, Erlösung, Glauben, ewiges Leben u. s. w.? vgl. Hebr. 6, 1 ff.; spricht diese Inhaltsbestimmung des *διδάσκειν* nicht doch für die Auffassung, daß Jesus sagen wolle: wenn dann Einer durch die Taufe mein Jünger geworden ist, dann lehrt ihn auch nach meinem Gebot wandeln? Sodann: im Begriff von *μαθητεύειν* selbst liegt an und für sich, und zwar wesentlich, schon das Unterrichten. Es bedeutet nicht das abstrakte „zu Jünger machen“, wozu dann erst die konkrete Füllung dieses Rahmens durch weitere Thätigkeiten gefügt würde, sondern — vgl. 13, 52 — es bedeutet das Machen zum . . . und Behandeln als Schüler eben durch Unterricht und Erziehung, das „in die Schule nehmen“. Endlich, die Fassung des *διδάσκοντες* als zweiten Mittels des *μαθητεύειν* neben *βαπτίζοντες* wäre absolut notwendig doch nur, wenn die beiden Partizipien mit *καὶ* verbunden wären. Der asyndetische Anschluß läßt doch für *διδάσκοντες* auch den Gedanken einer anderen (ebenfalls engen) Verbindung, als nur der des zweiten Mittels zum *μαθητεύειν* zu. Hiernach scheint mir nunmehr doch das Verhältnis der drei Begriffe *μαθητεύειν*, *βαπτίζειν*, *διδάσκειν* sachlich in ähnlicher Weise, wie von Keil, bestimmt werden zu müssen; das *μαθητεύειν* bedeutet dasjenige, besonders durch Evangeliumspredigt geschehende Bearbeiten der *ἔθνη*, das dazu führt, daß die Empfänglichen zu *μαθηταὶ* werden und sich taufen lassen (*αὐτοὺς*); mit letzterem ist das *μαθητεύειν* zum Abschluß gelangt, und deswegen bezeichnet *βαπτίζοντες* das eigentliche Mittel des *μαθητεύειν*. Als solche, die sich nun ganz an Jesum angeschlossen haben, werden sie dann belehrt über die christlichen Lebenspflichten. Da in gewissem Sinn auch die Christgewordenen noch *μαθηταὶ* sind und bleiben, so kann diese didaktische Thätigkeit koordiniert neben *βαπτίζοντες* gestellt und mit diesem so in gewissem Sinn auch noch als Mittel des *μαθητεύειν* bezeichnet werden. Sachlich nicht sehr verschieden von dem Gesagten wäre es, wenn wir das Verhältnis der Begriffe etwa so darstellen würden: *μαθητεύειν* ist ein umfassender Begriff, der sowohl die im engern Sinn so zu nennende Jüngerstufe und die dieser gewidmete, mit *βαπτίζειν* zum Abschluß kommende Thätigkeit der Diener Christi bezeichnet, als auch die Lehrthätigkeit, die hieran sich anschließt (*διδασκ. ἔργ.*).

Für die praktisch-theologische Frage über die Kindertaufe enthält die Stelle bei unsrer jetzigen Auffassung eigentlich gar keinen direkten Beitrag. Die Vorschrift „machet zu Jüngern, indem ihr taufet und (die Getauften) halten lehret“ u. s. w. bezieht sich zunächst nur auf Verhältnisse, wo überhaupt erst Christentum gepflanzt werden soll, auf Missionsverhältnisse. In diesem wird, wenigstens evangelischerseits, heute noch nach der Methode verfahren, die unsrer Gezehe entspricht. Wie dann die Dinge geordnet werden sollen, wenn bestehende Gemeinden,

insbesondere christliche Eltern vorhanden sind, die ihre Kinder dem Herrn übergeben und, wie ihre Pflicht ist, in Seiner Zucht erziehen wollen, darüber sagt unsre Stelle direkt nichts, sondern überläßt das den Verhältnissen und dem die Jünger leitenden Geist. Sicher aber widerstreitet unsrer Stelle ebensosehr, wie die völlige Verwerfung jeder Kindertaufe durch die Baptisten u. s. w., auch der absolute Kindertaufzwang, wie ihn die katholische Kirche statuiert, cf. cat. trid. II, 2, 31: *infantes omnino baptizandi*, vollends die häufige katholische Missionspraxis, Kinder zu taufen, für deren christliche Erziehung gar keine Garantie gegeben ist.

εἰς τὸ ὄνομα: *εἰς* ganz wie 18, 20, auch 10, 41 f. „mit Bezug auf“; *βαπτίζειν εἰς* „so taufen, daß demselben der Glaube an . . . und das Bekenntnis zu . . . seinen eigentlichen Charakter gibt“. Der Name des Gottes, auf welchen getauft wird, bezeichnet den, welcher dabei bekannt wird als derjenige Gott, den die Handelnden für ihren Gott anerkennen, dem sie sich als zugehörend eben mit dieser Handlung bekennen und definitiv übergeben. Und zwar in erster Linie die *baptizandi*; für diese ist mittelbar mit dem *εἰς τὸ ὄνομα* eine *ὁμολογία*, eine ausdrückliche Erklärung, daß die in diesem Namen enthaltene Anschauung von Gott die ihre sei, gefordert. Unmittelbar freilich ist nur gesagt, daß sich taufen lassen selbst sei ein solches Bekenntnis, daß dieser Gott ihr Gott sei. Etwa wie Jakob Gen. 28, 21 sagt: *Jahve soll fortan mein Gott sein*, so sagen die sich taufenlassenden eben durch diese Handlung: der durch den Namen Vater, Sohn, Geist bezeichnete Gott ist mein Gott und soll's von nun an sein, im Unterschied von allen andern, durch andere Namen ausgedrückten religiösen Lebensanschauungen. Man könnte auch die telische Bedeutung von *εἰς* noch strenger betonen, und der Gedanke wäre dann in der eben bezeichneten Richtung noch schärfer dahin zu wenden: Taufen mit dem Ziel der von nun an geltenden und bleibenden Angehörigkeit an diesen Gott. Aber auch die *baptizantes* drücken mit dem Taufen ihre Angehörigkeit an — und ihr Bekenntnis zu diesem Gott aus. Zwar heißt *εἰς τὸ ὄνομα* nicht in nomine; das, daß die Taufenden im Namen d. h. Auftrag dieses Gottes handeln, liegt nicht im Ausdruck, wohl aber in der Sache. In dieser also liegt ferner auch indirekt, daß sie die Getauften in die Gemeinschaft aufnehmen, welche durch den Namen Vater, Sohn, Geist ihren spezifischen Charakter erhalten hat. Aber die Zwinglische und modern liberale bloße Beziehung der Taufe auf die Gemeinde ist durch unsre Stelle absolut nicht berechtigt; wo steht hier etwas von der Gemeinde? Endlich die mystisch-reale Fassung des *βαπτίζ. εἰς* „hineintauchen, durch Taufen hineinsetzen in diesen Gott als Lebenselement“ u. dgl. hat mit dem Ausdruck unserer Stelle nichts zu thun; ob sie richtig ist, hängt von sonstigen, besonders paulinischen und johanneischen Aussprüchen über die Taufe und von der theologischen Gesamtanschauung ab. — *τὸ ὄνομα*. Der Singular bezeichnet die folgenden drei Namen als einen Gesamtnamen des Einen Gottes, den die Christen bekennen und wehrt allen tritheistischen Vorstellungen. Grammatikalisch kann freilich darüber kein Streit sein, daß *ὄνομα* vor *ῥήμα* und *πνεῦμα ἅγιον* wieder hineinzudenken ist; denn mag es beim *πνεῦμα ἅγιον* mit der Persönlichkeit stehen, wie es wolle, bei *ῥήμα* versteht sie sich von selbst; und wenn zwei Personen, Vater und Sohn, im Genetiv abhängig gesetzt sind von „Name“, so kann das nicht anders verstanden werden als „Name des Vaters und Name des Sohnes“; dann aber muß auch für

das dritte Glied verstanden werden: Name des Geistes; was hieraus für die Trinitätslehre folgt, darüber in der Ann. Aber andererseits kann es doch auch nicht zufällig sein, daß J. doch *ὁνομα* bloß ein einzigesmal setzt, noch weniger, daß *θεοῦ* fehlt, und zwar auch vor *τοῦ πατρὸς*, geschweige daß es vor allen drei je wieder stünde. Das beweist doch unzweideutig klar, daß nicht bloß, wie schon gesagt, der Monotheismus streng gewahrt sein will, sondern daß Jesus nicht, sit venia verbo, von Gott an sich, sondern von dem neutestamentlichen Gott als solchem redet oder daß er die drei zusammen als den Gott angeschaut haben will, zu dem sich bekennend die Christen von allen andern Religionen spezifisch sich unterscheiden. Dann kann also der Sinn der Dreiheit zunächst nur der sein: auf den Namen des Gottes, der sich als Vater, Sohn, Geist geoffenbart hat. Und die neutestamentliche Offenbarung ist mit allen diesen Namen gemeint, *πατήρ* ist der Vater Jesu Christi und durch ihn unser Vater, cf. 11, 27, *υἱὸς* Christus, der historische Christus vermöge seiner ganz einzigartigen realen Lebensgemeinschaft mit Gott (i. z. 8, 29), der durch ihn auch unser Vater geworden ist, *πνεῦμα ἅγιον* der durch Christum vom Vater ausgehende Geist, in dem wir diesen Sohn als unsern Herrn, Gott als unsern Vater haben. Man kann sonach allerdings sagen: der Sache nach wäre es nichts anders, wenn J. die Form gebraucht hätte: Name des Gottes, der durch den Sohn im Geist unser Vater ist, als wenn er sagt: Name des Vaters, Sohnes und Geistes. Allein er braucht nun eben doch nicht jene Ausdrucksweise. Er stellt nun eben einmal doch die drei in einer Weise koordiniert neben einander, daß man zwar nur mittelbar, dies aber sicher, doch nicht anders kann, als auf eine der kirchlichen ähnliche Anschauung kommen.

Die Ausdrucksweise unsrer Stelle nämlich hat nur dann ein volles, ganzes und klares Recht, wenn ihre Voraussetzung eine Anschauung vom Wesen und Leben Gottes ist, die kurz gesagt starren Monotheismus ebenso ausschließt wie Tritheismus. Jesus will ja hier nicht über Gottes Wesen belehren. Aber wenn er in feierlichster Situation, im Begriff von der Erde zu scheiden, die maßgebendste Anordnung trifft für diejenige Thätigkeit seiner Jünger, wodurch sie die Welt für Ihn erobern sollen, so kann er doch für den Akt, womit die Angehörigkeit zu Ihm und zu dem Gott, den Er sit venia verbo der Welt gibt, künftig feierlich bekannt werden soll, nicht eine Gottesbezeichnung gebrauchen, in welcher nicht alles sozusagen affkurat und präzise gehalten ist und zugleich genau so genommen werden darf, wie es lautet. Wenn irgendwo, so mußte doch, s. v. v., hier die Posaune einen deutlichen Ton geben. Wie soll nun Er, der Jude vor Juden, drei Namen, die auf Gott sich beziehen, von deren erstem mindestens kein Hörer zweifeln konnte, daß er Gott bedeute, nebeneinanderstellen, diesem ersten, Gott bedeutenden Namen einen zweiten und dritten als gleichen Rangs — denn anders kann dieses *ὁνομα*—*καὶ*—*καὶ* nicht verstanden werden — zur Seite stellen, wenn er entweder die drei als bloß modalistische Erscheinungsformen der Einen Gottespersönlichkeit denkt oder wenn er einen persönlichen, aber erst zeitlich gewordenen Unterschied annimmt? Die erstere Vorstellungsweise ist ja jedenfalls durch das Begriffs- und Sachverhältnis von *πατήρ* und *υἱὸς* an sich ausgeschlossen; ein bloß modalistisches Verhältnis eines Vaters und eines Sohnes zu einander ist eine contradictio in adjecto. Die zweite Vorstellungsweise, wornach die erste Person eine ewige, die zweite und dritte zeitlich gewordene wären, ist doch eine unmögliche für die Gottheit. Diese als lebendig in die Geschichte eingehend kann ja freilich sich in neue Existenzformen setzen, aber die so in der Zeit werdenden Persönlichkeiten — um selbst die Möglichkeit von solchen zuzugeben — können doch der ewig seienden dann nicht koordiniert zur Seite treten, wenn nicht die Differenzierung in der Einheit, welche mit den drei Namen bezeichnet ist, irgendwie zum Gottesleben und Gotteswesen an sich gehört. Und dies gilt

auch, wenn man einwendet, auch als *πατήρ* in dem offenbar hier vorliegenden Sinn (s. o.) habe sich Gott erst innerhalb der Zeit gesetzt; denn auch dies zugegeben ist doch streitlos diese Vaterpersönlichkeit die des von Ewigkeit her existierenden Gottes und wäre so unter allen Umständen eine spezifisch andere, als die des Sohnes und Geistes dann, wenn diese ihrerseits nur zeitlich gewordene Persönlichkeiten wären. Mit alledem aber ist unsre Stelle doch nur mittelbar der erste locus classicus für die Trinitätslehre, die nicht als solche Zweck derselben ist. Das aber sind wir überzeugt, daß sämtliche neutestamentlichen trinitarischen Stellen hauptsächlich auf dieser ruhen. Die Behauptungen der Kritik aber, welche unsern ganzen Ausspruch, weil er selbstverständlich aller Trinitätsleugnung ein unüberwindlicher Stein des Anstoßes ist, für kein echtes Jesuswort, resp. später interpoliert erklärt, sind reine unbewiesene Diktate, welche auf die Voraussetzungslosigkeit dieser Wissenschaft ein helles Licht werfen. Wenn man — so auch Beshlag, L. J. II S. 479, der übrigens die Anordnung der Taufe selbst durch Jesus als geschichtliche Thatsache festhält — sich darauf beruft, daß, wenn J. hier die Taufe auf Vater, Sohn und Geist angeordnet hätte, es unbegreiflich wäre, warum nie im N. T. von taufen auf diese Namen die Rede sei, so ist dabei ganz klar zweierlei übersehen; einmal die Frage, ob unsre Stelle auch die Taufformel vorschreibe, kann nicht unmittelbar bejaht werden. Die Anordnung Jesu enthält sicher dies, daß bei der Taufe das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist sachlich klar als das der Taufenden und des Täuflings hervortreten müsse. In welcher Weise aber dies auch auf die zu wählenden Formeln Einfluß haben soll, darüber sagt Jesus direkt nichts; seine Worte sind hier wie immer pneumatisch gemeint und pneumatisch zu befolgen; ein Lehrer und Ordner der Liturgie ist Jesus nie gewesen. Und so haben's auch die Apostel gehalten. Wenn man — und dies ist der zweite Punkt — darauf hintweist, daß nach act. 2, 38; 8, 16; 19, 5; Röm. 6, 3; Gal. 3, 27 in der ersten Christenheit nur auf den Namen Christi getauft worden sei, so ist doch wahrhaftig in all diesen Stellen des Lukas und Paulus so wenig, wie an der unsern, eine Taufformel gegeben; sondern es ist dort die Sache, das Bekenntnis nach seinem zentralen Inhalt und Ziel, nicht nach seinem äußern Wortlaut bezeichnet. Der letztere ist relativ von geringerer Bedeutung dann, wenn die Sache, d. h. das feststeht, daß Täufer und Täufling, also die betreffende christliche Gemeinschaft mit der Taufe keinen andern Sinn verbindet, als den des Bekenntnisses zu dem Gott, der durch Christum, seinen Sohn, im h. Geist unser Vater ist. Je weniger aber in dem gesamten Zustand einer Kirche sichere Garantie für solche sachliche Bedeutung der Handlung gegeben ist, umso nötiger ist freilich eine dieselbe streitlos hervorhebende Formulierung; und es kann hienach in unsern Verhältnissen darüber nicht wohl Zweifel sein, daß der Gebrauch der trinitarischen Formel unabwiesbare Notwendigkeit ist.

B. 20. *τηρεῖν*, durch Beobachtung im Leben. Vgl. übrigens noch Bengel: tenere, ut baptizatis convenit, fidei virtute, non modo legaliter. — *πάντα* u. s. w., ganz allgemein; daß unter dem, was J. gebot, sich einzelnes als besonders signifikant, für seine Jünger spezifisch charakteristisch hervorhebt, wie das Gebot der Bruderliebe (Joh. 13, 34, cf. 1 Joh. 3, 23), versteht sich von selbst; aber es ist kein Teil der Gebote Christi ausgeschlossen, also auch von bloßen Moralvorschriften mit Ausschluß des obersten *ἐργον*, der *πίστις* (Joh. 6, 29) keine Rede. Des weiteren vgl. auch die Bem. zu v. 19. — *καὶ ἰδοὺ*. Der großen und schweren Aufgabe, die er mit *πορευθέντες* u. s. w. den Jüngern gestellt hat, dem, was sie Ihm zu leisten haben, tritt zur Seite die Zusage dessen, was Er ihnen leistet, die Zusage seiner Gegenwart mit Hilfe, Kraft, Frieden u. s. w. mitten in der Welt. Bengel hebt mit Beziehung auf das *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* einen speziellen Punkt hervor: *μεθ' ὑμῶν* etiam cum in toto mundo eritis divisi, und fügt mit Recht bei: pertinet hoc etiam ad totam ecclesiam, nam sequitur *ἕως τῆς* u. s. w. — *μεθ' ὑμῶν εἰμι* vgl. zu 18, 20. Daß dies bloß auf den Geist Christi gehe, am Ende gar auf diesen bloß als unpersönliche Kraft des Friedens, der Stärkung

u. s. w. oder nur als Christlichen Gemeingeist, kann mit nichts bewiesen werden. Es ist persönliche Gegenwart, ein persönliches Verhältniß des erhöhten Christus zu den Seinen hier ausgesagt. Die Zeugnung eines solchen persönlichen Verhältnisses, daher auch des persönlichen Verkehrs der Gläubigen mit dem persönlichen lebendigen Erhöhten durch die moderne Theologie ist in klarem Widerspruch mit dieser Grundstelle. Was aber den Inhalt dieser Gegenwart Christi betrifft, so ist im Zusammenhang wohl hauptsächlich daran gedacht, daß er gegenwärtig ist als der, dem alle Gewalt gegeben wurde u. s. w., somit als der Herr, dessen Zwecken und Bestimmungen alles in der ganzen Welt dient, so daß auch für die Seinigen *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*, Röm. 8, 28. — *ὥς τῆς συντελείας τ. αἰῶνος* cf. 13, 39; 24, 3. Bengel: usque ad; tum enim nos erimus cum domino. Über die einfache Großartigkeit, sowohl dieser Worte Jesu, in welchen seine ganze Hoheit wie Liebe hervortritt, als auch des in ihnen gipfelnden Schlusses des Evang. braucht kein Wort gesagt zu werden. Beachte insbesondere, daß der Ausblick aufs Ende, also auf die Parusie, den Schluß bildet; die Antwort der Gemeinde auf diese Ankündigung Jesu ist jenes: *ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* apoc. 22, 20.

Meditation zu 28, 11—20.

Um den Schluß des ganzen Erdenlebens Jesu handelt es sich hier. Wir sehen, bis zu welcher Höhe sich zuletzt noch der Haß der Feinde Jesu versteigt; wir schauen aber andererseits Jesum auf einer Gotteshöhe, in einer Gotteshoheit, vor welcher wir uns nur neigen können, deren wir uns aber auch von Herzen freuen. Wie klein ist Ihm gegenüber die Welt mit all ihren Machinationen gegen Ihn, wie unendlich groß Er! Die Hoheit des von der Erde scheidenden Jesus: 1) sie tritt auch in den Umtrieben seiner Feinde hervor, v. 11—15: erschrockene und bestechliche Hüter des Grabes, Hohepriester, die nur durch gemeine Lüge und Bestechung von Soldaten sich gegen den Auferstandenen zu helfen wissen — das sind die Gegner Jesu. Und solche Menschen wollen mit solchen Mitteln seiner Wahrheits- und Lebensmacht trotzen. Ein treues Bild der Machinationen, welche seither immer neu die Weltmacht teils mit brutaler Gewalt, teils mit List, Verleumdung, falscher Weisheit u. s. f. gegen das Christentum und die Christen aufgeboten hat. Alles umsonst. Wer wendet sich nicht mit heiligem Unwillen von des Herrn Feinden ab und Ihm zu? 2) Aber vollends herrlich offenbart Er seine Hoheit im Abschiedsbefehl und in der Abschiedsverheißung an seine Jünger, v. 16—20. a) Ein kleines Häuflein von geringen Leuten, die treu geblieben, sammelt der Herr um sich, und auch unter ihnen sind noch Leute, die noch nicht zu zweifellosem Glauben durchgedrungen sind. Die bilden das Heer Christi! Noch heute sind's wenige und größtenteils im Glauben und sonst schwache Leute, die seine Sache vertreten. Aber b) um so größer ist Er. Als Herr der Welt tritt er auf, als König und Siegesheld heißt er diese schwachen Jünger einen Eroberungszug hinaus in alle Völker machen; kein Volk ist davon ausgenommen, in die Jüngerschaft Christi eingeführt zu werden, denn alle hat er erlöst. Und dieses Wort Jesu ist erfüllt worden und wird immer neu erfüllt, vgl. 1 Tim. 3, 16 „geglaubt in der Welt“. Die Bedeutung der Mission.

Vor allem aber, welche Hoheit und Liebe Jesu tritt in all dem hervor! Er nennt sich neben Vater und Geist als göttliche Person. c) Das Mittel der Gewinnung der Völker ist Wort und Taufe. Keine andern Mittel, äußerlicher Zwang u. dgl., gelten; evangelische gegenüber der katholischen Anschauung. Wichtigkeit von Wort und Sakrament; die Lehr- und die Gottesdienstordnung der Kirche hier in nuce. In jener das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist, Gottlob heute noch das Einigungsband der Konfessionen, grundwichtig, denn auf dieses Gottes Namen heißt Jesus taufen. Aber mit solchem Predigen und Taufen entstehen zunächst nur Jünger (*μαθηται*); die Völkerkirchen sind Jüngerkirchen, Katechumenatskirchen, nicht Geistesgemeinden im neutestamentlichen Vollsinn. So soll man sie weder hochkirchlich überschätzen noch sektiererisch unterschätzen. Aber die einer solchen Völkerkirche angehörenden können und sollen durch immer tiefergehenden und immer lebensvoller angeeigneten Unterricht, insbesondere — was wir ja uns merken wollen — durch Befolgung der Lebensgebote Christi weiter geführt werden. d) Wie den Aposteln eine hohe, schwere Aufgabe gestellt wird, so ist auch unsere Bundesverpflichtung eine hohe und ernste, den dreieinigen Gott treu zu bekennen mit Wort und That, alles zu halten, was Jesus befohlen hat, z. B. die Gebote der Bergpredigt! Der hohe Herr fordert ganzen Gehorsam. Aber Gottlob, er fügt auch eine Verheißung bei, aus welcher seine ganze Liebe, wie Hoheit strahlt, die Zusage Seiner Gegenwart überall und immer, bis ans Ende, die Verheißung der Vollendung im künftigen Gottesreich.

